I GRECI

STORIA CULTURA ARTE SOCIETÀ

3

I GRECI OLTRE LA GRECIA

GIULIO EINAUDI EDITORE

I Greci

Storia Cultura Arte Società

Progetto e direzione: Salvatore Settis
Carmine Ampolo, David Asheri, Paolo Desideri, François Hartog
Diego Lanza, Geoffrey Lloyd, Paul Zanker

1

Noi e i Greci

2

Una storia greca

I. Formazione (fino al VI secolo a. C.)
II. Definizione (VI-IV secolo a. C.)
III. Trasformazioni (IV secolo a. C. - II secolo d. C.)

3

I Greci oltre la Grecia

4

Atlante

I Greci

Storia Cultura Arte Società

a cura di Salvatore Settis

3

I Greci oltre la Grecia

Giulio Einaudi editore

Indice

p. XXXIII *Premessa*
XXXIX *Elenco delle abbreviazioni*

I Greci oltre la Grecia

Gli «altri» e i Greci: scambi e frontiere

DAVID BRAUND

5 L'impatto sui Greci di Traci e Sciti: immagini di sfarzo e austerità

6 1. Fonti e concezioni
7 2. I Traci
25 3. Gli Sciti

IVANA SAVALLI-LESTRADE

I Greci e i popoli dell'Anatolia

39 1. Popoli, lingue, memoria
41 2. La Caria dagli Ecatomnidi ai re ellenistici
50 3. La Licia dai dinasti alla confederazione
64 4. Frigia, Lidia e Commagene: dèi, re e villaggi
77 5. Itaca

ANTONIO PANAINO

Greci e Iranici: confronto e conflitti

79 L'eterno nemico?
83 2. Dai Medi ad Alessandro
108 3. Iran ellenizzato o ellenismo iranico? Da Alessandro alla caduta del regno partico
116 4. La *révanche* sasanide

GIUSEPPE F. DEL MONTE

p. 137 Da «barbari» a «re di Babilonia»: i Greci in Mesopotamia

138 Le menzioni piú antiche
140 2. Alessandro e Babilonia
144 3. L'opposizione babilonese
148 4. I Seleucidi «re di Babilonia»
155 5. I Babilonesi di fronte al mondo greco
160 6. Profezie e apocalissi

KLAUS KARTTUNEN

In India e oltre: Greci, Indiani, Indo-greci

167 Gli inizi e il primo periodo fino ad Alessandro
171 2. Le campagne militari di Alessandro e il primo ellenismo
174 3. Gli Indo-greci
179 4. Il commercio indiano
187 5. L'India nella letteratura del periodo romano
192 6. La Grecia e Roma nelle fonti indiane
193 7. L'Asia sud-orientale e la Cina
196 8. La tarda antichità
201 9. Conclusione

LUCIO TROIANI

Greci ed ebrei, ebraismo ed «ellenismo»

203 1. La letteratura
213 2. La politica
221 3. La religione

MICHAEL MACDONALD

Arabi, Arabie e Greci. Forme di contatto e percezione

231 L'«idea» di Arabia
235 2. Il progredire della consapevolezza dei Greci intorno agli Arabi e alle Arabie
255 3. Immagini greche delle Arabie e degli Arabi

ALESSANDRA AVANZINI

L'Arabia meridionale preislamica e il mondo ellenizzato

267 La formazione dello stato
274 2. La storia
276 3. La cultura

STEFANIA MAZZONI

p. 283 La Siria e il mondo greco arcaico

285 1. Le premesse nell'età degli scambi
290 2. Interferenze culturali tra crisi e rinnovamento
292 3. Nuove città nella Siria dell'età del Ferro I
298 4. Verso una nuova circolazione mediterranea
299 5. La questione di Al Mina e la prima presenza stanziale greca in Siria
304 6. Le cittadelle monumentali del Ferro II e III
311 7. Convivio di corte e banchetto funerario: arte e società in rinnovamento
317 8. I santuari regionali e l'incontro di culture
320 9. La Siria nell'età di transizione assiro-achemenide
324 10. Tra Siria e Grecia: percorsi e suggestioni del patrimonio orientale

MARCO ROSSI

La Siria e il mondo greco dopo l'età arcaica

329 1. Il passaggio al nuovo assetto territoriale del periodo persiano
333 2. Una rilettura storica dei dati documentati sul territorio
338 3. Le risultanze delle recenti analisi del territorio siriano interno e costiero
340 4. Aree sacre e luoghi di culto
345 5. Gradi e livelli dell'intensità del fenomeno dell'ellenizzazione e l'interculturalità di fondo
355 6. Un'interpretazione «direttiva» dell'azione centrale del governo achemenide
356 7. Gli avvenimenti della seconda metà del IV secolo e l'apertura di nuovi fronti interni di conflitto
358 8. La suddivisione interna e le nuove risistemazioni della regione siriana: Seleucidi e Lagidi
365 9. Un territorio pienamente ellenico
368 10. Il breve periodo di passaggio al dominio di Roma nel declino delle dinastie macedoni

SANDRO FILIPPO BONDÍ

Interferenza fra culture nel Mediterraneo antico: Fenici, Punici, Greci

369 Elementi introduttivi
369 2. Le premesse e i primi rapporti
373 3. Sulle vie dell'Occidente
378 4. Sviluppo e crisi della colonizzazione fenicia. Lo spostamento del baricentro a Occidente
381 5. Fenici e Greci nel Mediterraneo orientale. Aspetti delle relazioni tra l'età persiana e Alessandro Magno
385 6. L'ascesa di Cartagine e l'ellenizzazione del mondo punico
392 7. Cartagine e il mondo siceliota. Aspetti politico-istituzionali del rapporto
394 8. Culti e luoghi di culto nel Mediterraneo occidentale
396 9. Nella koinè dell'ellenismo

JAN ASSMANN

Sapienza e mistero. L'immagine greca della cultura egiziana

p. 401 Introduzione

I.
IL CONTESTO STORICO

403 1. Prologo: l'Egitto e il mondo egeo nel II millennio a. C.
405 2. L'età saitica (XXVI dinastia, 663-525 a. C.)
407 3. L'età persiana
409 4. La prima età tolemaica: i Greci come liberatori
412 5. La tarda età tolemaica: i Greci come forza di occupazione
415 6. Greci ed Egiziani nella provincia romana d'Egitto

II.
416 STORIA E TESTI

III.
I GRANDI TEMI

422 1. La teologia
434 2. Il sacerdozio come modo di vita
435 3. Πολιτεία. Monarchia, ceti e caste, diritto e leggi
442 4. Tempo, storia, memoria
446 5. Le inondazioni del Nilo
454 6. Grammatologia
460 7. La tomba, la morte e l'eternità, il giudizio dei morti

IV.
462 I GRECI AGLI OCCHI DEGLI EGIZIANI

STANLEY M. BURSTEIN

Le relazioni dei Greci con Kush e Aksum

471 Introduzione
472 2. Fonti
476 3. Kush: il primo incontro
478 4. Una nuova immagine di Kush
480 5. Kush entra nella storia
484 6. L'esplorazione tolemaica e l'immagine greca di Kush
492 7. Roma e Kush
496 8. Epilogo: Aksum, la nuova Αἰθιοπία

PIERRE ROUILLARD

499 Greci, Iberi e Celti

I.
502 I PRIMI INCONTRI E LA SCOPERTA DELL'ESTREMO OCCIDENTE

II.
GLI INSEDIAMENTI E LA STABILIZZAZIONE DEGLI SCAMBI ALL'INIZIO DEL VI SECOLO

p. 505 1. Le grandi tappe
508 2. Marsiglia
517 3. Ampurias

III.
525 MODALITÀ DI SCAMBIO E GEOGRAFIA
527 Il mondo celtico
528 Tartesso e il mondo iberico

IV.
530 GLI SCAMBI CULTURALI

Continuità e riusi

LIA RAFFAELLA CRESCI
537 I nuovi Romani parlano greco
538 1. Greci e Romani: rivisitazioni e sviluppi di un rapporto contrastato
547 2. Nuova e vecchia Roma: tra continuità e opposizione
555 3. Latino e greco: dal bilinguismo allo snobismo culturale

ROLAND KANY
Grecità e cristianesimo
563 La cornice del confronto
564 2. Cristianesimo delle origini senza grecità?
569 3. Lo spazio e la lingua
574 4. Il passato, il presente, il futuro
578 5. L'etica e il comportamento
581 6. Le arti e le scienze
587 7. La religione e lo stato
590 8. Grecità senza cristianesimo?

GUGLIELMO CAVALLO
«Foglie che fremono sui rami». Bisanzio e i testi classici
593 1. L'ellenismo come «giusto schiavo»
599 2. Approcci
604 3. Figure
612 4. Maniere di leggere
616 5. All'incrocio tra lettura e scrittura
623 6. L'uso dei classici come segno di casta

ANTHONY CUTLER

I Bizantini davanti all'arte e all'architettura greche

p. 629 1. I termini della questione
631 2. Fonti, rassomiglianze, tipi
634 3. Considerazioni di carattere sociale, psicologico e tecnico
638 4. Utilizzazioni bizantine della tarda antichità
643 5. Metonimie nella scultura e nell'architettura dei primi tempi
647 6. Politica statale e atteggiamenti popolari
651 7. Dalla conversione alla reinterpretazione
655 8. Il mondo antico nella cultura del X secolo
661 9. Invenzione, idoli e ideologia
667 10. L'invenzione dell'ellenismo

MAURO ZONTA

673 «Sapienza straniera»: la cultura greca nella tradizione ebraica

674 1. Le premesse: mondo ebraico e cultura greca in epoca ellenistica
678 2. Assimilazione e rifiuto: il rapporto tra giudaismo e grecità nei secoli I-VII
687 3. «Ad Graecos per Arabes»: la cultura e la filosofia greca nell'ebraismo altomedievale (secoli IX-XII)
694 4. L'Aristoteles Hebraicus e il rapporto tra giudaismo e grecità nell'Europa tardomedievale (secoli XIII-XV)
702 5. L'eredità «sommersa» dei Greci nel giudaismo: la cabbala

ROSHDI RASHED

705 Scienze «esatte» dal greco all'arabo: trasmissione e traduzione

I.
TRASMISSIONE E TRADUZIONE: IMPOSTAZIONE DEL PROBLEMA

706 Per un nuovo approccio
708 2. Trasmissione culturale, trasmissione dotta
710 3. Trasmissione dotta: un mito e alcune verità

II.
721 TRADUZIONE E RICERCA: UNA DIALETTICA MULTIFORME

722 1. Concomitanza e superamento: il caso dell'ottica e della catottrica
730 2. Traduzione e lettura ricorrente: il caso Diofanto
734 3. La traduzione come vettore della ricerca: il progetto Apollonio
738 4. Testimonianze antiche sulla dialettica traduzione-ricerca: il caso dell'*Almagesto*

740 Conclusione programmatica

BASIM MUSALLAM

p. 741 La biologia greca nella scienza e nel pensiero religioso arabi

743 Avicenna tra Aristotele e Galeno
749 Ibn Qayyim: tra religione e scienza

DIMITRI GUTAS

767 Filosofia greca, filosofia araba

OLEG GRABAR

797 Memoria dell'arte classica nel mondo islamico

MONICA CENTANNI

Fantasmi dell'antico: tradizione greca e Medioevo occidentale

GLI ORIZZONTI DELLA PERSISTENZA LINGUISTICA

817 Bisanzio: Greci/Ῥωμαῖοι
821 La patristica in lingua greca

II.
GLI ORIZZONTI DELLA PERSISTENZA CULTURALE

823 Sentieri interrotti: il *Christos paschon* di Gregorio di Nazianzo, il *Vangelo di Giovanni in versi* di Nonno di Panopoli

III.
835 CONTINUITÀ DELL'ANTICO: IL «ROMANZO DI ALESSANDRO»
836 Alessandro e il suo *Romanzo*
841 2. Il mito di Alessandro
845 3. La fortuna millenaria del *Romanzo di Alessandro*

IV.
859 PERCORSI FRAMMENTATI E FANTASMI DELL'ANTICO

DIETER BLUME

861 Gli astri e gli dèi: astronomia, astrologia e iconografia dai Greci all'Europa medievale

863 Poesia antica e scienza cristiana
866 2. Il suggestivo fascino delle immagini
876 3. Il ritorno dei pianeti o la riscoperta dell'astrologia
879 4. L'astrologia nel mondo comunale
885 5. La riconciliazione di mitologia e astrologia

LIBA TAUB

Destini della scienza greca: eredità e longevità degli strumenti scientifici

p. 889 1. «Scienza» greca
891 2. Eredità della scienza greca
896 3. Longevità degli strumenti scientifici greci
898 4. Meridiane
901 5. Calendari
908 6. Modelli astronomici e cosmologici
917 7. Astrolabi
923 8. Globi
925 9. Altri strumenti descritti da Tolomeo
928 10. Bilance
930 Conclusione

MAURO ZONTA

931 Filosofia e scienza greca nel Medioevo: un bilancio

932 1. I destini medievali della filosofia e della scienza greca nella ricerca recente
938 2. Le discipline e gli autori recepiti
952 3. Come avvenne la ricezione

Dal greco: tradurre, interpretare, tramandare

961 *Introduzione* di Giuseppe Serra
973 *Traduzioni e citazioni dal greco in armeno* di Roberto Ajello
985 *Traduzioni e citazioni dal greco in copto ed etiopico* di Paolo Marrassini
1009 *Traduzioni e citazioni dal greco in siriaco e aramaico* di Claudia A. Ciancaglini
1023 *Traduzioni dal greco in latino (secoli IV-XIV)* di Walter Berschin
1035 *Traduzioni greche di opere latine* di Dimitrios Z. Nikitas
1053 *Traduzioni e citazioni dal greco in georgiano* di Gaga Shurgaia

Riappropriazioni, riattualizzazioni

LUCIANO CANFORA

Dispersione e conservazione della letteratura greca

1073 Prologo in cielo: un'idea «alla Pangloss»
1073 Storie di testi raccontate dagli antichi
1076 2. Rotoli e codici
1078 3. Il libro «moderno»: il *codex*

p. 1080 4. Grandezza e declino delle biblioteche antiche
1082 5. Sul processo di dispersione della letteratura antica: il «caso» di Teopompo
1084 6. La nuova scrittura
1085 7. La crisi
1087 8. La rinascenza bizantina
1092 9. La riscoperta della poesia greca
1093 10. Da Bisanzio all'umanesimo italiano
1095 11. Il mito dell'Athos
1098 12. Dopo Bisanzio e prima di Mosca: la biblioteca di Mattia Corvino a Buda
1100 13. La misteriosa biblioteca di Ivan IV «il Terribile»
1103 Appendice

WALTER BERSCHIN

1107 Il greco in Occidente: conoscenza e ignoranza (secoli IV-XIV)

LUCIA FAEDO

1117 Ricostruire l'arte greca, rappresentare il mito

JOSEPH RYKWERT

1153 L'architetto e la colonna: il modello greco e la modernità

GIOVANNI MORELLI

Il «classico» in musica, dal dramma al frammento

1175 1. Un diluvio di titoli «classici»
1181 2. Il classico come patente di civiltà per la musica moderna
1183 3. Come la musica moderna elabora il lutto della sua scomparsa reale nel tempo, una volta che si è spenta l'occasione della sua creazione
1186 4. Una cessione d'immortalità
1187 5. Un modello fantasma: la musica greca
1190 6. Altre lingue madri per Anacreonte a Parigi
1195 7. Innovazioni che passano per calchi e imitazioni, ma che non sono mai né calchi né imitazioni
1197 8. Un geniale processo mimetico *sine materia*
1200 9. Musica, classica, nobile compagna e ancella della poesia
1203 10. La classicità genera genî romantici, ovvero i genî romantici generano classicità
1207 11. Rendere «classica» l'udienza
1211 12. Bravi i morti!
1214 13. La musica classica: un fenomeno culturale «orfano»
1215 14. La classicità provvisoria del modello pantomimo
1217 15. Ripensare i risvegli
1220 16. Altri virtuosismi: acquietare l'espressione
1222 17. Allegri pindarici
1226 18. Sensualizzare l'opera, ma con giudizio

p. 1230 19. Le «antichità d'autore» della musica
1233 20. Della canonicità laica dell'esperienza classica nella musica e nei musicisti
1235 21. L'ultimo paradosso
1239 22. Altra classica dissolvenza: l'oblio nel frammento

JAMES HANKINS

1245 Lo studio del greco nell'Occidente latino

ANTHONY GRAFTON

Germanograecia: lo spazio del greco nel sistema d'istruzione

1263 1. *Lupus in fabula*
1268 2. Il background del XVIII secolo
1272 3. L'Olanda: un caso insolito
1274 4. *Germanograecia*

EDOUARD POMMIER

1287 Arte e libertà: Winckelmann e i suoi seguaci

CHRYSSANTHI AVLAMI

1311 Libertà liberale contro libertà antica. Francia e Inghilterra, 1752-1856

1312 1. Atene e Sparta nel segno del commercio e del progresso dell'umanità
1325 2. Il diritto naturale e la radicalizzazione dell'*historia magistra vitae*
1330 3. Il 1793 e il *Tableau historique* di Condorcet
1336 4. La dissoluzione dell'*historia magistra vitae* e il *topos* dell'imitazione terrorista del modello greco-romano
1338 5. Dal diritto all'uguaglianza al diritto alla libertà individuale
1343 6. Scrivere la storia della Grecia antica intorno al 1848: Victor Duruy e George Grote

WOLF-DIETER HEILMEYER

La Grecia in museo

1351 1. Arte greca come modello o come originale
1355 2. Il Pantheon di Schinkel
1365 3. *Blick in Griechenlands Blüte*
1373 4. La Grecia nell'intreccio della sua diffusione antica e moderna

ALFONSO M. IACONO

I Greci e i selvaggi

1379 Barbari e selvaggi
1386 Moderni, Greci, selvaggi

CORNELIA ISLER-KERÉNYI

Mitologie del moderno: «apollineo» e «dionisiaco»

p. 1397 1. Friedrich Nietzsche
1400 2. Apollo e Dioniso nell'antichistica tedesca prima di Nietzsche
1408 3. Apollo e Dioniso negli studi di antichità dopo Nietzsche
1415 4. Apollo e Dioniso oggi

GEOFFREY LLOYD

1419 Due antichità a confronto: scienza greca e scienza cinese

1425 1. Il centro di attenzione
1429 2. Il rapporto con le autorità politiche
1435 3. I criteri di spiegazione
1440 4. Conclusione

DIEGO LANZA

Dimenticare i Greci

1443 1. Non dirlo a nessuno!
1446 2. L'orologio di Corneille
1450 3. Pensar greco
1453 4. La questione Bernal
1459 5. Greci senza Greci?
1463 6. La lingua dei morti

Indici

1467 Personaggi e altri nomi antichi
1481 Luoghi e popoli
1497 Autori moderni e altri nomi non antichi
1535 Fonti

Indice delle illustrazioni

In copertina:

Busto di Eracle-Vajrapāṇi, terrasecca. Arte del Gandhāra, II-III secolo d. C.
Kamakura (Giappone), Collezione Hirayama. (Foto per cortesia di Pratapaditya Pal).

IVANA SAVALLI-LESTRADE, I Greci e i popoli dell'Anatolia

p. 46 1. Una città degli Ecatomnidi, Alinda.

51 2. La Licia e le regioni limitrofe.

54 3. Il monumento delle Nereidi, facciata orientale.

54 4. Ricostruzione dell'*heroon* di Limira.
Da J. BORCHHARDT, *Das Heroon von Limyra, Grabmal des Lykischen Königs Perikles*, in «Archäologischer Anzeiger», LXXXV (1970), fig. 2, p. 357.

55 5. Perseo trionfante brandisce la testa di Medusa. Acrotero centrale del frontone nord dell'*heroon* di Limira.

55 6. Pericle, re dei Lici. Tetradramma d'argento.

65 7. La Commagene e le regioni limitrofe.

67 8. Zeus Ampelites, protettore del bestiame.
Frigia, collezione privata.

67 9. Gli dèi Santo e Giusto. Stele votiva dal santuario di Yayla Baba Köy (Frigia).

72 10. La terrazza orientale di Nemrut Dağ.

72 11. Stretta di mano rituale (δεξίωσις) tra Antioco I ed Eracle (Arsameia sul Ninfeo).

77 12. Granaio tradizionale in legno nella regione di Xanto.

ANTONIO PANAINO, Greci e Iranici: confronto e conflitti

90 Guardie mede e persiane sulla facciata est della scala nord del Tripylon (Persepoli).

90 Particolare della scala del Tripylon.

p. 98 3. La tomba di Artaserse I a Naqš-i Rustam.

117 4-5. Scene d'investitura di Ardaxšīr I nei rilievi di Naqš-i Rustam.

119 6. La vittoria di Šābuhr I sui Romani in un rilievo di Naqš-i Rustam.

124 7. Particolare di grande coppa d'argento dorato (VI secolo d. C.).
Ginevra, collezione privata.

124 8. Wahrām V a caccia di leoni. Piatto d'argento parzialmente dorato (IX secolo d. C.).
San Pietroburgo, Ermitage.

KLAUS KARTTUNEN, In India e oltre: Greci, Indiani, Indo-greci

170 1. Localizzazione topografica dei siti citati nel testo.

175 2. Editto di Aśoka in greco e aramaico, da Qandahār.

176 3. Tetradrammi d'argento. *a*) Demetrio; *b*) Antimaco; *c*) Antialcidas; *d*) Archebio.
Londra, British Museum (*a-c*); Cambridge, Fitzwilliam Museum (*d*).

178 4. Papiro filosofico greco da Ai Khānum (c. 250 a. C.).

180 5. Rilievo in pietra dal Gandhāra.
Roma, Museo Nazionale di Arte Orientale.

180 6. Il Cavallo di Troia in un rilievo dal Gandhāra.
Londra, British Museum.

182 7. Statuetta d'avorio da Pompei.
Napoli, Museo Nazionale.

184 8. Uovo con immagine di Eros.

184 9. Lampade in terracotta da Ter.
Ter, Museo Archeologico.

188 10. Popoli favolosi in un manoscritto di Solino del XIII secolo.
Milano, Biblioteca Ambrosiana, ms 246 inf., f. 57*r*.

190 11. Sarcofago romano con trionfo di Dioniso.
Città del Vaticano, Museo Gregoriano Profano.

195 12. L'ecumene di Tolomeo.

199 13. Rinoceronte indiano in un manoscritto di Cosma Indicopleuste.
Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms Plut. IX.28, f. 267*r*.

199 14. Pianta del pepe e palma da cocco in un manoscritto di Cosma Indicopleuste.
Sinai, Monastero di Santa Caterina, ms Gr. 1186, f. 202*v*.

MICHAEL MACDONALD, Arabi, Arabie e Greci. Forme di contatto e percezione

234 Ricostruzione dell'Asia secondo Erodoto (c. 450 a. C.).

250 2. La conoscenza greca degli Arabi prima della conquista della Siria da parte di Pompeo (63 a. C.).

ALESSANDRA AVANZINI, L'Arabia meridionale preislamica e il mondo ellenizzato

p. 268 1. L'Arabia meridionale.

270 2. Moneta sabea (probabilmente del I secolo d. C.).
Londra, British Museum.

272 3. Affresco con ritratto di un notabile di Qaryat al-Faw (II-I secolo a. C.).

272 4. Iscrizione della fine dell'VIII secolo a. C. da as-Sawda.
Sana, Museo.

276 5. Chiusa settentrionale della diga di Marib.

280 6. Tempio di Baran (Marib). Vista del propileo che immette alla cella.

280 7. Testa femminile qatabanica in alabastro.
Londra, British Museum.

280 8. Statuetta in alabastro di un re di Awsan (I secolo d. C.).
Aden, Museo.

281 9. Statua in bronzo dal tempio di Awwam (probabilmente del VI secolo a. C.).
Sana, Museo.

281 10. Maschera in bronzo con volto maschile ellenistico, dal Jebel al-Awd (III secolo a. C.).
Ibb, Museo.

281 11. Busto di Atena, dal Jebel al-Awd.
Ivi.

282 12. Coppia di amorini che cavalcano un leone, da una casa privata della capitale del regno qatabanico (I secolo a. C.).
Washington, Arthur M. Sackler Gallery, deposito dell'American Foundation for the Study of the Man.

282 13. Statue del re Dhamar'ali Yuhabirr e di suo figlio Tharan.
Sana, Museo.

STEFANIA MAZZONI, La Siria e il mondo greco arcaico

284 1. La Siria nell'età del Ferro.

286 2. Tavola cronologica della Siria nell'età del Ferro.

288 3. Tavola sinottica dello sviluppo della cultura materiale e artistica nell'età del Ferro.

294 4. Tempio di 'Ain Dara. *a*. Veduta del tempio. *b*. Rilievo dalla cella E6. *c*. Rilievi della fronte sud-orientale.

295 5. *Water Gate* (Karkemish). *a*. Veduta generale. *b*. Rilievo 5.

296 6. *Long Wall of Sculpture* (Karkemish). *a*. Rilievo. *b*. Veduta dei rilievi alla base della *Great Staircase*.

302 7. L'impianto di Tell Sukas.

p. 304 8. Coppe a semicerchi pendenti da Hama.

306 9. Il Palazzo di Tell Halaf. *a*. Disegno prospettico. *b*. Piccoli ortostati del lato posteriore.

307 10. *a*. Rilievo del re Kilamuwa, da Zincirli. *b*. Stele di Bar-Hadad, da Brej.
a. Berlino, Vorderasiatisches Museum. *b*. Aleppo, Museo Nazionale.

307 11. Frontale dallo Heraion di Samo.
Samo, Museo Archeologico.

311 12. Veduta del *Royal Buttress* (Karkemish).

313 13. Spalliera eburnea da Nimrud.
Baghdad, Iraq Museum.

317 14. Rilievi funerari da Neirab.
Parigi, Louvre.

317 15. Rilievo funerario da Marash.
Adana, Museo Archeologico.

319 16. Stele cultuali siro-ittite.
a. Berlino, Vorderasiatisches Museum. *b*. Tartous, Museo Archeologico.

320 17. Santuario di Amrit, ricostruzione.
Da M. DUNAND e N. SALIBY, *Le temple d'Amrith dans la Pérée d'Aradus*, Paris 1985, tav. LXIII.

322 18. Stele di Amrit.
Parigi, Louvre.

MARCO ROSSI, La Siria e il mondo greco dopo l'età arcaica

334 1. Localizzazione topografica dei siti citati nel testo.

339 Pianta del villaggio di età persiano-ellenistica di Tell Mardikh.

343 3. Santuario detto *Ma'abed* (regione di Amrit).

343 4. Santuario di Eshmun a Bostan ech-Cheikh (regione di Sidone).

347 5. Balaustra coregica del dio Eshmun (Bostan ech-Cheikh).

349 6. *Rhyton* attico configurato a testa di suino (necropoli di Cheikh Zenad).

350 7. Sarcofago antropoide (regione di Sidone).
Beirut, Museo Nazionale.

351 8. Sarcofago «licio» (necropoli di Ain Helwé).
Istanbul, Museo Archeologico.

351 9. Sarcofago «di Alessandro» (necropoli di Ain Helwé).
Ibidem.

353 10. Figurina fittile di cavaliere persiano (da Tell Mardikh).

354 11-12. Figurine femminili di Astarte (da Tell Mardikh).

360 13. L'antico porto artificiale di Laodicea sul mare nel 1935.

JAN ASSMANN, Sapienza e mistero. L'immagine greca della cultura egiziana

p. 404 1. Raffigurazione di Cretesi (Keftiu) nella tomba di Rechmire (1450 a. C. circa).
New York, The Metropolitan Museum of Art.

411 2. Portatori di offerte sacrificali. Rilievo nella tomba di Petosiride (fine del IV secolo a. C.).

428 3. Arpocrate. Statuetta in bronzo.
Berlino, Ägyptisches Museum.

430 4. Serapide seduto (da Pozzuoli).
Napoli, Museo Nazionale.

437 5. Vaso di Busiride. Idria da Cere (fine del VI secolo a. C.).
Vienna, Kunsthistorisches Museum.

452 6. Mosaico nilotico da Palestrina (fine del II secolo a. C.).
Museo Nazionale Prenestino.

STANLEY M. BURSTEIN, Le relazioni dei Greci con Kush e Aksum

473 1. L'Africa nord-orientale in età ellenistica e romana.

479 2. *Kantharos* attico a forma di testa di Africano (VI secolo a. C.).
Boston, Museum of Fine Arts.

479 3. Memnone e due guerrieri etiopi. Anfora di Exechia (tardo VI secolo a. C.).
Londra, British Museum.

490 4. La famiglia reale rende gli onori al dio Apedemak. Tempio di Apedemak (Naq'a, I secolo d. C.).

495 5. Apedemak raffigurato come Serapide. Tempio di Apedemak (Naq'a, I secolo d. C.).

495 6. Testa in bronzo di Augusto. Da Meroe (I secolo d. C.).
Londra, British Museum.

PIERRE ROUILLARD, Greci, Iberi e Celti

500 1. La Dama di Elche.
Madrid, Museo Arqueológico Nacional. (Foto del Museo).

503 2. Siti greci e non-greci del Mediterraneo occidentale.

510 3. Pianta di Marsiglia. (Secondo M. Bouiron e H. Tréziny).

512 4. Anfore marsigliesi di epoca greca. (Tipologia semplificata secondo G. Bertucchi).

514 5. Modellino dell'isolato I nel «Jardin d'hiver» di Arles (metà del IV secolo a. C.).
Museo dell'Institut de Recherche de la Provence Antique. (Foto P. Arcelin).

514 6. Frammenti di vasi ritrovati a Pointe Lequin (isola di Porquerolles; c. 520-510 a. C.).
DRASM, Ministero della Cultura.

p. 514 7. Dramma pesante di Marsiglia (IV-III secolo a. C.).
Collezione privata.

515 8. Stele con dea seduta in un'edicola (Marsiglia, seconda metà del VI secolo a. C.).
Marsiglia, Museo. (Foto G. Réveillac, CNRS, Centre Camille Jullian).

518 9. Ricostruzione grafica del sito di Ampurias.

523 10. Pianta di La Picola (Santa Pola).

526 11. Piombo da Pech Maho.
Sigean, Museo.

528 12. Cratere da Vix.
Châtillon-sur-Seine, Musée du Châtillonnais.

529 13. Cratere attico da Orleyl (Vall d'Uxó, Castellón; inizi IV secolo a. C.).
Burriana, Castellón, Museu Arqueòlogic Comarcal de la Plana Baixa.

532 14. Protome da Ampurias (c. 530 a. C.).
Barcellona, Museu Art Contemporani.

532 15. Testa da Verdolay (c. 450 a. C.).
Murcia, Museo.

ANTHONY CUTLER, I Bizantini davanti all'arte e all'architettura greche

632 Alessio I Comneno presenta la *Panoplia dogmatica* a Cristo.
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms gr. 666, f. 2*v*.

632 2. Apostoli assistono all'ingresso in Gerusalemme. Avorio, particolare.
Berlino, Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz.

633 3. Ratto di Europa. Particolare dello scrigno Veroli, avorio.
Londra, Victoria and Albert Museum.

633 4. Lamentazione sul corpo di Cristo. Lezionario.
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms gr. 1156, f. 194*v*.

635 5. Ascensione. Mosaico della cupola di Santa Sofia a Salonicco.

637 6. Cristo e Giustiniano II. Solido aureo.
Washington D.C., Dumbarton Oaks.

637 7. Figure «mitologiche» su coppa di vetro smaltata.
Venezia, basilica di San Marco, Tesoro della cattedrale.

640 8. Mosè sul monte Sinai.
Parigi, Bibliothèque Nationale, ms gr. 139, f. 422*v*.

640 9. Statuetta di Ares visto da tergo. Avorio.
Washington D.C., Dumbarton Oaks.

640 10. Incoronazione di Davide.
Parigi, Bibliothèque Nationale, ms gr. 139, f. 6*v*.

641 11. Ingresso trionfale a Costantinopoli di Giovanni I Zimisce.
Madrid, Biblioteca Nacional, ms vitr. 26-2, f. 172*v* a.

p. 645 12. Calamaio d'argento dorato con figure mitologiche.
Padova, Tesoro della cattedrale.

650 13. Porta della Persecuzione. Ayasoluk, Efeso (Turchia).

650 14. Profanazione del corpo di Ettore. Marmo, rilievo (da un sarcofago?).
Woburn Abbey. (Foto Forschungsarchiv für römische Plastik Köln. Per gentile concessione della Marquess of Tavistock of the Bedford Estate).

651 15. Socrate e i Sapienti. Disegno al tratto del mosaico pavimentale sottostante la cattedrale di Apamea (Turchia).
Da J. VAN LAARHOVEN, *Storia dell'arte cristiana*, Milano 1999, p. 35, fig. 14.

653 16. Sette medici.
Vienna, Nationalbibliothek, ms Dioscuride, med. gr. 1, f. 3*v*. (Foto Leutner Fachlabor).

654 17. I Giganti. Dai *Theriaca* di Nicandro.
Parigi, Bibliothèque Nationale, suppl. gr. 247, f. 47*r*.

655 18. Trionfo di Giosuè.
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, rotolo di Giosuè, ms palat. gr. 431, f. XIV.

657 19. Donne d'Israele danzano al cospetto di Saul e Davide.
Parigi, Bibliothèque Nationale, ms gr. 139, f. 5*v*.

658 20. Giovanni Evangelista e Paolo. Placchetta d'avorio.
Venezia, Museo Archeologico Nazionale.

660 21. Corsa di carri trainati da cavalli. Placchetta d'osso.
Madrid, Museo Arqueológico Nacional.

660 22. Sacrificio di Ifigenia. Particolare dello scrigno Veroli.
Londra, Victoria and Albert Museum.

660 23. Coppia di amanti e putti che scimmiottano il ratto di Europa. Particolare dello scrigno Veroli.
Ibidem.

663 24. «Piccola Metropoli» (Panagia Gorgoepikoos), Atene. Facciata occidentale.

665 25. San Cornelio il Centurione distrugge un tempio; morte di Cornelio.
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms gr. 1613, p. 125.

666 26. Zeus e Dioniso; venerazione di Semele, Afrodite e Artemide.
Monte Athos, Panteleimon, ms 6, ff. 163*v*-164*r*.

670 27. Davide salmista.
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms gr. 381, f. 1*v*.

670 28. Davide salmista.
Parigi, Bibliothèque Nationale, ms gr. 139, f. 1*v*.

671 29. Santo che uccide un drago. Icona musiva.
Parigi, Louvre.

OLEG GRABAR, Memoria dell'arte classica nel mondo islamico

p. 798 1. Luoghi menzionati nel testo.

799 2. La grande moschea di Damasco.

801 3. Rappresentazione della Tazza Farnese dai disegni negli «album Diez».
Berlino, Staatsbibliothek, Diez A, ff. 70-73.

801 4. Tazza Farnese.
Napoli, Museo Archeologico.

803 5-6. Particolari del mosaico pavimentale della grande sala termale di Khirbat al-Mafjar.

805 7. Particolare dei mosaici della moschea di Damasco, con architetture «pompeiane».

805 8. Scultura in stucco da Khirbat al-Mafjar.
Gerusalemme, Rockfeller Museum.

807 9. Pianta del grande palazzo omayyade di Mshattā.

807 10. Particolare dalla decorazione esterna del palazzo di Mshattā.
Berlino, Islamisches Museum.

808 11. Affreschi di gusto ellenistico dal palazzo di Quṣayr 'Amra.

809 12. Portale d'ingresso dell'ospedale di Nūr ad-Dīn a Damasco.

811 13. Il medico Dioscuride davanti a uno scolaro. Miniatura da un manoscritto arabo del *De medica materia* (1229).
Istanbul, Topkapi Sarayi Müzesi, Biblioteca, ms Ahmet III, 2127, f. 2*v*.

812 14. La cupola della Sala delle due sorelle all'Alhambra.

814 15. La moschea di Suleimāniyye a Istanbul.

MONICA CENTANNI, Fantasmi dell'antico: tradizione greca e Medioevo occidentale

834 1. Dioniso bambino, nimbato, sulle ginocchia di Ermes in trono, tra figure allegoriche e personaggi adoranti. Mosaico a Pafos Nuova (v secolo d. C.).
(Foto per cortesia di V. Karageorghis).

840 2. Alessandro e gli acefali. Miniatura (xv secolo).
Venezia, Biblioteca di San Lazzaro degli Armeni, ms 280 Kurdian, f. 96*r*. (Foto Turio).

843 3. Aristotele fa lezione ad Alessandro e ai suoi amici, sul modello iconografico di Cristo e i suoi discepoli. Miniatura (xv secolo).
Ibidem, f. 17*v*. (Foto Turio).

845 4. Profilo di Costantino e del suo modello, Alessandro il Grande. Medaglia (iv secolo d. C.).
Parigi, Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles.

847 5. Parto di Olimpia. Codice pergamenaceo miniato (xiii secolo).
Venezia, Biblioteca del Museo Correr, ms 1493, f. 1*r*.

p. 847 6. Gli alberi parlanti del Sole e della Luna. Miniatura (xv secolo).
Venezia, Biblioteca di San Lazzaro degli Armeni, ms 424, f. 98*r*. (Foto Turio).

848 7-9. Episodi della vita leggendaria di Alessandro il Grande. Arazzi (xv secolo).
Roma, Galleria Doria Pamphili.

849 10. Roger van der Weyden, Ritratto di Carlo il Temerario, duca di Borgogna (xv secolo).
Berlino, Kaiser Friedrich Museum.

851 11. Ascensione di *Alexander Rex*. Particolare del pavimento musivo della cattedrale di Otranto (XII secolo).

852 12. Apoteosi del *princeps*. Stoffa bizantina dal reliquiario di Carlo Magno (x secolo).
Cluny, Museo.

852 13. Ascensione di Alessandro sul carro tirato dai grifoni. Disegno da una stoffa copta (VII secolo).
Montpezat-de-Quercy, chiesa di St.-Martin.

853 14. Ascensione di Alessandro sul carro tirato dai grifoni. Lastra marmorea proveniente da Costantinopoli (XI secolo).
Venezia, basilica di San Marco, facciata settentrionale. (Foto Turio).

855 15. Alessandro tra i grifoni (*a*), scene di caccia del re (*b-d*), visione del cosmo dal cielo (*e*). Placchette di smalto provenienti da Costantinopoli (IX-XII secolo).
Venezia, basilica di San Marco, pala d'oro.

858 16. Rossane incoronata regina.
Venezia, Biblioteca del Museo Correr, ms 1493, f. 91*r*.

DIETER BLUME, Gli astri e gli dèi: astronomia, astrologia e iconografia

867 Andromeda.
Leida, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, ms Voss. Lat. Q. 79, f. 30*v*.

868 2. Gemelli.
Ibidem, f. 16*v*.

868 3. Gemelli e Cancro.
Madrid, Biblioteca Nacional, Cod. 19, f. 58*r*.

870 4. Toro, Cefeo e Cassiopea.
Madrid, Biblioteca Nacional, Cod. 3307, f. 57*v*.

870 5. Perseo, Lira e Cigno.
Monza, Biblioteca Capitolare, Cod. f.9.176, f. 64*v*.

872 6. Eracle e corona.
Parigi, Bibliothèque Nationale, ms lat. 5543, f. 161*r*.

872 7. Andromeda.
Ibidem, f. 163*v*.

873 8. Perseo.
Londra, The British Library, ms Harl. 2506, f. 37*r*.

p. 873 9. Acquario.
Ibidem, f. 38*v*.

875 10. Sole.
Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms Reg. 123, f. 164*r*.

875 11. Mercurio.
Ibidem, f. 171*r*.

876 12. Arato e la musa Urania.
Madrid, Biblioteca Nacional, Cod. 19, f. 55*r*.

879 13. Venere.
Parigi, Bibliothèque Nationale, ms lat. 7330, f. 54*v*.

879 14. Mercurio.
Ibidem, f. 56*r*.

880 15. I pianeti.
Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10268, f. 85*r*.

883 16. Mercurio.
Padova, Palazzo della Ragione.

883 17. Marte.
Ibidem.

883 18. Marte.
Chantilly, Musée Condé, ms 754, f. 2*v*.

884 19. Venere.
Padova, chiesa degli Eremitani, Cappella Maggiore.

886 20. Il mese di marzo con trionfo di Minerva.
Ferrara, Palazzo Schifanoia.

LIBA TAUB, Eredità e longevità degli strumenti scientifici

897 1. Frontespizio di *The Cosmographical Glasse* di William Cuningham (1559).
Cambridge, Whipple Museum of the History of Science.

899 Meridiane.
a) Londra, British Museum. *b*) Cambridge, Fitzwilliam Museum.

903 3. Παράπηγμα di Mileto.
Berlino, Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz, Antikensammlung.

905 4. Il meccanismo a ingranaggi di Antikythira.
Atene, Museo Archeologico Nazionale.

907 5. Astrolabio persiano.
Oxford, Museum of the History of Science.

908 6. Riccardo di Wallingford (c. 1292-1336) e il suo orologio.
Londra, The British Library, Cotton Nero ms D VII, f. 20.

908 7. *Astrarium* di Giovanni de' Dondi (1318-89).
Londra, Science Museum.

p. 912 8. *Volvelles* per trovare la posizione del Sole e quella di Giove, dallo *Speculum Uranicum* di Giovanni Paolo Gallucci (1593).
Cambridge, Fitzwilliam Museum.

913 9. *a*. *Equatorium* inglese (c. 1350). *b*. *Equatorium* francese (c. 1600).
a) Oxford, Merton College. (Foto per gentile concessione dei Warden and Fellows of Merton College Oxford). *b*) Liverpool, National Museums and Galleries on Merseyside. (Foto per gentile concessione del Board of Trustees of the National Museums & Galleries on Merseyside).

913 10. Manoscritto dell'*Almagesto* di Tolomeo (XIV secolo).
Londra, The British Library, Burney ms 275, f. 390*v*.

914 11. Sfera armillare (c. 1350).
Cambridge, Whipple Museum of the History of Science.

914 12. Modello dei moti di Mercurio realizzato da Girolamo della Volpaia (1582).
Chicago, Adler Planetarium.

915 13. Coppia di sfere armillari di Richard Glynne (Londra).
Cambridge, Whipple Museum of the History of Science.

918 14. Astrolabio ebraico (c. 1550).
Chicago, Adler Planetarium.

919 15. Diagramma di proiezione stereografica.

921 16. Astrolabio inglese (XIV secolo).
Cambridge, Whipple Museum of the History of Science.

925 17. Globo islamico (1659).
Ibidem.

927 18. Raffigurazione dei «regoli di Tolomeo». Da *The Cosmographical Glasse*.
Ibidem.

LUCIA FAEDO, Ricostruire l'arte greca, rappresentare il mito

1120 1. Mausoleo di Alicarnasso. Disegno attribuito ad Aristotile da Sangallo.
Firenze, Galleria degli Uffizi, Gabinetto disegni e stampe, inv. 240 A.

1123 2. Frontespizio delle *Observations scientifiques et critiques sur le génie*, di M. Lenoir (Paris 1821).

1124 3. *La Calunnia di Apelle*. Miniatura nella traduzione italiana di Bartolomeo Fonzio.
Berlino, Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz, Kupferstichkabinett, cod. 78, f. II*v*.

1125 4. Miniatura della Calunnia nel manoscritto del *Dogma moralium* di Guillaume de Chonches per il duca d'Angoulême.
New York, Collezione Wodner.

1126 5. Sandro Botticelli, *La Calunnia di Apelle*.
Firenze, Galleria degli Uffizi.

1128 6. Franciabigio, *La Calunnia di Apelle*.
Firenze, Palazzo Pitti.

p. 1130 7. *La Calunnia di Apelle*. Incisione di Gerolamo Mocetto da un disegno di Andrea Mantegna.
Londra, British Museum, Department of Print and Drawings.

1130 8. Andrea Mantegna, *La Calunnia di Apelle*. Disegno.
Ibidem.

1131 9. Baldassarre Peruzzi, *La Calunnia di Apelle*. Disegno.
Parigi, Louvre, Cabinet des Dessins.

1131 10. Denario di Adriano con la *Pudicitia*.
Londra, British Museum.

1133 *La Calunnia di Apelle*. Disegno attribuito a Pedro Machuca.
Parigi, Louvre, Cabinet des Dessins.

1134 12. Albrecht Dürer, *La Calunnia di Apelle*. Disegno.
Vienna, Albertina.

1135 13. Lorenzo Leombruno, *La Calunnia di Apelle*.
Milano, Brera.

1137 14. Federico Zuccari, *La Calunnia di Apelle*.
Hampton Court.

1140 15. *La famiglia dei Centauri di Zeusi*. Incisione di Jan Collaert su disegno di Stradano.

1142 16. Xilografia dell'edizione fiorentina del 1500 delle *Stanze per la Giostra* del Poliziano.

1144 17. Afrodite Urania.
Da A. ALCIATI, *Emblemata*, Lione 1550.

1144 18. Afrodite Urania.
Da A. ALCIATI, *Emblemata*, Augsburg 1531.

1145 19. Afrodite Urania.
Da A. ALCIATI, *Emblemata*, Parigi 1534.

1145 20. Afrodite Urania.
Da A. ALCIATI, *Emblemata*, Padova 1621.

1146 21. Atena Parthenos.
Da A. ALCIATI, *Emblemata*, Augsburg 1531.

1146 22. Atena Parthenos.
Da A. ALCIATI, *Emblemata*, Parigi 1534.

1147 23. Atena Parthenos.
Da A. ALCIATI, *Emblemata*, Lione 1550.

1149 24. Era Argiva, scultura criselefantina di Policleto descritta da Pausania, e Giunone, descritta da Marziano Capella.
Da V. CARTARI, *Le imagini de i dei degli antichi*, Venezia 1571.

1151 25. Le divinità del silenzio.
Ibidem.

JOSEPH RYKWERT, L'architetto e la colonna: il modello greco e la modernità

p. 1154 1. I cinque ordini dell'architettura.
Da SEBASTIANO SERLIO, *Trattato di architettura*, IV, Venezia 1537.

1155 2. Il Partenone colpito da una bomba dei Veneziani.
Da F. FANELLI, *Atene Attica*, Venezia 1707.

1158 3. Il santuario del Tempio di Gerusalemme secondo Ezechiele.
Da J. PRADO e J. B. VILLALPANDO, *In Ezechielem explanationes et apparatus urbis, ac Templi Hierosolymitani commentariis et imaginibus illustratus*, Roma 1596-1602, II.

1158 4. Il Tempio di Gerusalemme. Ricostruzione di John Lightfoot basata su Prado e Villalpando; incisione di Wenzel Hollar.

1160 5. Il Partenone secondo Jakob Spon.

1162 6. Il Partenone.
Da J.-D.-L. LE ROY, *Ruines des plus beaux monuments de la Grèce*, Paris 1758.

1163 7. Giambattista Piranesi, Il tempio di Nettuno a Paestum.

1164 8. Il tempio di Posidone a Paestum.

1165 9. J.-G. Soufflot, Progetto dell'Hôtel Marigny in Faubourg St-Honoré (Parigi).

1167 10. Karl Friedrich Schinkel, Altes/Neues Museum (Berlino).

1172 11. Antoni Gaudí, Ipostilo dorico nel Parco Güell (Barcellona).

1173 12. Auguste Perret, Théâtre des Champs Elysées (Parigi).

GIOVANNI MORELLI, Il «classico» in musica, dal dramma al frammento

1238 Ludwig van Beethoven, Quartetto in La minore op. 132 (1825), II tempo, *Canzona di ringraziamento offerta alla divinità da un guarito, in modo lidico*.

1244 György Kurtág, *Kafka-Fragmente* (1985-87), I.2.

CHRYSSANTHI AVLAMI, Libertà liberale contro libertà antica

1313 1. Gli eserciti contrapposti degli antichi e dei moderni.
Da F. DE CALLIÈRES, *Characters and Criticisms upon Ancient and Modern Orators, Poets, Painters, Musicians, Statuaries and other Arts and Sciences, with an Heroick Poem intitled The age of Lewis the Great (by Mr.Perrault)*, trad. ingl. di M. Bladen, London 1705.

WOLF-DIETER HEILMEYER, La Grecia in museo

1353 Riproduzione del Fanciullo orante sulla terrazza davanti alla biblioteca del castello di Sanssouci a Potsdam.
(Foto Marina Heilmeyer).

1356 2. Ricostruzione della collezione di Carl Sigmund Tux, Stoccarda (c. 1790).
(Foto Archäologisches Institut der Universität Tübingen).

p. 1359 3. Sala Rotonda del Museo Pio-Clementino in Vaticano, di Michelangelo Simonetti (1782).
(Foto Museo Pio-Clementino).

1361 4. Vista sulla Rotonda con le Vittorie e sulla Sala settentrionale con il Fanciullo orante all'Altes Museum di Karl Friedrich Schinkel a Berlino (1830).
(Foto Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin).

1361 5. Vittoria di E. Stützel (1850).
(Foto Marina Heilmeyer).

1362 6. Statue realizzate secondo modelli antichi dalla scuola di C. D. Rauch nell'emiciclo davanti al Neues Palais a Potsdam.
(Foto Marina Heilmeyer).

1366 7. La Sala degli Egineti nella Glyptothek di Leo von Klenze a Monaco (1829).
(Foto del Museo).

1368 8. La Sala di Figalia con i calchi degli Egineti al British Museum di Londra (c. 1874).
(Foto del Museo).

1369 9. Vecchia collocazione della Venere di Milo al Louvre di Parigi.
(Foto del Museo).

1371 10. Vecchia foto della sala dell'architettura ellenistica al Pergamonmuseum di A. Messel e L. Hoffmann a Berlino, con l'allestimento di Theodor Wiegand del 1930.
(Foto Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin).

1373 11. Prima esposizione dell'Ermes di Prassitele al vecchio Museo di Olimpia.
(Foto Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin).

1376 12. Esposizione di vasi originali che ricostruisce «l'immagine» di una necropoli ateniese al Museum für Kunst und Gewerbe di Amburgo (c. 1985).
(Foto del Museo).

1377 13. Collezione di antichità nell'Altes Museum di Berlino. Nuovo allestimento del 1998.
(Foto Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin).

CORNELIA ISLER-KERÉNYI, Mitologie del moderno: «apollineo» e «dionisiaco»

1401 1. Apollo del Belvedere.
Città del Vaticano, Cortile del Belvedere.

1402 2. Bacco, Sileno e Arianna. Rilievo frammentario di età augustea.
Città del Vaticano, Galleria delle statue.

Premessa

Questo volume è dedicato alla memoria di David Asheri
con gratitudine e rimpianto.

Due citazioni da Omero. La prima: Hayao Miyazaki, fra i piú grandi autori giapponesi di *manga* e *anime* (fumetti e cartoni animati), in quella che è forse la sua opera piú vasta e impegnativa (sette volumi nell'edizione italiana, 2000), racconta di un mondo post-tecnologico dove un'umanità respinta al margine dalla natura ostile e massicciamente inquinata cerca di sopravvivere, fra violenze tribali e scontri coi mostri che essa stessa ha creato. Una giovane principessa candida e non-violenta, in intima sintonia con la natura, porta il mondo alla salvazione: il suo nome (che dà il titolo alla serie) è Nausicaa. Seconda citazione: subito dopo le stragi dell'11 settembre 2001 a New York e Washington, il primo commento del mullah Muhammad Omar, capo dei *taliban* afghani, paragonava l'America a Polifemo, «un gigante accecato da un nemico a cui non sa dare un nome», da un Nessuno. L'arcinemico della cultura occidentale, l'iconofobo distruttore dei colossali Buddha di Bamiyan, si presentava dunque al mondo come un lettore dell'*Odissea*, e insieme attribuiva agli autori degli attentati l'astuzia di Odisseo.

Citazioni profondamente (in un caso: dolorosamente) sconcertanti, e per almeno due ragioni. Prima di tutto perché ci vengono da fonti inaspettate, da *fuori* quella civiltà «occidentale» che secondo la piú comune retorica ha nei Greci le sue radici comuni. Ma anche perché, prelevando dal compatto tessuto della narrazione omerica i nomi e l'*ethos* di Nausicaa, di Polifemo e di Odisseo per trapiantarli in ambiti cosí diversi e cosí lontani, esse sembrano ricalcare puntualmente la norma implicita in tanto citazionismo post-moderno, la segmentazione dell'antico in unità minime decontestualizzate e riusabili, sconnessi frammenti da rimontare ad arbitrio per innestarli altrove. Tanto piú pronti al riuso, anzi, quanto piú esso sia gratuito, senza implicare affatto quello statuto paradigmatico dell'antichità «classica» che per secoli ne ha assicurato nella tradizione europea la conoscenza e lo studio.

Ma è davvero cosí? Omero è davvero piú «nostro» che dei Giapponesi o dei musulmani? Non dovremo sbalordire, piuttosto, per quanto

quelle citazioni che vengono da cosí lontano sanno essere intense, appropriate, efficaci? O forse citazioni come queste (e sarebbe facile allungarne la lista) appartengono ormai a un assai piú vasto orizzonte «globale», nel quale l'antichità greca debba avere un suo piccolo posto in mezzo a tante altre antichità, indiane cinesi maya, tutte egualmente legittimate come altrettanti, equivalenti serbatoi di nomi, aneddoti, «storie», citazioni, curiosità? Tutte con la loro sempre piú piccola pattuglia di specialisti, nessuna veramente «patrimonio comune» di una futura civiltà essenzialmente tecnologica, per la quale il remoto passato sia sostanzialmente consegnato all'oblio? O (che è lo stesso) sia ridotto a un retroterra nebbioso e indistinto, conservando semmai solo una qualche funzione ornamentale?

Da domande come queste – lo si può leggere nell'introduzione al primo volume, *Noi e i Greci* – è nata quest'opera sulla storia, l'arte e la cultura degli antichi Greci. Da quell'anno (1996), tali domande sono diventate ancora piú urgenti, e proprio perché, paradossalmente, quanto meno si sa (o si è disposti a imparare) dell'antichità greca, tanto piú sembra consolidarsi nel nostro paesaggio culturale l'immagine dei Greci come la radice ultima e unica di tutta la civiltà «occidentale». Tale immagine, potentemente operativa proprio perché data per scontata, resiste, e anzi si consolida, proprio mentre sempre piú marcato si va facendo, e proprio in «Occidente», il distacco dal mondo greco della cultura piú generalmente condivisa e dei piú diffusi percorsi educativi. Meno sappiamo il greco, piú parliamo dei Greci. Quanto piú filosofi e saggisti perdono la capacità di controllare criticamente in prima persona lo spessore e il senso originario dei testi della cultura greca, tanto piú accanitamente vi cercano una vaga e incontrollata «ispirazione». Che in tal modo si pretenda di mascherare dietro la selva delle citazioni la sostanziale scelta di ignorare la grecità, è in fondo solo un male minore. Piú grave e insidioso è un altro aspetto di questo processo (davvero inarrestabile?): quanto piú generici e meno colti sono questi esercizi, tanto piú essi rischiano di innalzare la cultura greca sopra un piedistallo irraggiungibile, estirpandola dalla storia per proiettarla su un piano che si pretende «universale», ma in realtà facendone arma e bandiera di una civiltà «occidentale» che possa poi rivendicare piú o meno copertamente la propria superiorità. Perché una risposta possibile alle ansie della globalizzazione culturale, al panico della perdita della propria identità (per omologazione e assorbimento in una qualche «globalità») è la rivendicazione di identità locali «forti», in grado di competere con quella temuta e mal definita globalità. La «civiltà occidentale» è certamente una di queste (tanto piú forte perché trans-nazionale), e il rischio di farvi appello

senza specificarne coordinate e implicazioni si fa maggiore in tempi (come il nostro) di minacciati scontri fra tradizioni culturali spesso presentate come «naturalmente» e «fatalmente» opposte fra loro: per esempio, Oriente e Occidente; cristianesimo e islamismo.

Definire criticamente la natura e i limiti del patrimonio culturale della grecità è dunque tanto piú importante in vista degli usi *impropri* che possono esser fatti di quella «civiltà occidentale» che nella grecità avrebbe le sue radici. Ma al patrimonio culturale che ci viene dai Greci antichi possiamo guardare - abbiamo cercato di farlo in quest'opera - con occhi diversi, con uno sguardo piú mirato all'oggi, o al domani[1]. A una Grecia «rotondamente» classica, perfetta e senza incertezze, possiamo provare a sostituire, con gli strumenti della comparazione e dell'antropologia storica, una grecità piú vera, una cultura non solo impegnata a costruire la propria unitarietà e «classicità», ma anzi estremamente variegata al suo interno, sempre aperta allo scambio con altre culture: poiché, come disse un sacerdote egizio parlando con Solone, «un Greco vecchio non esiste; voi Greci siete sempre fanciulli» (lo racconta Platone nel *Timeo*). Perciò abbiamo cercato di bilanciare l'altissimo grado di *autocoscienza* manifestato dai Greci e la grande *forza di espansione* manifestata dalla loro cultura con la *comparazione* con altre civiltà (come quelle del Vicino Oriente) a cui quella greca fu debitrice e con la *differenziazione regionale* all'interno della stessa grecità.

È su questo sfondo che la conoscenza della cultura greca può avere oggi una funzione vitale, in almeno due sensi. Prima di tutto, se rinunciamo a quella artificiosa e morente «classicità», possiamo imparare a riconoscere la grecità come *estranea* e *familiare* al tempo stesso. Provare a riconoscere come radicalmente *estraneo* (anche perché spesso di origine non-greca) anche ciò che in essa ci appare piú *familiare* può rivelarsi straordinariamente fecondo: perché proprio quell'intima mescolanza di estraneo e familiare dischiude una visione della grecità non come serbatoio di immobili archetipi, ma come laboratorio di *potenzialità*, talvolta mai esplorate fino in fondo; spesso condivise con altre culture. Perciò nei volumi già pubblicati abbiamo insistito non solo sulle linee tradizionali che (spesso lungo il filo dell'*exemplum*) legano ai Greci le culture successive fino alla nostra, ma specialmente sulla *diversità* della civiltà greca, sulla sua *alterità* rispetto alla nostra, su quanto sia diversa la *loro* dalla nostra libertà, la *loro* dalla nostra democrazia, la *loro* dalla nostra uguaglianza. Questo e non altro era il senso del titolo, *Noi e i Gre-*

[1] Qui e nelle poche frasi che seguono riprendo alcuni punti già sviluppati nell'*Introduzione* al primo volume.

ci, del primo volume di quest'opera: suggerire che, proprio in grazia di questo singolare e forse unico equilibrio fra identità e alterità, quella dei Greci può diventare storia, per eccellenza, dell'«altro» da noi, ma anche stimolo a ripensare nella prospettiva del futuro la *nostra* identità.

Non meno importante è un altro punto: non solo nelle sue origini, ma anche nella sua trasmissione, dall'antichità fino a noi, la cultura greca si è mescolata ad altre culture, ne è stata fecondata e le ha fecondate; poiché ogni scambio è fatto di dare e avere. A un estremo, Omero che a volte, è stato scritto, «sembra tradurre dall'accadico» o Esiodo che riprende miti cosmogonici degli Ittiti; all'altro estremo, il gran califfo al-Ma'mūn (IX secolo), che dopo aver visto in sogno Aristotele manda messi a Bisanzio, e ne ottiene, per farli tradurre in arabo, «preziosi libri in greco di filosofia, geometria, musica, aritmetica e medicina». Questo terzo volume, *I Greci oltre la Grecia*, intende tracciare (per la prima volta con tanta ampiezza, e all'interno di un'opera sulla civiltà greca) una mappa, certo ancora incompleta, di questa ricchissima trama di rapporti e di scambi. Gli autori dei saggi che lo compongono hanno cercato di descrivere i meccanismi e le strade dei contatti e degli scambi fra Greci e non-Greci sia nell'evo antico, nelle regioni al di fuori dell'ambito propriamente ellenico (*Gli «altri» e i Greci: scambi e frontiere*); sia in età piú tarde, riflettendo sui destini della civiltà greca nelle culture che si confrontarono con essa tramandandone temi e problemi, traducendone testi, proseguendone e trasformandone modelli (*Continuità e riusi*); sia, infine, nelle *Riappropriazioni e riattualizzazioni*, che hanno determinato le modalità con cui la Grecia è stata, ed è, pensata dai moderni. Quest'ultimo gruppo di saggi da un lato si pone in sequenza assai stretta coi precedenti, dall'altro rimanda a quel *Noi e i Greci* del volume primo: perché solo dalle coordinate tracciate nel primo e nel terzo volume prende senso il secondo (*Una storia greca*), che nei suoi tre tomi ripercorre storicamente la civiltà greca, dalla *Formazione* arcaica (II/1), alla *Definizione* fra VI e IV secolo a. C. (II/2), alle molteplici *Trasformazioni* della grecità nell'ellenismo e nella prima età imperiale romana (II/3).

Nella prima delle tre parti del volume il lettore incontrerà i sovrani dei Traci che adottano come proprio il dio greco Ermete, ma anche una dea tracia, Bendis, «importata» nell'Atene del V secolo; leggerà che il cosiddetto Monumento delle Nereidi di Xanto, celebre ornamento del British Museum, è in realtà il monumento delle *Eliyana*, antiche divinità licie delle sorgenti; che anche con «l'eterno nemico», i Persiani, i Greci non ebbero solo guerre, ma intensi scambi culturali. Ascolteremo un attore di Aristofane parlare in teatro una lingua iranica, vedremo

scultori greci all'opera nella costruzione del palazzo di Dario I a Susa; vedremo i Greci fondersi con gli Indiani sull'onda della grande spedizione di Alessandro: è da questa cultura indo-greca che viene lo splendido busto in terrasecca del dio indiano Vajrapāṇi (arte del Gandhāra, II-III secolo d. C.) che è in copertina, e che ci appare identico al greco Eracle. Seguiremo i Greci nei loro viaggi dalla penisola iberica a quella arabica, nei loro contatti coi Celti e con gli Etiopi; vedremo anche l'identità ebraica trasformarsi impregnandosi di cultura greca, la Bibbia recata in greco dai Settanta e Mosè recitare in una tragedia «alla greca» sull'*Esodo*, scritta da un Ezechiele. Incontreremo fra Egizi, Siri, Fenici, Punici un Mediterraneo percorso dai fermenti di una cultura cosmopolita.

Nella seconda parte alcuni saggi evocheranno temi di straordinaria vastità: il greco come lingua dell'impero romano d'Oriente (di quelli che noi chiamiamo Bizantini, e che sempre chiamarono se stessi Ῥωμαῖοι, Romani), ma anche come lingua veicolare del cristianesimo; il ruolo della cultura e dell'arte greca in quel mondo «bizantino». Vedremo rabbini medievali trarre dalla «sapienza straniera» dei Greci i metodi della dimostrazione e i detti dei filosofi, e incontreremo testi teologici giudaici scritti in arabo e ricchi di citazioni da autori greci (ma in traduzione araba). Un posto tutto speciale avranno gli Arabi, grandi mediatori della cultura greca fra antichità e Medioevo: vedremo cosí come Baghdad piú di Bisanzio abbia diffuso, anche in un'intensa attività di traduzione, ricreazione e commento, i testi dei Greci antichi; come dopo l'estinzione della filosofia greca la discussione filosofica sia continuata, spesso sugli stessi temi, in lingua araba; come la disputa fra seguaci di Aristotele e seguaci di Galeno sulle funzioni biologiche sia stata rilanciata nel pensiero religioso islamico, e come in questa discussione i testi dei Greci si siano intrecciati col Corano e il *Hadith* (detti e fatti di Maometto). Leggeremo di astrolabi, goniometri, ingranaggi introdotti dai Greci e rimasti a lungo nella pratica scientifica; vedremo il *Romanzo di Alessandro* e le sue illustrazioni diffondersi dalla Persia alla Francia, e non solo l'astronomia ma anche la mitologia greca popolare il cielo medievale (anche qui con l'indispensabile mediazione araba); vedremo traduzioni dal greco in armeno, copto, etiopico, siriaco, aramaico, latino, georgiano.

La terza parte, infine, farà intravedere altre strade, ancor piú ricche e complesse: quelle delle riscoperte della cultura greca, dallo studio della lingua alla trasmissione dei testi, al riuso degli ordini architettonici o di forme musicali (il «dramma in musica», che conduce dalla tragedia greca all'opera italiana), fino a quando lo studio del greco verrà facen-

dosi, nel XIX secolo, asse portante dell'educazione delle élite europee. Vedremo infine (anche qui per assaggi che rimandano a un ben piú vasto ventaglio tematico) i Greci «riattualizzati» quando la libertà dei moderni viene ridefinita per rapporto a quella degli antichi, o quando l'arte greca diventa elemento essenziale nella costruzione dei musei delle capitali d'Europa. Vedremo germinare dalla cultura greca categorie interamente moderne come «apollineo» e «dionisiaco», potremo riflettere sui meccanismi della comparazione mentre leggeremo le pagine sulle affinità e differenze fra i Greci e i «selvaggi», o quelle che confrontano lo sviluppo della scienza in Grecia e nella Cina antica. Ci domanderemo infine (anche riflettendo sulla *Black Athena* che ha fatto irruzione sulla scena culturale americana nel 1987) quali Greci vogliamo ricordare, quali dobbiamo dimenticare; quanto sia necessario che gli studiosi di antichità rinuncino per sempre alla passiva reverenza di fronte a una cristallina e immutabile «classicità».

C'è un motto delfico, «Conosci te stesso», che si trova scritto innumerevoli volte in innumerevoli luoghi: dalla città indo-greca di Ai Khānum (Afghanistan) al monastero benedettino di Corvey in Germania (XII secolo: e anche qui in lingua greca). La cultura europea è tanto profondamente intrisa di quella greca che non possiamo conoscere noi stessi se non riflettiamo sui Greci: ma la fitta trama di scambi e rapporti che questo volume intende presentare ci insegna che i Greci che possono aiutarci non solo a intendere il passato, ma a costruire il futuro, non sono i portatori (fittizi) di un'astratta, isolazionistica, eurocentrica «classicità», ma quelli (veri) che emergono da questa loro storia tanto piú complicata, tanto piú interessante. Una storia che invita a imparare dagli «altri» da noi (nel tempo e nello spazio) almeno quanto i Greci stessi seppero imparare dalle altre culture. Che invita a imparare dai Greci a ripercorrere, con quella loro curiosità da «eterni fanciulli», la spola vitale fra identità e alterità.

SALVATORE SETTIS

Elenco delle abbreviazioni

ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Berlin - New York 1972 sgg.
CAH	*Cambridge Ancient History*, Cambridge 1923 sgg.
CGL	*Corpus glossariorum Latinorum*, a cura di G. Goetz, 7 voll., Leipzig 1888-1923.
CHI	*The Cambridge History of Iran*, 7 voll., Cambridge 1968-91
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain 1950 sgg.
CPJ	*Corpus Papyrorum Judaicarum*, a cura di V. Tcherikover, A. Fuks, M. Stern e D. M. Lewis, 3 voll., Jerusalem - Cambridge Mass. 1957-64
DK	H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin-Zürich, I, $1951^{6} = 1972^{16}$; II, $1952^{6} = 1972^{16}$; III, $1952^{6} = 1973^{14}$
DNP	*Der Neue Pauly. Encyclopädie der Antike*, a cura di H. Cancik e H. Schneider, Stuttgart 1996 sgg.
EAA	*Enciclopedia dell'arte antica*, Roma 1958 sgg.
EIr	*Encyclopaedia Iranica*, London - New York 1982 sgg.
FGrHist	*Die Fragmente der griechischen Historiker*, a cura di F. Jacoby, I-II, Berlin 1923 sgg.; III, Leiden 1954 sgg.
LIMC	*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München 1981 sgg.
MGH	*Monumenta Germaniae Historica inde ab anno Christi quingentesimo usque ad annum millesimum et quingentesimum auspiciis Societatis aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi*, Berlin 1877 sgg.
OGIS	*Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, 2 voll., Leipzig 1903-905
OMS	L. ROBERT, *Opera Minora Selecta*, 7 voll., Amsterdam 1969-90
PCair	papiri del Cairo citati da *Greek Papyri. Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, X, nn. 10001-10869, a cura di B. P. Grenfell e A. S. Hunt, Oxford 1903
PG	J.-P. MIGNE, *Patrologia graeca*, Paris 1857-66
PL	J.-P. MIGNE, *Patrologia latina*, Paris 1844-64
PLond.	*Greek Papyri in the British Museum*, 7 voll., London 1893-1974
PParis	*Notices et textes des papyrus du Musée du Louvre*, Paris 1865
PRain.	*Mitteilungen Papyrus Erzherzog Rainer*, a cura di K. Wessely, Wien 1892

PSI — *Papiri greci e latini*, Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto, Firenze 1912 sgg.

PVindob. — vedi *PRain.*

RAC — *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950 sgg.

RE — PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1893 sgg.

SEG — *Supplementum Epigraphicum Graecum*, I-XXV, Leiden 1923-71; XXVI-XXVII, Alphen a. d. Rijn 1979-80; XXVIII sgg., Amsterdam 1982 sgg.

SIG^3 — *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 4 voll., Leipzig 1915-24^3

I Greci oltre la Grecia

Gli «altri» e i Greci: scambi e frontiere

DAVID BRAUND

L'impatto sui Greci di Traci e Sciti: immagini di sfarzo e austerità

L'intento di questo saggio non è uno studio d'insieme di Traci e Sciti, della loro storia, archeologia e cultura; bensí dell'impatto che ebbero sul mondo greco. Disponiamo già di tali studi d'insieme[1], i quali, al pari di altra abbondante bibliografia, sono soliti analizzare le interazioni tra Greci e non Greci ricorrendo al concetto di ellenizzazione[2]. Qui, invece, lo scopo primario è opposto: valutare l'impatto di Traci e Sciti, rispettivamente, sulla cultura ellenica, in modo particolare, seppure non esclusivo, nel periodo classico. In proposito, l'archeologia delle zone interessate ci informa meno delle fonti letterarie provenienti dal mondo greco in senso stretto[3]. Occorrerà tuttavia operare delle distinzioni in seno ai Greci a seconda delle zone. Per fare un esempio: i Greci insediati nella zona del Mar Nero avevano una visione di Sciti e Traci non certo coincidente con quella degli altri Greci, come conferma del resto Erodoto[4]. Per quanto possibile, tuttavia, si prenderà qui in considerazione la cultura ellenica nel suo insieme e, in particolare, quella del mondo egeo: ovvero la Grecia continentale, le isole, la Ionia e dintorni, benché anche qui siano necessarie alcune distinzioni.

[1] Sui Traci cfr. R. F. HODDINOTT, *The Thracians*, London 1981; A. FOL e I. MARAZOV, *Thrace and the Thracians*, London 1977; Z. H. ARCHIBALD, *Thracians and Scythians*, in *CAH*², VI (1994), pp. 444-75; ID., *The Odrysian Kingdom of Thrace*, Oxford 1998. Sugli Sciti cfr., tra gli altri, K. MARCHENKO e YU. VINOGRADOV, *The Scythian period in the northern Black Sea region*, in «Antiquity», LXIII (1989), pp. 803-13; R. ROLLE, *The World of the Scythians*, London 1989; B. N. GRAKOV, *Skify*, Moskva 1971. L'ormai classico D. M. PIPPIDI, *I Greci nel basso Danubio*, Milano 1971, conserva la sua validità per quanto riguarda il punto di contatto tra Sciti e mondo greco costituito dal Danubio.

[2] Eccezione degna di nota a questa tendenza è M. A. LEVI, *I nomadi alla frontiera*, Roma 1989, in particolare pp. 108-37.

[3] B. BAEBLER, *Fleissige Thrakerinnen und wehrhafter Skythen: Nichtgriechen im klassischen Athen und ihre archaeologische Hinterlassenschaft*, Stuttgart 1998, per un'ottima analisi del materiale archeologico che testimonia l'impatto di Traci e Sciti su Atene.

[4] ERODOTO, 4.10.

1. *Fonti e concezioni.*

Le *Storie* di Erodoto orientano le concezioni moderne di Sciti e Traci. Ovviamente, il concreto materiale archeologico, in particolare quello proveniente da Bulgaria e Ucraina, fornisce informazioni di tipo diverso, e spesso anche piú dettagliate, di quelle fornite dallo studio d'insieme di Erodoto. Ne deriva che l'archeologia integra e insieme contraddice molte affermazioni delle *Storie*. Oltre l'opera di Erodoto, esistono numerose narrazioni scritte su Sciti e Traci, fornite in testi assai disparati quali le commedie di Aristofane, il racconto contenuto nel finale dell'*Anabasi* di Senofonte, le piú tarde descrizioni geografiche di Strabone, per citarne soltanto alcune. Ciò nondimeno, in materia, è Erodoto l'autore di riferimento. E non soltanto per l'ampiezza della sua narrazione relativa a Traci e, soprattutto, Sciti; ma anche perché la sua opera si colloca in una fase iniziale della tradizione letteraria, tanto da condizionare lavori e prospettive degli archeologi contemporanei, che hanno regolarmente condotto i loro scavi tenendo le *Storie* a portata di mano.

Di conseguenza, esaminare le prospettive indicate da Erodoto è di fondamentale importanza per la comprensione di Sciti e Traci. L'interesse primario delle *Storie* è indagare le interazioni tra i diversi popoli e le rispettive culture, con particolare riguardo alle reciproche incomprensioni[5] Per esempio, la campagna di Dario in Tracia e in Scizia non costituisce solamente una tappa della narrazione erodotea volta a ricostruire l'invasione persiana della Grecia, ma fornisce anche l'opportunità di esplorare interazioni e differenze culturali presenti nell'area. S'intende che la campagna di Dario nel Nord anticipa l'invasione persiana della Grecia, in linea generale e, in certa misura, nei particolari; è del resto ampiamente riconosciuto che le narrazioni erodotee relative alle culture non greche affrontano una serie di argomenti che riguardano direttamente i lettori greci[6]. Infine, Erodoto fornisce un'osservazione diretta: ha visitato la zona e ha avuto modo di colloquiare con gli Sciti, compresi esponenti dell'élite[7].

Sebbene Erodoto si collochi assai precocemente nella tradizione let-

[5] D. BRAUND *Herodotus on the problematics of reciprocity*, in C. GILL, N. POSTLETHWAITE e R. SEAFORD (a cura di), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford 1998, pp. 159-80; cfr. ERODOTO, *Le Storie*, IV, a cura di A. Corcella, Firenze 1993, per lo splendido commento al Libro IV.

[6] P. PAYEN, *Les îles nomades: conquérir et résister dans l'Enquête d'Herodote*, Paris 1997.

[7] W. K. PRITCHETT, *The Liar School of Herodotus*, Amsterdam 1993, ha dimostrato l'inconsistenza della tesi, in passato piuttosto diffusa, secondo cui Erodoto non si sarebbe mai recato sul Mar Nero.

teraria, è pur vero che la sua è un'epoca tarda nella vicenda storica del contatto tra Greci, Sciti e Traci. All'epoca in cui Erodoto portò a conclusione le *Storie* (426 a. C.), i Greci avevano da secoli una conoscenza di Traci e Sciti, come testimoniano i poemi omerici. Il mito degli Argonauti, evidentemente ben consolidato già prima di Omero, presuppone un notevole interesse da parte greca per l'area del Mar Nero, al di là della precisione geografica e storica della sua collocazione preomerica[8]. Gli insediamenti greci nelle zone costiere di Tracia e Scizia si spiegano in quanto ulteriori manifestazioni di questo lungo processo di interazione. Nello stesso tempo occorre sottolineare che tali insediamenti furono possibili unicamente in un contesto caratterizzato da un avvicinamento di qualche tipo tra coloni Greci e popolazioni locali. Avvicinamento che potrebbe aver comportato persino un incoraggiamento all'insediamento e una convivenza pacifica prolungata, senza peraltro escludere conflitti con una parte almeno della popolazione locale. Ed è, del resto, nel contesto di questa lunga storia di reciproca considerazione, contatto ed esperienza che Erodoto compone le sue *Storie*. Talvolta Erodoto mostra esplicitamente il suo disaccordo con narrazioni storiche precedenti e con certe opinioni correnti: come vedremo, la sua opera è percorsa da una vena decisamente polemica[9]. E un elemento basilare di questa polemica, che emerge in particolar modo nella trattazione della Scizia, è l'insistenza sulla necessità di distinguere tra le varie popolazioni della zona, in modo da andare oltre le vaghe generalizzazioni contenute in etnonimi quali «Traci» e «Sciti».

2. *I Traci.*

In Omero, i Traci sono parte integrante del conflitto tra Achei e Troiani, seppur schierati a fianco di questi ultimi[10]. Assai meno chiara ne è la presunta collocazione geografica. La difficoltà maggiore ai fini della comprensione della Tracia antica è che si tratta di un'entità geografica con almeno quattro zone di contatto col mondo greco: la costa egea e l'immediato retroterra; la costa del Mar Nero; la costa che dall'Egeo si estende verso nord-est oltre Bisanzio fino al Mar Nero; le marche occidentali al confine con la Macedonia. Di conseguenza, la Tra-

[8] Sulle versioni piú antiche del mito degli Argonauti e sul loro contesto storico nel bacino del Mar Nero cfr. D. BRAUND, *Georgia in Antiquity*, Oxford 1994.

[9] R. THOMAS, *Herodotus in Context*, Cambridge 2000.

[10] ARCHIBALD, *The Odrysian Kingdom* cit., p. 94, riporta i passi.

cia offriva numerose facce ai Greci e subí influenze provenienti da fronti diversi. Si può dire che fu la sua estensione a destare impressione.

> La popolazione dei Traci è la piú grande, dopo gli Indiani, fra tutti gli uomini. Se fosse comandata da uno solo o pensasse allo stesso modo, sarebbe invincibile e, a mio giudizio, di gran lunga la piú potente fra tutte le popolazioni. Ma proprio questo è per essi impossibile, ed è difficile che diventino mai una cosa sola; sono deboli per questa ragione. Hanno molti nomi, secondo la regione di ciascuno, ma tutti hanno in tutto le stesse usanze[11].

Secondo questa visione, la Tracia ha una popolazione corrispondente alla sua enorme estensione, ma è priva di quell'organizzazione che le consentirebbe di sfruttare il suo enorme potenziale militare di grande potenza. Questa visione è particolarmente interessante perché Erodoto la esprime pur essendo a conoscenza di quanto realizzato da Sitalce presso gli Odrisi, cui accenna in alcuni passi[12]. Nonostante Sitalce, la Tracia continuava però a comprendere una pluralità di popolazioni tracie distinte[13] L'incapacità di organizzarsi e di «pensare allo stesso modo», per non parlare di quella di unificarsi, era prontamente interpretata quale contrassegno di primitivismo, e addirittura di stupidità e ignoranza, da parte dei Greci, che tendevano a considerare le popolazioni barbare del Settentrione scarsamente civilizzate, mentre l'incapacità a unificarsi era considerata indice di scarso sviluppo[14]. Inoltre, il basso livello di civiltà era a sua volta prontamente interpretato come carenza di razionalità, cui si associava la tendenza all'eccesso nello sfarzo, nella rapacità, nella selvatichezza. Gli stereotipi attraverso cui i Greci, e forse in particolare gli Ateniesi, guardavano i Traci comprendevano tutti questi concetti negativi. Persino Erodoto, che si vuole peraltro particolarmente comprensivo nei confronti dei barbari, sottolinea l'ignoranza delle popolazioni originarie del bacino del Mar Nero, e se fa una qualche eccezione per gli Sciti, questa non vale certo per i Traci[15]

La descrizione dei costumi dei Traci fornita da Erodoto[16] diventa pertanto l'elenco di pratiche sociali che, nel migliore dei casi, possono

[11] ERODOTO, 5.3; seguono l'elencazione di alcune eccezioni (cfr. ERODOTO, *Le Storie*, V, a cura di G. Nenci, Firenze 1994, pp. 157-58).

[12] ERODOTO, 4.80, 7.137.

[13] Nenci (ERODOTO, *Le Storie*, V cit., p. 158) ricorda che il solo Erodoto cita il nome di ventitre tribú tracie, cui vanno aggiunte le undici citate nei frammenti di Ecateo e le cinque citate da Tucidide.

[14] Per esempio, TUCIDIDE, 1.3, sulla Grecia stessa. Ovviamente, un Greco dotato di maggiore spirito critico avrebbe riconosciuto che anche i Greci continuavano a soffrire le conseguenze della difficoltà di cooperare tra loro.

[15] ERODOTO, 4.46.

[16] *Ibid.*, 5.6.

apparire primitive agli occhi dei suoi lettori greci. In primo luogo, i Traci vendono i figli perché siano portati all'estero; poi consentono alle loro figlie di unirsi liberamente con gli uomini. Acquistano le mogli a caro prezzo e, a differenza delle figlie, le tengono sotto stretta sorveglianza. I tatuaggi sono segno di nobiltà, mentre chi ne è privo è di umili origini. Giudicano molto positivamente chi non lavora e ritengono un disonore lavorare la terra; tengono invece nella massima considerazione l'esercizio delle armi e della pirateria. Le uniche divinità che venerano sono Ares, Dioniso e Artemide; ma i loro sovrani, a differenza del resto della popolazione, venerano, tra gli dèi, soprattutto Ermes, giurano soltanto nel suo nome e se ne proclamano discendenti. Per quanto riguarda gli usi funerari delle élite tracie, espongono per tre giorni la salma e, dopo un momento di lutto iniziale, banchettano avendo sgozzato ogni tipo di animali; infine provvedono all'inumazione, preceduta o meno da cremazione. Eretto un tumulo sul luogo della sepoltura, si svolgono una serie di gare e si conferiscono i massimi premi ai vincitori delle tenzoni individuali.

La vendita dei figli, il disinteresse per la verginità delle figlie e la compravendita delle mogli fanno pensare ai lettori greci che i valori familiari dei Traci si contrappongano sostanzialmente ai propri, assunti quali metro di valutazione[17] Seute II offrí a Senofonte una somma assai elevata per acquistarne la figlia, come ci racconta lo stesso Senofonte a conferma delle affermazioni di Erodoto[18]. Inoltre, nella società greca, il tatuaggio non era segno di nobiltà bensí di schiavitú, il che ribadisce un'altra contrapposizione in termini di valore. Almeno in linea di principio, i Greci valutavano positivamente il lavoro dei campi, e non vedevano certo di buon occhio l'ozio, a differenza dei Traci descritti da Erodoto. Dal canto suo, Tucidide indica chiaramente nello stile di vita basato sulla pirateria una caratteristica degli stadi primitivi del processo di civilizzazione; caratteristica ancora reperibile ai margini del mondo greco e tra i barbari (in questo caso i Traci), ma ormai abbandonata da tempo nei principali stati greci[19] Inoltre, le tenzoni gladiatorie potevano al massimo rientrare nel cerimoniale delle sepolture omeriche[20], ma non erano certo una pratica accettabile, per esempio, nell'Atene contemporanea.

[17] I. VENEDIKOV, *La condition de la femme en Grèce antique*, in A. FOL (a cura di), *Thracia IV*, Serdica 1977, pp. 165-75; ERODOTO, *Le Storie*, V cit., pp. 161-62.

[18] SENOFONTE, *Anabasi*, 7.2.38; cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1268b, sul carattere di primitività che questa pratica aveva assunto agli occhi dei Greci.

[19] TUCIDIDE, 1.5-6.

[20] Il funerale di Patroclo in *Iliade* 23, la cerimonia che piú si avvicina, è un caso estremo ed eccezionale nel cui ambito, peraltro, non si svolgono tenzoni gladiatorie.

Secondo il racconto di Erodoto, la religione tracia non si contrappone altrettanto radicalmente a quella greca. Va tuttavia sottolineato che i Traci accolsero solo parte del pantheon greco: non figurano infatti Zeus, Era, Posidone e neppure Apollo, tra gli altri. Tale mancata accettazione è in qualche modo una sottolineatura di Erodoto, che, in questo passo, non accenna alle divinità tracie prive di un equivalente greco ben definito, benché ne faccia menzione in altre parti delle *Storie*[21]. Senza considerare che la preferenza per Ares e Artemide mostrata dai Traci è in sintonia col loro stile di vita guerriero. Artemide potrebbe essere identificata con la tracia Bendis[22]; Ares lo si potrebbe immaginare nato in Tracia[23], dove avrebbe trascorso molto tempo[24] e addirittura generato Tereo[25] In certa misura Dioniso ingentilisce il quadro apportando forse un elemento di civiltà, seppure nei suoi aspetti piú sfrenati. Secondo la tradizione greca, il dio sembra saldamente stabilito nella zona, dato che il Dioniso tracio risale perlomeno ai tempi di Omero[26]. Come vedremo, in Scizia Dioniso fu un elemento di contrasto; in Tracia il suo culto avrebbe invece creato dei legami tra Greci e Traci, sull'onda di un'influenza diffusasi perlopiú dalla Tracia verso la Grecia, e non viceversa, secondo quanto riconosciuto dagli stessi Greci. In particolare, Erodoto registra l'esistenza di un culto profetico di Dioniso nelle montagne della Tracia presso i Satri, gli unici Traci ad aver conservato la libertà sino alla sua epoca:

> I Satri, a quanto ne sappiamo, finora non sono mai stati soggetti a nessuno, ma fino ai miei tempi continuano a essere gli unici liberi fra i Traci: abitano infatti alte montagne, coperte di alberi di ogni genere e di neve, e sono assai valorosi in guerra. Sono loro che possiedono l'oracolo di Dioniso: questo oracolo si trova sui monti piú alti; fra i Satri sono i Bessi a esercitare le funzioni di profeta, ma l'indovino che pronuncia i responsi è una donna proprio come a Delfi, e in modo niente affatto piú complicato[27]

[21] ERODOTO, 4.94 su Salmoside, 9.119 su Plistoro. I. CHIRASSI-COLOMBO, *The role of Thrace in Greek religion*, in A. FOL (a cura di), *Thracia II*, Serdica 1974, p. 75, indica altre divinità che potrebbero rientrare in una considerazione piú esaustiva della religione tracia. Sofocle, se non altro, ritiene che Elios sia importante presso i Traci (fr. 582 Lloyd-Jones), mentre nel IV secolo Apollo viene indicato quale antenato del regno odrisio: cfr. ERODOTO, *Le Storie*, V cit., p. 162. Cfr. inoltre Z. H. ARCHIBALD, *Thracian cult from practice to belief*, in G. R. TSETSKHLADZE (a cura di), *Ancient Greeks, West and East*, Leiden 1999, pp. 427-61.

[22] Z. GOCHEVA, *Le culte de la déesse Thrace Bendis à Athènes*, in FOL (a cura di), *Thracia II* cit., pp. 81-86. Su Bendis cfr. piú avanti.

[23] In epoca posteriore, tra gli altri, OVIDIO, *Fasti*, 5.257-58, con P. OVIDIUS NASO, *Die Fasten*, II. *Kommentar*, a cura di F. Boemer, Heidelberg 1958, p. 308.

[24] Tra gli altri, *Iliade*, 13.301; SOFOCLE, *Antigone*, 970; VIRGILIO, *Aeneis*, 3.35.

[25] W. M. CALDER, *Sophocles, Tereus: a Thracian tragedy*, in FOL (a cura di), *Thracia II* cit., pp. 87-91; H. LLOYD-JONES, *Sophocles: fragments*, Cambridge Mass. 1996, pp. 290-301.

[26] *Iliade*, 6.130 sgg., con B. ISAAC, *The Greek Settlements in Thrace until the Macedonian Conquest*, Leiden 1986, pp. 82-84.

[27] ERODOTO, 7.111.1-2 (trad. di F. Bevilacqua).

Erodoto aggiunge che i Satri, in particolare, sfruttano le miniere d'oro e d'argento del Pangeo[28]; notazione che, oltre a localizzarli con maggior precisione, fornisce un'ulteriore motivazione della loro indipendenza, ossia la ricchezza, e sottolinea l'esigenza, da parte di chi entra in contatto con loro, compresi i Greci, di istituire relazioni collaborative. Tucidide, per esempio, afferma di aver posseduto delle miniere d'oro derivandone una certa influenza presso le élite della zona sino ad Anfipoli; è pertanto probabile che intrattenesse buoni rapporti con i Traci del luogo, forse proprio i Satri; anche perché, per lo sfruttamento delle miniere, necessitava di manodopera tracia[29]

Del massimo interesse è, in ogni caso, lo stretto rapporto tra sovrani traci ed Ermes. Il semplice fatto che avessero un dio particolare, distinto da quelli dei loro popoli, indica che la monarchia istituiva una distanza sostanziale tra sovrano e sudditi. La pretesa dei monarchi di discendere da Ermes fa pensare all'accettazione dell'influenza greca, o se non altro a una certa «sensibilità» verso di essa. Erodoto è piuttosto incline al sincretismo, sicché dobbiamo essere cauti nel ritenere che, agli occhi dei Traci, si trattasse veramente di Ermes. Non v'è dubbio che in questo caso Ermes fosse il corrispettivo di una divinità tracia; ma siamo abbastanza informati sull'assorbimento della cultura greca da parte dei Traci all'epoca di Erodoto da ritenere assai probabile che i loro sovrani accettassero questa assimilazione, e addirittura se ne servissero per trattare con i Greci; elemento che troverebbe conferma nella presenza del caduceo nell'antica coniazione tracia[30]. Dopo tutto, Ermes era la divinità principale nella vicina città greca di Eno, e ricorreva nelle sue coniazioni[31]. Abdera, analogamente, aveva un fondatore eponimo figlio di Ermes, secondo quanto afferma Ellanico nel v secolo a. C., sicché questa comune discendenza da Ermes si prestava a istituire un legame tra i sovrani traci e la città. Di conseguenza, attribuire ad Abdero un'ascendenza diversa significava precludere questa opportunità: in epoca di conflitto tra Abdera e Traci, Pindaro attribuisce la paternità di Abdero a Posidone, col quale, come abbiamo visto, i Traci non avevano alcun legame tradizionale[32]. Nello stesso tempo, Ermes era un antenato ambi-

[28] *Ibid.*, 7.112.

[29] ISAAC, *The Greek Settlements* cit., pp. 31-34, con ottime osservazioni sulla cooperazione tra Ateniesi e Traci del luogo; ARCHIBALD, *The Odrysian Kingdom* cit., p. 113, è significativamente cauto sulla precisa collocazione delle miniere di Tucidide.

[30] I. YOUROUKOVA, *Coins of the Ancient Thracians*, Oxford 1976, n. 10.

[31] ISAAC, *The Greek Settlements* cit., pp. 150-51, 156-57, 289 con bibliografia.

[32] PINDARO, *Peana* 2; cfr. ISAAC, *The Greek Settlements* cit., p. 77 per le fonti, con osservazioni utili pure su Eracle e Diomede.

valente: i Greci dovevano essere particolarmente cauti nel trattare con un discendente dell'astuto Ermes, tanto piú che Erodoto ci informa della considerazione riservata dai Traci a chi viveva di guerra e di pirateria. La preminenza dei sovrani traci in queste attività è espressa convenientemente dall'associazione con Ares ed Ermes[33]

L'interazione in materia religiosa fra Traci e Greci trova espressione ancora piú chiara all'esterno della Tracia: il culto di Bendis è saldamente istituito ad Atene alla fine del v secolo, come vedremo. Tale interazione funge da contesto importante per l'interessante vicenda di Salmoside presso i Geti nella Tracia nord-orientale, che Erodoto attribuisce in particolare ai Greci insediati sulle coste dell'Ellesponto e del Mar Nero. Secondo quanto egli dice, questi Geti «sono i piú valorosi e i piú giusti fra i Traci»[34]; tuttavia, in questa narrazione greca di origine locale, non mostrano particolare intelligenza.

Salmoside era l'unico dio riconosciuto dai Geti, ed Erodoto narra dei loro inani «assalti al cielo», con tanto di frecce e minacce lanciate verso l'alto, in caso di tuoni e lampi, a dimostrazione che non accoglievano né Zeus né altri dèi, compreso lo stesso Dioniso. Ma, a detta dei Greci del luogo, Salmoside non sarebbe stato affatto un dio, bensí uno schiavo di Pitagora, rientrato in Tracia, dopo aver trascorso parecchi anni a Samo, con un bagaglio di conoscenze e una quantità di ricchezza altrettanto notevoli. In particolare, afferma Erodoto, «conosceva il modo di vivere degli Ioni e costumi piú raffinati di quelli dei Traci, infatti aveva frequentato dei Greci e, fra i Greci, Pitagora»[35] Come al solito, il nostro autore greco, seppur dotato di una mentalità piú aperta della maggior parte dei suoi conterranei, non ha dubbi sull'inferiorità di fondo della cultura tracia rispetto a quella greca, nonostante prenda esplicitamente le distanze da questo specifico racconto. In ogni caso, Erodoto riporta che Salmoside avrebbe utilizzato una stanza nascosta nei sotterranei del suo palazzo per convincere i Geti della sua immortalità e, di conseguenza, della correttezza dei suoi insegnamenti pitagorici. A stare al racconto, i Traci sarebbero stati facilmente raggirati; va però ricordato che pure dei Greci si narra che rimasero vittime dello stesso raggiro da parte di Pitagora in persona[36].

A interessare, qui, non è tanto l'attendibilità storica del racconto quanto le sue implicazioni. Ne emerge infatti la scarsa considerazione in

[33] ERODOTO, 5.6; CHIRASSI-COLOMBO, *The role* cit., pp. 77-88.
[34] ERODOTO, 4.93.
[35] *Ibid.*, 4.95.
[36] *Ibid.*; cfr. F. HARTOG, *Le miroir d Hérodote*, Paris 1980 [trad. it. Milano 1992].

cui i Greci insediati nella zona tenevano sia la religione dei Geti sia, piú in generale, le loro capacità intellettive. D'altro canto, possiamo domandarci se il culto di Salmoside avesse qualche legame con i *Canti arimaspi* di Aristea, originario della vicina Proconneso, a sua volta imbevuto di dottrine pitagoriche, che avrebbe compiuto un viaggio mistico dall'Ellesponto greco sino all'estremo Nord, oltre i confini della Scizia[37]. Possiamo comunque tranquillamente ritenere che, nell'ambito di quest'area, esistesse una complessa rete di scambi fra Traci e Greci sul piano culturale, materiale e spirituale[38]. Tra credenze tracie e alcune credenze greche locali di impronta pitagorica vi erano probabilmente piú elementi in comune di quanto non lasci trasparire la narrazione erodotea.

Inoltre, questa narrazione solleva la grande questione dell'impatto culturale della schiavitú tracia, in Grecia e nella stessa Tracia. Impossibile quantificare il trasferimento di schiavi traci nel mondo greco; non v'è dubbio tuttavia che fu considerevole. Del resto, lo stesso Erodoto presenta l'esportazione di ragazzini come un costume tracio[39], indipendentemente dalle conseguenze dell'attività guerresca condotta all'interno della Tracia e nelle zone confinanti. Senofonte, testimone diretto dell'inizio del IV secolo a. C., narra della riduzione in schiavitú conseguente a conflitti endemici di tipo politico e tribale in seno alla società tracia[40]. In epoca posteriore, Polibio mette in evidenza la qualità e la quantità degli schiavi importati dal bacino del Mar Nero, provenienti da Tracia, Scizia e zone limitrofe[41]. Nella letteratura, nella drammaturgia e nell'arte greche, le schiave tracie sono ricorrenti, e il loro possibile impatto sulle famiglie greche che le possedevano non va sottovalutato, soprattutto nei casi in cui fungevano da balie e si occupavano dell'educazione dei figli[42]. Se non altro, una buona percentuale di schiavi traci trasferiti nel mondo greco portava con sé una messe di informazioni sul mondo da cui proveniva. Non bisogna poi dimenticare che molti di questi schiavi riuscirono prima o poi ad affrancarsi.

[37] J. D. P. BOLTON, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962; cfr. PRITCHETT, *The Liar School* cit., p. 25. LEVI, *I nomadi* cit., p. 111, prende in considerazione la possibilità di un'influenza scita su Aristea.

[38] SENOFONTE, *Anabasi*, 7.3.16, fornisce casualmente un esempio di contatto di tipo ufficiale tra una *polis* greca e un sovrano tracio sulle coste dell'Ellesponto; cfr. piú avanti l'iscirizone di Pistiro nella quale figurano le clausole precise e dettagliate di relazioni interstatali del genere, seppur in riferimento a un territorio europeo.

[39] ERODOTO, 5.6; D. BRAUND e G. R. TSETSKHLADZE, *Slaves from Colchis*, in «Classical Quarterly», XXXIX (1989), pp. 114-25, sulla provenienza degli schiavi; M. C. MILLER, *Athens and Persia in the Fifth Century BC*, Cambridge 1997, p. 82.

[40] SENOFONTE, *Anabasi*, 7.30.48.

[41] POLIBIO, 4.38.

[42] PLATONE, *Alcibiade I*, 122b; MILLER, *Athens* cit., p. 82.

Dal racconto relativo a Salmoside emerge in maniera implicita la possibilità che alcuni facciano ritorno nella terra natia profondamente influenzati dalla cultura greca e forse persino in possesso di mezzi finanziari che consentano loro di avere un notevole impatto sulla società locale. Oltre l'ipotetico schiavo di Pitagora, dobbiamo prendere in considerazione l'isolata testimonianza fornita da Antifonte nell'*Omicidio di Erode*. In questo discorso l'imputato afferma, di passaggio, di essersi imbarcato a Mitilene in direzione della città tracia di Eno, sulla stessa nave di Erode, sua pretesa vittima, che doveva rendere ai Traci degli schiavi liberati; precisa inoltre che sulla stessa nave viaggiavano gli schiavi da liberare e i Traci che dovevano pagarne il riscatto[43]. Il caso di cui parla Antifonte indica che gli schiavi traci potevano rientrare in patria, in particolare dietro pagamento di un riscatto; pratica del resto piuttosto comune nell'antichità[44].

Il riscatto, e pertanto la precedente vendita[45], di questi Traci conferma l'oscillazione tra pace e guerra che avrebbe caratterizzato molte relazioni tra i popoli insediati in Tracia: non soltanto tra Greci e Traci, ma anche tra le diverse popolazioni tracie. Non c'è dubbio che queste ostilità ricorrenti abbiano indotto gli autori greci a porre l'accento sulla frammentazione della Tracia. Pur nella loro limitatezza, i frammenti conservati di Archiloco, per esempio, forniscono una buona descrizione dei rapporti sia conflittuali sia pacifici fra Traci e Greci nel VI secolo. È famosa la descrizione dell'episodio guerresco nel quale egli gettò lo scudo: per garantirsi la fuga, ma anche per sviare i suoi inseguitori[46]. In ogni caso, dalla descrizione di Archiloco le relazioni risultano piú complesse della pura e semplice ostilità, poiché vi si allude all'uccisione di un Trace da parte di Greci e al pagamento di riparazioni, a quanto sembra per decreto divino[47] In un passo poco chiaro Archiloco sembra accennare a doni aurei a Traci da parte di Greci[48]. Non dobbiamo pertanto stupirci se, intorno al 500 a. C., un Trace viene onorato da Greci di Pario per il valor militare di cui ha dato prova a Eione[49] Intorno alla metà del VI secolo a. C. Pisistrato, a quanto ci viene riferito, accu-

[43] ANTIFONTE, *Sull'omicidio di Erode*, 20; cfr. ISAAC, *The Greek Settlements* cit., p. 145.

[44] BRAUND, *Georgia* cit., p. 70, per esempi di riscatto relativi all'area del Mar Nero.

[45] Probabilmente dopo la cattura, perché il riscatto sarebbe altrimenti di difficile spiegazione.

[46] ARCHILOCO, fr. 5; versi che non sono tuttavia da intendere come rigorosa testimonianza autobiografica.

[47] ID., fr. 92.

[48] ID., fr. 93a.

[49] ARCHIBALD, *The Odrysian Kingdom* cit., p. 78, sull'iscrizione greca che rende onore a Tokes, ritenuto tracio, benché non lo si possa dedurre con sicurezza.

mulò in Tracia delle risorse di cui si serví per il colpo di stato ad Atene. E se rientra in una solida tradizione, questo fatto va altresí inteso come un esempio di relazioni collaborative tra Greci e Traci, evidentemente a livello di élite[50]. S'intende che la Tracia forniva truppe particolarmente vantaggiose per lo stato greco: poiché la forza della Tracia in termini di risorse militari era in sintonia con l'ottica con la quale i Greci guardavano alla regione, la sfera militare costituisce un particolare settore di influenza della Tracia sulla cultura greca[51].

Oltre un secolo dopo, Tucidide, del quale occorre ricordare la conoscenza diretta della Tracia, mette l'accento sulla brama di doni che caratterizza i Traci, ritenendola ovviamente degna di nota[52]. Gli Odrisi, in particolare, si attendevano di ricevere doni, che dovevano essere offerti non soltanto al sovrano ma a tutti gli appartenenti all'aristocrazia. Tali doni, che sarebbe preferibile chiamare «tributi», non consistevano soltanto in oro e argento, ma anche in altri oggetti, in particolare stoffe raffinate. Questi pagamenti erano richiesti ai sudditi traci ma anche alle città greche della zona: almeno da Abdera, procedendo lungo la costa, sino a Istro, alla foce del Danubio. Tucidide giunge ad affermare (forse per esperienza diretta) che era impossibile concludere qualsiasi affare con gli Odrisi senza averli prima omaggiati con un dono. Sotto il regno di Seute, negli ultimi decenni del V secolo, si aggiungevano, sempre secondo Tucidide, pagamenti che ammontavano a circa 400 talenti d'oro e d'argento, raddoppiando cosí, grosso modo, il valore dei «doni». Si può pertanto affermare, sulla base di queste cifre, sommando doni e tributi, che le entrate del regno odrisio ammontavano a circa il doppio del tributo percepito da Atene per il suo «impero» sino al 425: si tratta di una somma enorme. E in proposito va ricordata l'affermazione di Tucidide secondo cui fu questo flusso di entrate a rendere cosí potente il regno degli Odrisi[53]

In ogni caso, le relazioni tra Greci e Traci non si riducevano certo ai

[50] *Ibid.*, pp. 112-13; H. W. SINGOR, *The military side of the Peisistratean tyranny*, in H. SANCISI-WEERDENBURG (a cura di), *Peisistratos and the Tyranny a Reappraisal of the Evidence*, Amsterdam, pp. 112-15, mette piú l'accento sui Traci che non sugli Sciti; cfr. B. M. LAVELLE, *The Pisistratids and the mines of Thrace*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXIII (1992), pp. 5-23.

[51] F. LISSARRAGUE, *L'autre guerrier*, Paris-Rome 1990 su Traci e Sciti. Cfr. ARCHIBALD, *The Odrysian Kingdom* cit., pp. 205-6, sulla bardatura della cavalleria; ASCLEPIODOTO, 7.3, sulla presunta invenzione da parte di Sciti e Traci dello schieramento a cuneo della cavalleria, che sarebbe poi stato adottato dai Macedoni; cfr. A. M. DEVINE, *EMBOLON a study in tactical terminology*, in «Phoenix», XXXVII (1983), pp. 201-17.

[52] ARCHIBALD, *The Odrysian Kingdom* cit., p. 108, illustra la conoscenza del piú remoto entroterra tracio da parte di Tucidide.

[53] TUCIDIDE, 2.97; cfr. L. G. MITCHELL, *Greeks Bearing Gifts*, Cambridge 1997.

tributi e ai doni, per quanto considerevoli. Potenza e ricchezza dei sovrani traci esercitavano una certa attrazione sui Greci in cerca di rapporti di amicizia, di protezione, d'impiego e di sbocchi di mercato per le loro merci. Per quanto riguarda il v e il IV secolo a. C., il materiale archeologico della cultura tracia testimonia la crescente varietà di merci importate dagli stati greci (come al solito predominano il vasellame, gli oggetti di lusso e i contenitori dozzinali), ma anche l'influenza degli stili artistici greci, con la probabile presenza in loco di artigiani greci[54].

In proposito acquista importanza notevole la recente scoperta di una parte consistente di un'iscrizione greca nei pressi di Vetren/Pistiro, nell'attuale Bulgaria, ossia in quello che era l'entroterra tracio[55] Il testo conservato ci fa conoscere parte di un accordo intercorso tra un sovrano tracio e la comunità di Pistiro, unitamente a quelli che sembrano essere gli empori vicini. Una parte almeno degli accordi cui si accenna nel testo ha la funzione di ribadire esplicitamente accordi già stipulati in precedenza con Coti. Poiché dovrebbe trattarsi quasi certamente di Coti I (383-359 a. C.), abbiamo un *terminus post quem* per la datazione dell'iscrizione, che si fa di norma risalire, con ogni probabilità correttamente, agli anni 359-350[56]. Punto per punto, il sovrano tracio dichiara che né lui né un suo funzionario interverrà nelle faccende di Pistiro e degli empori: non interferirà nelle controversie legali tra città, non cancellerà i debiti dei Traci nei confronti delle città, non si impadronirà delle loro terre né dei loro pascoli, non istituirà guarnigioni nelle città, non modificherà l'assetto della proprietà terriera degli abitanti di Pistiro. S'impegna inoltre a non intralciarne i commerci, per cui non imporrà pedaggi sui transiti da e per Maronea, sulla costa egea. Né tratterrà in vincoli, metterà a morte o esproprierà «cittadini di Maronea, di Apollonia o di Tasio presenti a Pistiro». Per quanto riguarda i particolari,

[54] ARCHIBALD, *The Odrysian Kingdom* cit., fornisce un'ampia e approfondita analisi del materiale archeologico; cfr. anche l'ambizioso studio d'insieme di J. BOUZEK e I. ONDREJOVA, *Some notes on the relations of the Thracian, Macedonian, Iranian and Scythian arts in the fourth century BC*, in «Eirene», XXIV (1987), pp. 67-93. Sulla diffusione dell'arte greca cfr. J. BOARDMAN, *The Diffusion of Classical Art in Antiquity*, London 1994, in particolare pp. 182-224; ID., *Persia and the West*, London 2000, nel quale si riconsidera la materia nel piú ampio contesto della Persia, il cui particolare significato per la Tracia, intorno al 500 a. C., è spesso e volentieri sottovalutato.

[55] V. VELKOV e L. DOMARADZKA, *Kotys I (383/2-359) et l'emporion de Pistiros en Thrace*, in «Bulletin de Correspondance Hellenique», CXVIII (1994), pp. 1-15, hanno provveduto alla pubblicazione dell'iscrizione accompagnata da un'analisi approfondita. I molteplici problemi sollevati dal testo hanno sollecitato numerose pubblicazioni in materia, tra le quali vanno citate, in particolare, V. CHANKOWSKI e L. DOMARADZKA, *Réédition de l'inscription de Pistiros et problèmes de l'interprétation*, in «Bulletin de Correspondance Hellenique», CXXIII (1999), pp. 248-56; B. BRAVO e A. S. CHANKOWSKI, *Cités et emporia dans le commerce avec les barbares à la lumière du document dit à tort «inscription de Pistiros»*, ivi, pp. 275-317 con bibliografia esaustiva.

[56] ARCHIBALD, *Thracian cult* cit., p. 437.

sussistono difficoltà di interpretazione[57], ma nelle linee generali il quadro è sufficientemente chiaro. Si può pertanto dire che l'iscrizione ci presenta un sovrano tracio che fornisce garanzie, sia di autonomia a Pistiro e agli empori, sia di sicurezza ai Greci provenienti dalla costa e «residenti» in città o negli empori. Il preciso impegno di non imporre pedaggi sulle strade che portano a Maronea, fa pensare che essa sia la principale piazza commerciale della zona, ma testimonia anche che l'atteggiamento benevolo del sovrano tracio nei confronti delle città è in stretta relazione col suo desiderio di garantire il commercio col mondo greco[58]. Possiamo cosí intuire quale convenienza questo commercio potesse avere per il sovrano. Né va trascurata la possibile utilizzazione militare di queste comunità, che erano in grado di mettere in campo una notevole forza combattente[59].

Il fatto che si faccia raramente il nome di singoli Greci significa soltanto che, come spesso succede, disponiamo di informazioni molto frammentarie: i Greci «residenti» in Tracia di cui si fa il nome sono infatti tendenzialmente individui con caratteristiche di eccezionalità. Ninfodoro di Abdera, per esempio, non si può dire certo un uomo qualunque, visto che sua sorella era andata sposa a Sitalce, re degli Odrisi, sul quale, secondo Tucidide, esercitava un'influenza notevole. Fu infatti per il tramite di Ninfodoro che Atene strinse alleanza con Sitalce, concesse la cittadinanza a suo figlio Sadoco e ottenne una promessa di sostegno militare da parte tracia all'inizio della guerra del Peloponneso[60] Un personaggio analogo a Ninfodoro, seppur meno influente, fu Eraclide di Maronea, luogotenente greco di Seute II, a sua volta non molto di piú di un modesto dinasta. In ogni modo, grazie ai rapporti tra Senofonte e Seute, siamo informati sul ruolo importante avuto da Eraclide in una corte tracia intorno al 400 a. C. Fu infatti Eraclide che istruí i Greci

[57] In particolare su quella che sembra essere una distinzione tra Pistiro e gli empori, che chi ha pubblicato l'epigrafe non affronta in maniera approfondita in VELKOV e DOMARADZKA, *Kotys I* cit. Cfr. un altro punto di vista critico in BRAVO e CHANKOWSKI, *Cités* cit., cui va riconosciuto il merito di ricollegare il testo dell'epigrafe con possibili situazioni analoghe verificatesi in precedenza nella Gelone di cui parla Erodoto.

[58] E. SCHOENERT-GEISS, *Maroneia und die Thraker: Wechselbeziehungen zwischen Polis und Hinterland*, in «Eirene», XXII (1985), p. 40, analizza in modo dettagliato la strada da e per Maronea, sia sottolineando l'importanza del vino in questo scambio, sia cercando di ricostruire il flusso monetario, che indicherebbe un commercio particolarmente intenso intorno al 400-350 a. C. Vanno però tenute presenti le osservazioni critiche di CHANKOWSKI e DOMARADZKA, *Réédition* cit., e di O. PICARD, *Le commerce de l'argent dans la charte de Pistiros*, in «Bulletin de Correspondance Hellenique», CXXIII (1999), pp. 331-46.

[59] Sul profitto cfr. [ARISTOTELE], *Economico*, 1351a18-32; sulla guerra, ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.7; VELKOV e DOMARADZKA, *Kotys I* cit., p. 9.

[60] TUCIDIDE, 2.29; cfr. ERODOTO, 7.137, sulla cattura nei pressi della città di Bisante, in seguito al tradimento di Sitalce e Ninfodoro, degli ambasciatori spartani diretti in Persia.

della città di Pario, sull'Ellesponto, e il gruppo di Senofonte allorché andarono a pranzo da Seute, facendo loro presente la necessità di presentarsi con un dono per il sovrano[61]. Ancora Eraclide si occupò di organizzare la vendita del loro primo bottino, nella città greca di Perinto[62]. Sempre secondo Senofonte, fu l'influenza negativa di Eraclide a far fallire il suo accordo con Seute[63] È ovvio che la posizione predominante di Maronea, quale risulta dall'iscrizione di Pistiro, e la sua conseguente importanza economica per gli Odrisi, che si evince dalla stessa, configurano un contesto di particolare rilevanza nel quale trova spiegazione l'influenza esercitata da Eraclide su Seute[64]

Relativamente al IV secolo abbiamo modo di conoscere il nome di un numero maggiore di Greci che esercitarono una certa influenza nelle corti tracie, in particolare in quanto comandanti di truppe mercenarie operanti nella regione al soldo di qualche sovrano. In un'orazione di Demostene si accenna a un certo Atenodoro, originario di Atene, e anche a Caridemo, Bianoro e Simone, cittadini onorari di Atene[65]. La breve esperienza del genere fatta da Senofonte mostra con sufficiente chiarezza la precarietà e i pericoli connessi a questo mestiere[66]. Ciò nondimeno, vista per esempio da Atene, la prospettiva di servire in armi in Tracia presentava una forte attrattiva; la Tracia godeva infatti di una solida reputazione di regione ricca, se non altro per le miniere di metalli preziosi. Mettersi al servizio di un sovrano tracio faceva balenare aspettative di parziale condivisione di quella ricchezza. Il caso del genere piú mirabolante fu quello di Ificrate, la cui fantasticata prosperità grazie al servizio in Tracia assurse a sufficiente notorietà da essere rappresentata sulla scena comica ateniese nel *Protesilao* di Anassandride[67] La commedia ci è pervenuta in forma frammentaria, ma il titolo fa pensare a una tematica tracia, essendo Protesilao associato in particolare alla città tracia di Eleunte, dov'era venerato come eroe[68] Il frammento piú esteso pervenutoci fornisce una rappresentazione comica della sfarzosità tra-

[61] SENOFONTE, *Anabasi*, 7.13.16.

[62] *Ibid.*, 7.4.2.

[63] *Ibid.*, 7.5.2 sgg.; cfr. 7.6.41 sgg.

[64] Su Eraclide e la sua stirpe cfr. inoltre *IG*, II², 31; ARCHIBALD, *The Odrysian Kingdom* cit., p. 219; SCHOENERT-GEISS, *Maroneia* cit., p. 40, sulla coniazione odrisia a Maronea.

[65] DEMOSTENE, *Contro Aristocrate*, 10-11.

[66] Senofonte fu prontamente raggiunto in loco dal generale ateniese Trasibulo; cfr. ARCHIBALD, *Thracians* cit., p. 458.

[67] J. WILKINS, *The Boastful Chef: The Discourse of Food in Ancient Greek Comedy*, Oxford 2000, in particolare pp. 278-81. Si tenga presente che lo stesso commediografo scrisse un *Tereo*, parimenti di tematica tracia e riguardante lo sfarzo: ANASSANDRIDE, fr. 46.

[68] ERODOTO, 9.116.

cia, durante il banchetto nuziale di Ificrate, che impalmò una figlia del re tracio Coti I intorno al 386 a. C.:

> Nell'*agora* erano sati stesi tappeti purpurei, sino al porto, e i mangiatori di burro in numero infinito si abbuffavano con le loro lerce capigliature, e i paioli di bronzo avevano dimensioni spropositate. Lo stesso Coti indossava un grembiule e serviva la zuppa in una brocca d'oro; assaggiando le caraffe dove si mescolavano i vini s'ubriacò ancor prima che i convitati iniziassero a bere. Antigenide suonava il flauto, Argas cantava e Cefisodoto di Acarne suonava la lira. Le canzoni celebravano l'imponente Sparta e Tebe dalle sette porte, mescolando i vari temi...[69]

Ovviamente, non si può prendere per oro colato invenzioni comiche del genere. Tuttavia, il passo citato ci fornisce delle indicazioni su una certa immagine della Tracia nell'Atene del IV secolo, cioè di un luogo nel quale un militare greco può concedersi certi lussi, per quanto grossolani, e arrivare addirittura a sposare una principessa. Va inoltre osservato che un elemento importante di questi «lussi» è garantito dal talento di musici greci che eseguono canti greci. Insomma, benché si tratti di un passo di genere comico da non prendere troppo alla lettera, esso ribadisce a modo suo che la ricchezza della Tracia può offrire protezioni allettanti per individui interessati al mestiere delle armi, ma anche per Greci dotati di altre capacità; mentre il racconto di Senofonte mostra abbastanza chiaramente come un sovrano tracio possa cantare la Grecia.

Le corti di questi sovrani traci, per quanto le conosciamo nei particolari, sembrano essere state apertamente filoelleniche, o almeno tali vollero essere a piú riprese. La frammentazione delle tribú tracie implica ovviamente una vasta gamma di atteggiamenti nei confronti dei Greci. Sembra però che gli Odrisi, in particolare, abbiano attribuito importanza notevole alla loro discendenza da Tereo e dall'ateniese Procne, se non altro quando ciò si mostrò consono ai loro intenti. Per esempio, nel tentativo di intrattenere delle buone relazioni con Senofonte, Seute II disse di fidarsi degli Ateniesi a motivo della parentela, evidentemente per il tramite di Procne[70], e in seguito scelse il nome di Atena come parola d'ordine durante la marcia[71] Non c'è motivo di credere che altri sovrani traci, e gli stessi Ateniesi, abbiano mostrato maggior cautela nell'utilizzazione di tali legami mitici. L'idea di una parentela comune serví a legittimare il conferimento della cittadinanza ateniese a Sadoco, figlio di Sitalce, all'inizio della guerra del Peloponneso

[69] ATENEO, 4.131b-c.
[70] SENOFONTE, *Anabasi*, 7.2.31.
[71] *Ibid.*, 7.3.39.

nel 431 a. C.[72] L'uso del mito ai fini di questa relazione spiega perché Tucidide si soffermi ad analizzare l'identità mitica di Tereo. Riesce invece piú difficile capire perché Tucidide insista sul fatto che questo mito non ha nulla a che spartire con la Tracia, sostenendo che Tereo non era tracio. Questa affermazione comporta l'esclusione di una parentela tra Ateniesi e sovrani odrisi. Data la conoscenza approfondita che Tucidide aveva della Tracia, e i suoi notevoli interessi economici nella parte sud-occidentale del paese, si sarebbe indotti a ipotizzare una sua ostilità nei confronti del regno odrisio o, se non altro, una contrarietà ad accordi dello stesso con Atene.

La lingua – o le lingue – della Tracia ci resta sconosciuta, nonostante esistano costruzioni linguistiche[73] Nei testi scritti si adottò l'alfabeto greco, e la lingua greca era in genere nota all'élite tracia, come del resto alle popolazioni che abitavano all'interno o nei pressi delle città greche ubicate sulle coste tracie. Di Seute II sappiamo con precisione che aveva una buona conoscenza della lingua greca[74], sebbene talvolta dovesse ricorrere a un interprete nel caso di espressioni particolarmente difficili o tecniche, oppure in occasioni ufficiali, come nel caso di un banchetto piuttosto movimentato[75] La lingua utilizzata dalle élite per le iscrizioni era prevalentemente quella greca, sia nel caso del vasellame in argento come nel tesoro di Rogozen, sia in quello delle incisioni su pietra, anche quando trattavano di affari interni dello stato[76]. Non stupisce pertanto che, nel IV secolo, il re tracio Cersoblepte abbia chiamato due suoi figli Iolao e Posidonio, alla maniera greca[77]

Soltanto nel caso abbastanza eccezionale di Atene disponiamo di informazioni sufficienti e attendibili per ricostruire lo sviluppo delle relazioni tra una determinata città greca e la Tracia; delle altre città-stato, infatti, sappiamo ben poco. Non c'è dubbio che gli Ateniesi ebbero rapporti con la Tracia piuttosto presto. Abbiamo già accennato a Pisistrato; ma per quanto riguarda le relazioni durature è piú importante l'ateniese Milziade, che, a quanto si dice, sarebbe stato indotto dalla sua ostilità al regime di Pisistrato ad accettare l'invito dei Dolonci, popola-

[72] TUCIDIDE, 2.29; ARISTOFANE, *Acarnesi*, 138-50, lascia intendere che si continuava a parlare della questione ancora nel 425, almeno.

[73] J. BEST e N. DE VRIES, *Thracians and Mycenaeans*, in *Proceedings of the Fourth International Conference of Thracology*, Leiden 1984, contiene numerosi studi del genere.

[74] SENOFONTE, *Anabasi*, 7.6.8.

[75] *Ibid.*, 7.3.25.

[76] Sul tesoro di Rogozen cfr. ARCHIBALD, *Thracians* cit., p. 462 e la bibliografia in esso contenuta; ID., *The Odrysian Kingdom* cit., p. 311, su un testo da Seutopoli; cfr. D. P. DIMITROV e M. CHICHIKOVA, *The Thracian City of Seuthopolis*, Oxford 1978, pp. 43-48.

[77] ARCHIBALD, *The Odrysian Kingdom* cit., p. 231.

zione del Chersoneso Tracico, diventandone con successo il tiranno[78]. Come si verificherà cent'anni dopo con Senofonte, questi Traci intendevano servirsi delle sue capacità militari contro altri Traci: nella fattispecie gli Absinti. Milziade seppe sfruttare al massimo le sue capacità militari e volse le sue truppe anche contro la città greca di Lampsaco. Evidentemente, l'etnia comune, greca o tracia che fosse, non era di grande ostacolo allo scatenamento di guerre, al Nord come nelle altre aree del mondo greco. Inoltre, a stare alla tradizione, i Dolonci erano piuttosto in sintonia col mondo greco ancor prima di entrare in contatto con Milziade, tanto da recarsi a consultare l'oracolo di Delfi alla ricerca di una soluzione dei loro problemi[79]. Molto probabilmente, Milziade ebbe una moglie tracia, come del resto il suo successore Stesagora: i Traci erano troppo importanti per disdegnarli. Tuttavia, l'unica cosa che sappiamo con certezza è che il successore di Stesagora, Milziade II, ebbe una moglie tracia di nome Egesipile, figlia del re Oloro[80]. È probabile che questa sia stata anche la stirpe dello storico Tucidide, il cui padre si chiamava in effetti Oloro. E forse, cosa piú importante, questa era pure la stirpe di Cimone, che guidò la prima espansione «imperiale» ateniese nell'area, negli anni 470 e nei primi anni 460.

È abbastanza chiaro che, alla fine delle guerre persiane, Atene se non altro esercitava una certa influenza in Tracia. Si potrebbe pensare che l'intervento ateniese nella regione si sia reso necessario per impedire che i Persiani vi mantenessero punti d'appoggio. Erodoto mostra che la Persia cercò di inglobare la Tracia nella propria sfera di influenza a partire almeno dal 513 a. C. circa, e se si trattò di un tentativo certamente difficoltoso, è anche vero che esistono ampi indizi di influenza persiana nell'area intorno al 500[81], della quale si possono cogliere i riflessi nella toreutica tracia[82]. Nello stesso tempo, il crescente interesse degli Ateniesi per il mito di Teseo potrebbe essersi arricchito proprio in questo periodo del dato secondo cui la regione di Anfipoli era stata attribuita in dote ad Acamante, figlio di Teseo, dal suocero tracio[83] Tereo e Acamante non sono peraltro gli unici miti oggetto di possibile adattamento, e in

[78] ERODOTO, 6.34.5.

[79] *Ibid.*, 6.34.

[80] *Ibid.*, 6.40.

[81] N. G. L. HAMMOND, *The extent of Persian occupation in Thrace*, in «Chiron», X (1980), pp. 53-61; J. M. BALCER, *Persian-occupied Thrace (Skudra)*, in «Historia», XXXVII (1988), pp. 1-21.

[82] I. MARAZOV, *Influences et originalité ou l'Iran et la Thrace*, in FOL (a cura di), *Thracia IV* cit., pp.15-31.

[83] R. C. T. PARKER, *Athenian Religion: A History*, Oxford 1996, pp. 226-27, in particolare p. 86, in cui si ipotizza un consolidamento del mito nel VI secolo; ARCHIBALD, *The Odrysian Kingdom* cit., p. 101, su Dioniso e Anfipoli.

proposito vanno ricordati, in particolare, Borea e Orfeo[84]. Dopo tutto, a Orfeo viene talvolta attribuita un'origine tracia e, secondo una ben nota versione del suo mito, egli è dilaniato da donne tracie in territorio tracio, nelle cui selve aveva cercato rifugio per sfuggire le donne affranto dal dolore per la scomparsa di Euridice. Pure i suoi legami col pitagorismo e, per estensione, con Salmoside lo collocano in uno scenario tracio, agli occhi dei Greci. Benché il suo culto non sia chiaramente attestato nell'area, può essere significativa l'affermazione secondo cui i Geti conducevano le loro missioni diplomatiche al suono della lira[85]

Sappiamo che il culto di Bendis era praticato ad Atene intorno al 420, tempo in cui il culto aveva ormai trovato accoglienza da parte dello stato democratico[86] Il poeta comico Cratino allude a Bendis in una pièce sulle donne tracie scritta intorno al 430 (subito dopo Potidea, come si può notare) e dà per scontato che il pubblico capisca l'allusione[87] A Bendis erano dedicati una festività e un luogo di culto al Pireo, dove pure Dioniso era importante: nei secoli successivi non si limitò a sopravvivere ma rifiorí. Ignoriamo le circostanze della sua istituzione, ma, alla luce dell'impegno ateniese in Tracia a fianco di popolazioni tracie nei primi decenni del v secolo, si sarebbe portati ad accogliere il punto di vista secondo cui il culto era in realtà praticato già da qualche decennio prima del 420[88]. Non va dimenticato che Bendis è rappresentata sul vasellame ateniese a figure rosse già verso il 440[89] Non c'è dubbio che l'interesse di Atene nei suoi confronti, in collegamento con il tracio Borea, il vento del Nord, era consolidato alla fine delle guerre persiane: Borea prese in sposa la figlia dell'ateniese Eretteo, ossia Orizia[90]. Sia Eschilo, sia Sofocle scrissero delle tragedie su Orizia; Simonide parla di Borea e Orizia nel carme dedicato alla battaglia navale dell'Artemisio, nella quale Borea avrebbe avuto un ruolo fondamentale a favore dei Greci distruggendo gran parte della flotta persiana; sostegno che gli valse l'edificazione di un santuario in Attica[91].

È stato ipotizzato, con una certa plausibilità, che la creazione del *Te-*

[84] PARKER, *Athenian Religion* cit., pp. 174-75.

[85] ATENEO, 14.627e.

[86] PARKER, *Athenian Religion* cit., p. 195, con utile commento anche su Cotito; per quanto riguarda Bendis cfr. V. A. ABRAHAMSEN, *Women and Worship at Philippi*, Portland 1995.

[87] CRATINO, fr. 85 Kassel-Austin.

[88] PARKER, *Athenian Religion* cit., p. 173.

[89] MILLER, *Athens* cit., p. 84, che fa inoltre osservare l'aspetto tracio di Sabazio.

[90] PARKER, *Athenian Religion* cit., pp. 156-57.

[91] ERODOTO, 7.189; J. H. MOLYNEUX, *Simonides: A Historical Study*, Wauconda Ill. 1992, pp. 158-66.

reo sofocleo si collocherebbe in questo ampio contesto[92]. La scelta di questa tematica presenta un interesse particolare, perché, come abbiamo visto, Tereo aveva una sua importanza in quanto antenato mitico di sovrani odrisi. Di conseguenza, malgrado la scarsa documentazione, si sarebbe portati a ipotizzare che l'impero ateniese abbia intrattenuto buone relazioni con il regno odrisio in fase di rafforzamento intorno alla metà del v secolo. Per gli Ateniesi lo sviluppo dello stato odrisio era un problema delicato. Da una parte, infatti, Atene poteva trarre notevoli benefici dal consolidamento di un regno odrisio in una prospettiva di unificazione: nello scenario tracio si configurava quale possibile garanzia di stabilità e superamento dei conflitti locali, di cui l'area aveva forte necessità. Finalmente Atene poteva trattare con un unico sovrano e non piú con una miriade di signori della guerra. I negoziati del 431 tra Atene e Sitalce mostrano che ad Atene le cose procedono in questa direzione. Ma testimoniano anche che il regno odrisio poteva essere utilizzato sia per controbilanciare i Macedoni, sia come serbatoio organizzato di truppe. Nello stesso tempo, la politica di amicizia con il regno odrisio tendeva a rafforzare la lealtà delle città costiere della Tracia nei confronti di Atene[93] Si può pertanto ritenere che, in presenza o meno di un preciso disegno, Atene abbia favorito il consolidamento del regno odrisio, attribuito da Tucidide all'opera del padre di Sitalce, e pertanto collocabile nella prima metà del v secolo a. C.[94] Dall'altra, l'affermarsi di un solido regno odrisio poteva costituire un problema per Atene, nel caso si fosse rivelato impossibile il mantenimento di buone relazioni[95] L'opera diplomatica era fondamentale ma anche molto complessa: ci si potrebbe per esempio chiedere perché mai Atene abbia considerato con ostilità Ninfodoro di Abdera, genero di Sitalce, prima del 431 a. C.[96] Non disponiamo di documentazione sicura e dettagliata, ma possiamo affermare senza tema di smentite che Atene non poteva restare indifferente alla crescita della potenza odrisia, a motivo delle sue ambizioni imperiali come del suo ormai annoso impegno nell'area. Occorre infine ricordare che, secondo quanto osserva Erodoto, l'impero odrisio non sarebbe mai stato sufficientemente forte da poter esercitare un'effettiva influenza unificatrice in Tracia: a quanto sembra, tra gli svariati rag-

[92] TUCIDIDE, 2.29.

[93] CALDER, *Sophocles* cit.

[94] Naturalmente non si vuole con ciò negare la possibile influenza dell'impero achemenide in Tracia, sia attraverso i suoi possedimenti nell'area all'inizio del secolo, sia grazie alla conseguente influenza attraverso l'Ellesponto: ARCHIBALD, *Thracians* cit., p. 444; MILLER, *Athens* cit., pp. 11-12.

[95] TUCIDIDE, 2.29.

[96] *Ibid.*, e 2.96.

gruppamenti tribali traci, i cui numerosi nomi ricorrono nei nostri testi, regnò sempre un'autonomia notevole[97].

La cultura ellenica trovò ampia accoglienza in Tracia, sotto forma di prodotti, gusti, lingua, persone, capacità tecniche, religione e molte altre cose ancora. L'insediamento greco in Tracia contribuí in maniera notevole alla fusione di Greci e Traci. Dal canto loro, i Greci dalla Tracia non prelevarono unicamente materie prime (in particolare metalli preziosi) e manodopera (mercenaria e schiava, in particolare schiave); ne fecero pure un luogo nel quale ambientare un gran numero di miti. Ad Atene, quello che può considerarsi il dio principale dello stato democratico, ossia Dioniso, poteva considerarsi in certo qual modo tracio; mentre Bendis, in particolare, è un esempio della estrema disponibilità di una città greca ad accogliere elementi della cultura tracia.

In linea generale, l'impegno ateniese in Tracia, tralasciando quello delle altre città greche, attestato in misura ancora minore, espose i Greci all'influenza della cultura tracia un po' sotto tutti gli aspetti. I Greci insediati in Tracia e dintorni, per esempio a Taso, inaugurarono la lunga storia di questo impegno. Erodoto ci fornisce un ampio ventaglio di punti di vista non ateniesi sulla Tracia, mentre la sua opera adotta una prospettiva che si può definire autonoma. È Atene a dominare nella documentazione di cui disponiamo. A parte Pisistrato, Milziade e Tucidide, nel *Carmide* platonico c'è un episodio interessante: vi si immagina che Socrate abbia appena fatto ritorno dal servizio militare a Potidea, dove avrebbe avuto occasione di discutere a fondo con un medico tracio. Non interessa tanto la dubbia storicità di questo episodio quanto l'intento di Platone di accogliere, per il tramite di Socrate, la concezione tracia della medicina. Accennando tra l'altro a Salmoside, il Socrate platonico richiama una concezione tracia per criticare il concetto di medicina olistica: per curare il corpo occorre infatti anche curare l'anima, e a tal fine i Traci ricorrono a canti e salmodie[98] Dopo tutto, la Tracia era la terra di Orfeo, i cui canti risanano[99] Com'è noto, il Socrate platonico indulge spesso allo scherzo, e il lettore può ritenere che questo passo sia permeato di ironia. Emerge però anche un certo rispetto per le credenze tracie, del tutto assente, in particolare, negli informatori locali di Erodoto che abitano lungo le coste del Mar Nero. Non c'è dubbio che l'inclinazione di Platone per il pitagorismo lo porti a considera-

[97] PLATONE, *Carmide*, 156d-157.

[98] ARCHIBALD, *The Odrysian Kingdom* cit., p. 229, lo ritiene l'elemento di maggiore importanza.

[99] EURIPIDE, *Alcesti*, 962; V. D. VASILEV, *Untersuchungen über die Medizin im alten Thrakien und Mösien*, in FOL (a cura di), *Thracia II* cit., pp. 231-35.

re con particolare rispetto Salmoside, ma non è questo il punto in discussione. L'accoglienza che Platone riserva alla sapienza tracia, per quanto limitata la si voglia ritenere, e il suo collocamento al tempo di Socrate in una determinata zona della Tracia, seppur lontana dai Geti di Salmoside, riafferma l'influenza avuta dalla Tracia su coloro che vi abbiano trascorso qualche tempo, come fu in effetti il caso di molti Ateniesi e altri Greci.

Si potrebbe pensare che questa influenza risalga addirittura alle origini della religione greca[100], per cui persino Olimpo ed Elicona sarebbero originariamente località tracie e non greche. Questa concezione secondo cui la Tracia sarebbe la scaturigine della religione greca spiega il tentativo di uno scoliaste euripideo di ricollegare l'etimologia di θρησκεία (rito religioso) al fatto che Orfeo tramandò i misteri degli dèi, per cui questi presero il nome dall'Orfeo tracio (ἀπὸ τοῦ Θρᾳκὸς 'Ορφέως)[101]. Secondo questa visione la Tracia sarebbe un'antica località, con la sua eponima ninfa Thrake, antenata dei Dolonci per opera dello stesso Crono[102]. D'altra parte, nella stessa Atene, i misteri eleusini risalirebbero a Eumolpo, re di Tracia, la cui invasione dell'Attica era un elemento costitutivo della ricostruzione che lo stato faceva dei propri primordi e del proprio processo di civilizzazione[103]. Anche se i rapporti tra Greci e Traci non furono sempre collaborativi, i Greci assegnarono alla Tracia un ruolo tanto antico quanto prestigioso in seno all'ellenismo, a partire dai poemi omerici[104].

3. *Gli Sciti.*

Mentre la Tracia era considerata molto antica e la sua influenza sulla Grecia fu precoce, diverso è il caso della Scizia. Come dice Erodoto, gli stessi Sciti si ritenevano, tra tutti, il popolo piú giovane[105] Agli occhi dei Greci, però, Traci e Sciti avevano la comune caratteristica di essere estremamente numerosi. Erodoto immaginava le grandi potenzialità di una Tracia unificata; Tucidide, d'una ventina d'anni piú giovane, a sua volta conoscitore della Tracia, come abbiamo visto, valutava

[100] ARISTOFANE, *Rane*, 1082 sgg.; [EURIPIDE], *Reso*, 934.

[101] *Scholia in Euripidis Alchestem*, 968; CHIRASSI-COLOMBO, *The role* cit., p. 79.

[102] STEFANO DI BISANZIO, *Ethnica*, *s.v.* «Θρᾴκη».

[103] C. KERENYI, *Eleusis*, New York 1977, p. 22; *Scholia in Euripidis Phoenisse*, 854.

[104] BEST e DE VRIES, *Thracians* cit., è costituito da una serie di saggi sulla determinazione storica dei rapporti fra Traci e Micenei.

[105] ERODOTO, 4.5.

positivamente il livello di unità raggiunto dagli Odrisi ma riteneva ancora maggiori le potenzialità degli Sciti:

> Questo [il regno degli Odrisi] è divenuto il piú grande di tutti i regni di Europa fra il golfo Ionio e il Ponto Eusino per entrate in denaro e ogni altra fonte di benessere, ma per potenza bellica e dimensioni dell'esercito risulta di gran lunga inferiore al regno degli Sciti: in campo militare nessuno può stare loro alla pari, e non solo fra i regni di Europa, ché anzi neppure in Asia vi è popolo alcuno che, preso isolatamente, sia in grado di resistere a tutti gli Sciti se agiscono d'intesa fra loro. Anche negli altri aspetti della vita, per assennata chiarezza d'idee e pronta soluzione dei problemi immediati, non si trovano certo al livello normale delle altre genti[106].

Tucidide sembra sostenere che gli Sciti dispongono del potenziale militare per sconfiggere addirittura i Persiani, privati dei loro alleati. Per quanto se ne limiti la portata, si tratta di un'affermazione che colpisce, da parte di uno storico solitamente molto misurato, anche tenendo conto della debolezza dello stato persiano all'epoca in cui Tucidide porta a termine la sua opera (intorno al 400 a. C.). D'altra parte, non ci sono indicazioni che Tucidide stia alludendo al passato dominio esercitato in Asia dagli Sciti, né, di conseguenza, alla fallita invasione della Scizia da parte di Dario, di cui narra Erodoto nelle *Storie*. Tucidide sembra invece concentrare la sua attenzione sul futuro e sul grande potere che gli Sciti potrebbero acquisire grazie al fatto di essere cosí numerosi. Dal canto suo, Erodoto non li considerava ugualmente numerosi, tanto da collocarli, da questo punto vista, dopo Indiani e Traci[107] Ciò nondimeno, con l'episodio di Arianta – il re degli Sciti che, per contarli, ordinò che tutti si presentassero con la punta di una freccia, e queste risultarono talmente numerose da consentire la fabbricazione di un cratere enorme –, Erodoto riconosce che il loro numero elevato è una questione da approfondire volendo trattare della Scizia[108] La visione erodotea degli Sciti può comunque considerarsi atipica, nel senso che enfatizza la distinzione tra Sciti e altri popoli dell'area, a differenza degli altri autori greci che continuarono a ignorarla anche dopo l'opera di Erodoto. D'altra parte, avendo ridimensionato il numero degli Sciti, Erodoto dovette coerentemente ritenerlo inferiore a quello di altri popoli, pur considerandolo assai elevato.

A distanza di circa cinquant'anni, l'analisi di Senofonte conferma che le visioni tucididee riguardanti il gran numero e la frammentazione degli Sciti non sono stravaganti. Senofonte sembra respingere, implicitamente, quanto narrato da Erodoto in tema di potere degli Sciti

[106] TUCIDIDE, 2.97 (trad. di M. Cagnetta, con qualche modifica).
[107] ERODOTO, 5.3.
[108] *Ibid.*, 4.81; CTESIA, *FGrHist*, 688 F 45a2, sul numero elevato degli Indiani.

sull'Asia, sebbene non affronti l'argomento in maniera articolata. Inoltre, analogamente a Tucidide, e discostandosi abbastanza da Erodoto, mette l'accento sul gran numero e le divisioni degli Sciti. L'intento che sta dietro questa posizione è creare un termine di paragone grazie al quale far risaltare, per contrasto, l'impresa realizzata da Ciro con l'unificazione dei popoli dell'Asia:

> Ciro però fu, in verità, ben diverso dagli altri sovrani il re di Scizia, ad esempio, per quanto numerosi siano i suoi sudditi, non solo non riuscirà mai a estendere il suo dominio sugli altri popoli, ma sarebbe ben lieto di conservare quello che ha. La stessa cosa si dica del re di Tracia per i Traci, e del re dell'Illiria per gli Illiri, e di quanti altri popoli conosciamo[109]

Senofonte sostiene che gli Sciti sono piú numerosi dei Persiani ma che non hanno saputo approfittare di questo vantaggio per creare un impero. Ciro, invece, era talmente grande che, pur disponendo delle piú limitate risorse della Persia, riuscí in tale impresa. Sebbene le prospettive di Senofonte, Tucidide e specialmente Erodoto differiscano nel dettaglio, tutt'e tre concordano sul numero assai elevato della popolazione della Scizia. Per i tre storici, come del resto per gli altri autori greci, la Scizia è un territorio assai vasto, poco popolato (ἐρημία), sconfinato, pressoché privo di caratterizzazione geografica. Lo stesso Erodoto, che gode di una posizione eccezionale, non ha molto da dire sulle differenziazioni territoriali allorché percorre questo vasto paese, sebbene mostri di avere conoscenza di fiumi e di steppe boscose a nord. La Scizia e le popolazioni che la abitano non si lasciano contare né collocare con precisione, sicché i Greci sono portati a ritenere che siano refrattari a organizzarsi e unirsi.

Infine, e in contrapposizione ai Traci, gli Sciti sono puntualmente caratterizzati quali pastori nomadi. Le nostre autorevoli fonti greche non li ritengono dei semplici arcieri, bensí degli arcieri a cavallo, col loro seguito di donne che si trascinano dietro nelle steppe a bordo di carri. I Greci erano inoltre interessati alla dieta scita, composta in gran parte di latte di cavalla e relativi sottoprodotti. Questo stile di vita suscitava l'interesse dei Greci per la sua radicale diversità, come gli studiosi contemporanei dell'alterità hanno prontamente rilevato[110]. La diversità dello stile di vita scita si accompagnava alle caratteristiche esasperate del loro habitat, sicché gli autori di medicina s'interessarono in manie-

[109] SENOFONTE, *Ciropedia*, I.I (trad. di C. Carena).

[110] E. LÉVY, *Les origines du mirage scythe*, in «Ktema», VI (1981), pp. 57-68, con alcune osservazioni critiche in D. BRAUND, *Herodotus' Spartan Scythians*, in C. J. TUPLIN (a cura di), *Scythica*, Leiden, di prossima pubblicazione.

ra particolare al fisico degli Sciti. Lo studio degli effetti del freddo ebbe massima importanza, come del resto quello delle possibili conseguenze sulla capacità di generare di uomini che trascorrono la vita in sella e sulla fertilità di donne costrette a vivere sui carri[111].

Gli autori Greci si mostrano ancora piú interessati all'austerità di questo stile di vita. Per Eschilo, gli Sciti erano un popolo giusto e ordinato[112]. Senso della giustizia e propensione all'ordine che sembrerebbero derivare dal loro stile di vita frugale, alieno dalla proprietà privata e immune alle tentazioni del lusso. Eschilo individua nel latte di cavalla l'ingrediente fondamentale di una dieta che predispone alla giustizia, e in questo senso forse paragonabile al tanto magnificato brodo nero degli Spartani. Il latte di cavalla acquista una tale rilevanza dietetica che Omero chiama gli Sciti «mangiatori di latte»[113] L'elemento di idealizzazione contenuto in queste narrazioni si è mantenuto a lungo, arrivando a configurare un tipo di vita aliena dalla violenza e improntata alla giustizia[114]. Un'altra visione del nomadismo, probabilmente piú realistica, metteva invece in evidenza aspetti pressoché contrari, e cioè la violenza sanguinaria che l'avrebbe caratterizzato. Questa visione del nomadismo scita sarebbe diventata dominante negli ultimi decenni del v secolo[115].

Nell'ambito di queste tradizioni, Anacarsi assurge a figura dominante, benché si sappia molto poco di lui prima del 426, anno intorno al quale Erodoto portò a termine le *Storie*[116] Erodoto dava talmente per scontata la conoscenza di questa figura di saggio scita da parte dei suoi lettori, che la prima volta che lo nomina[117] non avverte il bisogno di fornire alcuna informazione sul suo conto. Inoltre, egli riporta una precedente tradizione peloponnesiaca relativa a un soggiorno di Anacarsi in loco (tradizione che Erodoto dichiara senz'altro falsa)[118]. Se si esclude Anacarsi, Erodoto non mostra alcun apprezzamento per la cultura sci-

[111] IPPOCRATE, *Sulle arie, le acque, i luoghi*, 21; S. WEST, *Hippocrates' Scythian Sketches*, in «Eirene», XXXV (1999), pp. 14-32; J. JOUANNA, *Hippocrate: Airs, eaux, lieux*, Paris 1996, p. 238 nota 2, benché il significato del testo risulti piú chiaro se le «serve» in questione sono intese come Scite schiavizzate nel mondo greco.

[112] ESCHILO, fr. 198n; AESCHYLUS, *Prometheus bound*, a cura di M. Griffith, Cambridge University Press, 1983, p. 305; ESCHILO, *Eumenidi*, 700-3.

[113] *Iliade*, 13.5-6; ESIODO, fr. 150 Merkelbach-West, che rende esplicito il collegamento tra Sciti e «mangiatori di latte»; PRITCHETT, *The Liar School* cit., p. 197.

[114] A. BALLABRIGA, *Le soleil et le tartare: l'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris 1986, p. 233.

[115] LÉVY, *Les origines* cit., p. 58.

[116] J. F. KINDSTRAND, *Anacharsis: The Legend and the Apophthegmata*, Uppsala 1981.

[117] ERODOTO, 4.46.

[118] *Ibid.*, 4.77.

ta[119], e in maniera abbastanza sorprendente non accenna per nulla alle citate visioni degli Sciti quali amanti della giustizia e dell'ordine, contrapponendosi cosí, per esempio, al «miraggio» creato da Omero, Esiodo ed Eschilo[120]. Evidentemente, la conoscenza diretta della zona, ancorché limitata alle aree costiere dell'attuale Ucraina meridionale, convinse Erodoto a non dar credito a tali stereotipi, che infatti tranquillamente ignora. Piú tardi, i Greci di epoca ellenistica forniranno una spiegazione di questo iato tra immagine idealizzata e realtà sostanzialmente assente dalle *Storie* di Erodoto: il senso della giustizia e la predilezione per l'austerità che avrebbero caratterizzato gli Sciti dei primi tempi sarebbero stati corrotti dal contatto con l'immoralità del mondo greco[121]. Ma forse il dato piú importante dell'intera questione è che la Scizia, oltre la manodopera, aveva ben poco da offrire al mondo greco. A differenza della Tracia, non disponeva di metalli preziosi e, per quanto riguarda i rifornimenti di granaglie e pellame, le città greche della costa avrebbero fatto da intermediarie, rendendo cosí impossibile il rapporto con la Scizia. Inoltre, sempre a differenza della Tracia, mancava un consolidato complesso mitologico in base al quale istituire delle relazioni tra Grecia e Scizia: quest'ultima si presentava come una terra desolata, abitata da un popolo giovane, con uno stile di vita estraneo.

Col che non bisogna trascurare la forza del «miraggio». Ciò che piú colpisce della visione degli Sciti fornita da Eschilo è il fatto che essi trovino uno spazio pubblico nell'ambito dell'agone tragico che si mette in scena nella democrazia ateniese. La visione eschilea indica che, nell'Atene degli anni intorno al 460 a. C., esiste una considerazione degli Sciti che ne evidenzia la propensione per l'ordine. È quanto meno una coincidenza molto interessante che, circa in questi stessi anni, la democrazia ateniese abbia istituito un corpo di arcieri composto da schiavi pubblici spesso chiamati «sciti». Benché non si conosca pressoché nulla della creazione di questo corpo, è giocoforza pensare che la maggior parte di questi arcieri, se non tutti, provenissero dalla Scizia. A quanto dicono le nostre fonti, questi arcieri sarebbero stati acquartierati, in un primo momento, in tende ubicate nell'*agora* e trasferiti in un secondo momento sull'Areopago, la cui centralità e associazione, tramite il tribunale, con l'ordine statale, combinate col mito della presenza di Amazzoni

[119] Né, invero, per quella tracia, cui Erodoto fa pure riferimento in 4.46; cfr. anche sopra su Salmoside.

[120] Prendo a prestito il termine miraggio dal «mirage» di LÉVY, *Les origines* cit. Le somiglianze tra la presentazione erodotea degli Sciti e la visione degli Spartani vengono ampiamente analizzate in BRAUND, *Herodotus' Spartan Scythians* cit.

[121] STRABONE, 7.3.7.

in loco[122], ne facevano una dimora perfetta per un corpo del genere. Al riguardo, può essere utile ricordare che l'Areopago era un'area assai piú ampia del piccolo poggio al quale tende a ridursi la sua odierna localizzazione; si estendeva infatti dall'Acropoli sino alla base della Pnice, costeggiando l'*agora*. Stanziati sull'Areopago, gli arcieri sciti si collocavano nel centro dello stato democratico[123]

Il numero di questi arcieri è oggetto di discussione e oscilla tra un minimo di trecento e un massimo di mille; ma è probabile che sia variato nel corso del tempo. Per il resto, non abbiamo informazioni su come vivessero ad Atene, salvo che erano acquartierati. Ignoriamo cosí, per esempio, se prendevano «moglie» e avevano figli, o se venivano sostituiti con nuovi apporti dalla Scizia allorché raggiungevano una certa età o morivano. Si può dire che svolgevano un ruolo di mantenimento dell'ordine pubblico alle dipendenze di magistrati ateniesi: sono loro che, per esempio, allontanano gli oratori dalla tribuna dell'assemblea per ordine del magistrato che la presiede. A quanto sembra, esplicavano la loro funzione di «tutori dell'ordine» anche nelle fasi iniziali delle riunioni che avevano luogo nell'assemblea[124]. Piú in generale, gli arcieri avrebbero garantito l'ordine pubblico con la loro presenza in occasione di qualsiasi riunione di massa che aveva luogo ad Atene. L'utilizzazione di Sciti in compiti di ordine pubblico, che in realtà avrebbero potuto benissimo essere affidati a molti altri popoli, ci induce a ipotizzare che questa scelta fosse orientata dalla reputazione di amanti dell'ordine di cui essi godevano. Per la democrazia, l'impiego di stranieri inquadrati in un corpo destinato al mantenimento dell'ordine pubblico presentava certi vantaggi, soprattutto in materia di esecuzioni capitali, alle quali presiedeva formalmente il corpo di magistrati cittadini detti gli Undici, ma che potevano essere concretamente eseguite da Sciti, come risulterebbe, in chiave comica, dalle *Tesmoforiazuse* di Aristofane, dove, su ordine di un magistrato, un arciere scita stringe la gogna dell'ateniese Mnesiloco.

Gli Arcieri sciti offrirono ghiotte opportunità satiriche alla commedia ateniese. Questi tipi robusti, di carnagione pallida, coi capelli corti e in divisa, che se ne andavano in giro armati di tutto punto, attiravano gli sguardi della gente nella vita quotidiana dell'Atene classica. Inoltre, Aristofane sfrutta sino in fondo le sgrammaticature del loro greco parlato con accento strano, benché occorra fare attenzione a non scam-

[122] ESCHILO, *Eumenidi*, 685-90.

[123] V. J. HUNTER, *Policing Athens*, Princeton 1996; LISSARRAGUE, *L'autre guerrier* cit.

[124] HUNTER, *Policing Athens* cit.; ARISTOFANE, *Acarnesi*, 54, per una presentazione comica.

biare questa rappresentazione comica per la realtà[125] Forse piú importante è il fatto che questi stranieri erano un elemento centrale dell'organizzazione democratica, tanto che Andocide cita l'istituzione del corpo degli arcieri come un contributo al rafforzamento del sistema democratico[126]. Si offriva cosí ampia materia di sbeffeggiamento delle istituzioni statali, sia calcando la mano sulla loro stupidità e dabbenaggine, come nelle *Tesmoforiazuse*, sia mostrandone l'incapacità a fronteggiare fisicamente le donne nella *Lisistrata*.

In ogni caso, nonostante la presenza di questo corpo, gli Sciti, almeno ad Atene, rimasero un popolo strano e straniero. D'altra parte, l'importante spedizione di Pericle sulle coste del Mar Nero intorno al 430 non avrebbe modificato in maniera significativa questa visione, e anzi l'avrebbe semmai confermata. Pericle operò lungo la costa settentrionale del Mar Nero, avendo probabilmente un certo ruolo nell'affermazione della dinastia degli Spartocidi sulle coste del Bosforo Cimmerio proprio in quegli anni. Tuttavia, a stare alle indicazioni della scarsa documentazione disponibile, quando gli Ateniesi s'insediarono nella zona, non lo fecero sulla costa settentrionale bensí su quella meridionale[127]. A differenza di quanto verificatosi in Tracia, dove Atene si mostrò interessata al coinvolgimento e all'insediamento nell'interno del paese nel corso del V secolo, non abbiamo notizie analoghe per la Scizia. Nel 425 le città greche ubicate lungo la costa settentrionale entrarono a far parte dell'impero ateniese e furono gravate del pagamento di un tributo, senza dubbio sull'onda della spedizione di Pericle. Ciò nondimeno, il coinvolgimento ateniese nell'area sarebbe stato piú superficiale, a quanto sembra, di quello in Tracia.

L'unica chiara indicazione di una presenza ateniese lungo la costa scita è l'episodio dell'ateniese Gilone a Ninfeo, sulla costa orientale della Crimea, città di norma appartenente (anche se in epoca piú tarda) al regno del Bosforo. Va però detto che quanto sappiamo in proposito rientra nella polemica di Eschine nei confronti di Demostene, nell'intento precipuo di denunciarne i legami con la regione:

> C'era un certo Gilone di Ceramei. Costui consegnò a tradimento ai nemici Ninfeo, la fortezza del Ponto, che apparteneva allora ad Atene. Condannato a morte in seguito all'accusa di alto tradimento, se ne andò in esilio, senza attendere il verdetto

[125] S. COLVIN, *The language of non-Athenians in Old Comedy*, in D. HARVEY e J. WILKINS (a cura di), *The Rivals of Aristophanes*, London 2000, pp. 285-98.

[126] ANDOCIDE, *Sulla pace con gli Spartani*, 5.

[127] BRAUND, *Georgia* cit., pp. 123-25, su PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 20; H. B. MATTINGLY, *Athens and the Black Sea in the fifth century BC*, in O. LORDKIPANIDZE e P. LÉVÊQUE (a cura di), *Sur les traces des Argonautes*, Paris 1996, pp. 151-57, avanza il dubbio che Plutarco non abbia compreso correttamente le sue fonti.

del tribunale. Giunge al Bosforo e qui riceve in dono dai tiranni del posto una località chiamata «i Giardini». Sposa una donna indubbiamente ricca, per Zeus, e che gli portava in dote molto denaro, ma ch'era d'origine scitica. Ebbe da questa due figlie, ch'egli inviò qui con un'ingente somma di denaro. La prima egli la dette in moglie a un tizio che non nomino, per non attirarmi il rancore di molti, mentre l'altra la sposò, a dispregio delle leggi dello stato, Demostene di Peania, e da essa è nato quell'imbroglione e sicofante del vostro Demostene. Per parte del nonno materno, dunque, egli dovrebbe essere nemico del popolo, giacché voi avete condannato a morte i suoi avi, e per parte della madre uno Scita, un barbaro che parla greco: perciò, anche quanto a malvagità, egli non appartiene alla nostra terra[128].

I particolari di questo racconto autorizzano non pochi dubbi. Ci si può infatti chiedere se Atene possedesse effettivamente Ninfeo, indipendentemente dalla funzione di carattere pubblico o privato esercitata in loco da Gilone. Non c'è dubbio che Ninfeo era ritenuta parte dell'impero ateniese: un frammento dei *Decreti* di Cratero ci informa che Ninfeo doveva pagare un tributo di un talento, ma ciò non implica la presenza di un funzionario ateniese in loco[129] Eschine è ugualmente vago sull'identità del nemico al quale Gilone avrebbe consegnato a tradimento Ninfeo. Avrebbe contribuito alla sua causa mettere l'accento sul ruolo avuto dai sovrani del Bosforo, i cui discendenti sono fondamentali per il discorso nel suo complesso; se non lo ha fatto è perché non se la sentiva di rischiare un'affermazione del genere. È probabile che gli eventi in questione si collochino nelle fasi finali della guerra del Peloponneso, per cui ci si può chiedere se alluda agli alleati di Sparta. Ancor piú curiosa è l'affermazione secondo cui la nonna di Demostene sarebbe stata una ricca Scita. A costo di essere pedanti va sottolineato che la città di Kepoi («Giardini») non faceva parte, in senso stretto, della Scizia, ma era ubicata al confine orientale del regno del Bosforo tra i Sindi. Tuttavia, sebbene un matrimonio del genere non fosse in linea di principio impossibile, sarebbe stato assai piú credibile un matrimonio tra Gilone e un'appartenente all'élite del regno del Bosforo: una nobildonna che poteva benissimo essere presentata come scita. Il fatto è che, affermata l'ascendenza scita di Demostene, Eschine può inventare ciò che vuole e ricamare a piacere sull'innominata nonna dello stesso. Argomentazioni polemiche del genere erano abituali nei tribunali ateniesi[130]. Inoltre, si può considerare piuttosto abituale sia che un Ateniese si

[128] ESCHINE, *Contro Ctesifonte*, 171-72.

[129] CRATERO, *FGrHist*, 342 F 28.

[130] E. HALL, *Lawcourt dramas*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», XL (1995), pp. 39-58; su Gilone cfr. J. G. F. HIND, *The Bosporan Kingdom*, in *CAH*², VI (1994), pp. 492-93, che è critico nei confronti della versione fornita da Eschine, ma pensa che Gilone avesse in effetti un incarico ufficiale a Ninfeo.

rifugiasse nel regno del Bosforo alla fine della guerra del Peloponneso, sia che appartenenti all'élite di questo regno si recassero ad Atene: è pertanto possibile che Gilone si sia in effetti stabilito a Kepoi[131].

Gli strani particolari che costellano la vicenda di Gilone alimentano questi e altri dubbi sulla narrazione di Eschine. L'idea di una presenza militare ateniese a Ninfeo appare poco credibile, a meno che non si ipotizzino presenze analoghe in altre città della zona. Per quanto siamo in grado di giudicare, la posizione di Ninfeo non doveva essere di particolare importanza strategica[132]. Può essere significativo che Eschine non attribuisca alcun incarico pubblico a Gilone: infatti potrebbe benissimo non averne avuto alcuno. A meno che, e sino a quando, non si acquisisca ulteriore documentazione sulla presenza ateniese nell'area, per esempio in seguito alla scoperta di un'iscrizione, la vicenda di Gilone si spiega piú che altro come un'ulteriore conferma della tendenza dell'oratoria ateniese a mutuare tematiche dalla commedia a sostegno dei suoi intenti polemici[133] Anche i poeti della commedia antica avevano accusato certi Ateniesi di essere dei cripto-Sciti che perseguivano interessi contrastanti con quelli dei veri Ateniesi. Come fa Eschine con Demostene, questi individui erano dipinti come dei nemici interni. L'accusa fu lanciata contro un certo numero di individui associati con un certo numero di popoli non greci, tra i quali erano predominanti i Traci, mentre gli Sciti erano meno comuni[134].

A parte la storia piuttosto dubbia di Gilone, non c'è documentazione certa di matrimoni di uomini ateniesi con donne scite, a differenza di quanto avveniva in Tracia. Il padre o il nonno di Evatlo potrebbe essere uno di questi, perché negli *Acarnesi* viene dipinto in maniera analoga a quella in cui Eschine dipinge Demostene[135] Questa assenza di matrimoni potrebbe trovare parziale spiegazione nella legge sulla concessione della cittadinanza promulgata da Pericle nel 451, che richiedeva che entrambi i genitori fossero cittadini ateniesi. Già prima del 451 Atene intratteneva rapporti con la Tracia, mentre per quanto riguarda la Scizia sarebbero stati molto limitati, se si esclude l'istituzione del corpo degli arcieri. In ogni modo, tenendo conto di tutte queste cose, l'assenza di matrimoni con donne scite appare in primo luogo un sintomo

[131] D. BRAUND, *Greeks and barbarians: the Black Sea region and hellenism under the early Roman empire*, in S. ALCOCK (a cura di), *The Early Roman Empire in the East*, Oxford 1998, pp. 121-36.

[132] *Archaeological Map of Nymphaeum*, Warszawa 1999.

[133] HALL, *Lawcourt dramas* cit.

[134] T. LONG, *Barbarians in Greek Comedy*, Carbondale-Edwardsville 1986, fornisce 113 esempi.

[135] ARISTOFANE, *Acarnesi*, 710; fr. 424 Kassel-Austin e commento relativo.

della diffidenza nei confronti degli Sciti; atteggiamento che Eschine cerca di sollecitare nei confronti dell'avversario Demostene.

Diffidenza confermata da mito e religione. Come abbiamo visto, la Tracia aveva una posizione di rilievo nell'ambito della religione greca e il culto tracio trovò accoglienza ad Atene; non cosí la Scizia. Secondo Erodoto, in Scizia ci sarebbero divinità paragonabili a quelle greche che però conservano il nome locale; affermazione che possiamo significativamente contrapporre alla sua riduzione delle divinità tracie alla loro identità greca[136] I Greci insediati sulle coste del Mar Nero ritenevano che gli Sciti discendessero da Eracle, per il tramite del suo figlio eponimo Scita, il piú giovane dei tre rampolli da lui generati in seguito all'unione con una creatura «viperina» del luogo, metà donna e metà serpente[137] Il fatto di essere narrata da Erodoto assicurò a questa storia ampia diffusione. Un vaso apulo piuttosto enigmatico e risalente agli ultimi decenni del IV secolo a. C. conferma l'esistenza di miti connessi; vi sarebbe infatti raffigurato il re Scita seduto in trono e in atto di dare udienza su un caso riguardante Eracle. Il vaso è isolato, ma un precedente accenno a Scita, in Esiodo[138], indica che il racconto potrebbe risalire a un antico mito; d'altra parte è lecito ipotizzare che il vaso raffiguri una scena teatrale, oltre che una scena mitica[139]

In proposito, i Tauri vanno considerati con particolare attenzione. Erodoto dice molto chiaramente che non sono sciti[140]. Pure Euripide, nella sua fondamentale tragedia *Ifigenia in Tauride*, non li definisce sciti. Tuttavia esiste una tendenza, ricorrente nell'antichità, a usare il termine «scita» in un'accezione piú ampia, applicandolo a popoli e territori ubicati in senso lato a nord e a est del Mediterraneo. Cosí, per esempio, Luciano, nel II secolo a. C., trasforma addirittura Salmoside in uno Scita, nonostante sia una figura di spicco della Tracia. Malgrado le precise distinzioni di Erodoto, diventò piuttosto abituale, nei secoli successivi, considerare i Tauri una specie di popolo scita[141]. Di conseguenza, la tradizione se-

[136] La religione scita è stata oggetto di notevole interesse da parte dell'indagine speculativa contemporanea. Per un'analisi informata e meditata cfr. YU. USTINOVA, *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom*, Leiden 1999.

[137] ERODOTO, 4.8-10.

[138] Se ESIODO, fr. 150, va letto in questo modo.

[139] M. SCHMIDT, A. D. TRENDALL e A. CAMBITOGLOU, *Eine Gruppe apulischer Grabvasen in Basel*, Basel 1976, pp. 94-108, che prendono in considerazione anche il racconto, sebbene sia un po' troppo presto per questo.

[140] ERODOTO, 4.99.

[141] LUCIANO, *Scita*, 1, dove si parla di Salmoside come di uno scita. È insieme curioso e interessante che il vaso apulo di Basilea mostri Artemide e la sua statua lignea sopra una scena in cui è raffigurato il re Scita.

condo cui Ifigenia sarebbe stata sottratta al sacrificio esiliandola come sacerdotessa presso i Tauri insediati nella parte sud-occidentale dell'odierna Crimea può considerarsi in qualche modo un collegamento tra Sciti e religione greca. Ifigenia, infatti, riportò in Grecia la statua lignea dell'Artemide Taurica, il cui possesso era rivendicato da Atene (ad Ale d'Arafena), Sparta e altre città[142]. Nel *Tossari* Luciano immagina addirittura che a trarre in salvo Ifigenia siano stati Oreste e Pilade, finiti in mano ai Tauri, e onorati dagli stessi come eroi per l'edificazione della gioventú scita. D'altra parte, in epoca ellenistica, se non già nel v secolo a. C., la città di Chersoneso, fondata nelle vicinanze dei Tauri nella parte sud-orientale dell'odierna Crimea, celebrava nella storia civica e nella coniazione il possesso della divinità taurica chiamata «la Vergine» (Parthenos)[143]

Comunque, questi esempi servono piú che altro a sottolineare la diffidenza dei Greci nei confronti della Scizia, in quanto non si tratta altro che di eccezioni di scarsa rilevanza e interesse rispetto alla regola. Eracle fu costretto a generare Scita e poi abbandonò prontamente il paese, nel quale era peraltro capitato soltanto perché stava girando attorno all'Oceano e, partito dalla Spagna, avrebbe raggiunto la Grecia attraverso la Scizia. Per quanto riguarda Ifigenia, la Scizia è in sostanza un luogo remoto in cui trova rifugio, e la cui incompatibilità viene ribadita da Euripide. Terra tanto piú incompatibile perché vi avrebbe avuto la funzione di preparare al sacrificio i Greci finiti in mano ai Tauri. L'appropriazione della dea da parte della città di Chersoneso si spiega unicamente ipotizzando che sia passata a un atteggiamento amichevole nei confronti dei Greci, secondo un modello osservabile anche altrove nell'area, in base al quale i Greci sostenevano di aver trasformato pratiche locali ostili nella «civiltà» ellenica grazie al loro insediamento sia nella regione di Fasi, a est, sia nel bacino del Mar Nero (Ponto Eusino) in generale, che sarebbe stato cosí trasformato da «inospitale» (Ἄξενος) in «ospitale» (Εὔξεινος)[144]. Naturalmente questa è la versione autocelebrativa fornita dall'imperialismo culturale, cui si contrappone la visione di Strabone secondo cui l'insediamento greco avrebbe danneggiato gli Sciti. Visioni peraltro abbastanza facilmente conciliabili nel segno del prezzo da pagare per l'incivilimento.

[142] PAUSANIA, 3.16.7-9.

[143] A. CHANIOTIS, *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften*, Stuttgart 1988, pp. 300-1, sul posto da essa occupato nella storia della città di Sirisco. Sulle monete cfr. M. J. PRICE, *Sylloge Nummorum Graecorum IX: The British Museum, I: the Black Sea*, London 1993.

[144] Per illustrare nuovamente l'affermazione secondo cui gli Sciti avevano in odio qualsiasi influenza straniera e, in modo particolare, aborrivano quella greca cfr. HARTOG, *Le miroir* cit., sulle somiglianze.

A stupire sono soprattutto le assenze. Erodoto cerca di trovare delle corrispondenze tra divinità scite e pantheon greco[145]. In proposito afferma che la divinità piú importante degli Sciti è l'equivalente di Estia, cui si aggiungono il loro Zeus e Terra, che essi ritengono sua sposa. Il fatto che non nomini alcuna divinità corrispondente ad Artemide significa che la ritiene estranea alle credenze religiose scite. Ugualmente assente dall'elenco è Dioniso: assenza rilevante. Erodoto indica infatti nel culto di Dioniso un elemento primario di differenziazione, per non dire di tensione, tra Sciti e Greci. Per illustrare l'ostilità scita all'influenza della cultura greca Erodoto si sofferma sull'inclinazione invece ad essa favorevole del re scita Scile; inclinazione che lo differenziava nettamente dagli altri Sciti e che avrebbe ereditato dalla madre greca, originaria della città di Istria. Cosí, oltre a farsi edificare una dimora sfarzosa a Olbia, colonia di Mileto, allontanandosi dagli austeri costumi pastorali degli Sciti, Scile prese in moglie una donna greca della stessa città, e volle addirittura essere iniziato al culto di Dioniso, i cui riti orgiastici erano oggetto di vituperio da parte degli Sciti. Ma proprio a motivo di questo tentativo di iniziazione Scile venne ucciso dal fratello[146]. Erodoto narra un episodio affine relativo all'uccisione di Anacarsi per aver introdotto in Scizia il culto della Grande Madre[147]; è tuttavia chiaro che era Dioniso il vero elemento di contrapposizione tra Greci e Sciti. Secondo Erodoto, è il culto di Dioniso praticato a Gelono, remota città dell'entroterra scita[148], a testimoniare l'origine greca dei suoi abitanti, nonostante la sua ubicazione settentrionale a grande distanza dagli insediamenti greci lungo le coste del Mar Nero.

L'avversione degli Sciti nei confronti di Dioniso si accorda piuttosto bene con la tematica ricorrente del cattivo uso che avrebbero fatto del vino, in particolare non mescolandolo con l'acqua[149]. Data la grande importanza che Dioniso rivestiva per i Greci, non ultimi gli Ateniesi, il rifiuto che gli Sciti gli opponevano assurgeva a elemento centrale e significativo della loro estraneità. Lo stesso Anacarsi, il cui interesse per la cultura greca viene presentato come eccezionale[150], mantiene nell'an-

[145] ERODOTO, 4.59.

[146] *Ibid.*, 4.78-80.

[147] Potrebbe trattarsi di Bel'sk; cfr. B. A. SHRAMKO, *Bel'skoye gorodishche skifskoy epokhi (gorod Gelon)*, Kiev 1987.

[148] BRAUND, *Georgia* cit., pp. 38-39.

[149] Ancora una volta Erodoto mette in luce l'inconsistenza del «miraggio»: cfr. 4.66 sul mescolare acqua e vino; 6.75-84 su Cleomene, dove riporta la vicenda degli Spartani e ciò che ne dicono, ma non avalla per nulla il loro racconto.

[150] Oltre al racconto di Erodoto cfr. LUCIANO, *Scita*; ID., *Tossari*.

tichità un marchio di radicale estraneità, come se provenisse da un altro pianeta e non semplicemente da un altro paese. Nell'opera omonima, Luciano esamina a fondo l'incapacità di Anacarsi di comprendere alcunché del ginnasio, elemento centrale della cultura greca.

Anche i Greci insediati nella regione sono puntualmente presentati dalle nostre fonti come se si fossero in qualche modo allontanati dall'ellenismo vero e proprio, a differenza di quanto si verifica per le città greche della Tracia. L'esemplificazione piú chiara di questo atteggiamento è la descrizione di Olbia, che si vorrebbe frutto di osservazione diretta, fornita da Dione Crisostomo all'incirca nel 100 d. C. Dione, al solito, mostra un certo apprezzamento per Salmoside. Seguendo un itinerario abbastanza inusitato, Dione è arrivato a Olbia perché intenzionato a visitare i Geti; del resto sappiamo che scrisse un'opera intitolata *Getica*. Non ha comunque tempo da dedicare alle popolazioni vicine, Sciti o Sarmati che siano. Questi rappresentano il nemico: Olbia è una città assediata e fortemente menomata per non aver saputo sostenere lo sforzo bellico contro i popoli confinanti. Particolarmente significativo il fatto che la città appaia culturalmente arretrata, rimasta all'ellenismo dei poemi omerici condito con un po' di Platone. Non s'è mossa d'un passo, ed è cosí immobilista che non ha alcuna intenzione di farlo, rimanendo aggrappata al culto di Achille e alle sue gesta narrate nell'*Iliade*[151].

Rispetto alla Tracia, la Scizia era ovviamente piú lontana dalla Grecia continentale. È probabile che le città greche sulla costa orientale dell'Egeo fossero meglio informate sulla Scizia e considerassero gli Sciti meno estranei di quanto non li si percepisse ad Atene e nelle città della costa occidentale dell'Egeo. Di certo, nella Ionia del VI secolo a. C. circolava un minimo di informazione su popolazioni quasi scitiche, come potevano essere i misteriosi Sindi o i Corassi; ed è probabile che ci fosse anche qualche rapporto commerciale[152]. Dopo tutto, Mileto era la grande colonizzatrice della costa scita. Ma queste considerazioni non hanno un gran valore: Tracia e Traci erano infatti predominanti anche nella Ionia. Quando Senofane di Colofone, per esempio, immagina rappresentazioni zoomorfe e barbare dell'aspetto esteriore degli dèi, ricorre ai Traci, e non agli Sciti, quale corrispettivo settentrionale dei meridionali Etiopi[153] Come abbiamo visto nel caso di Archiloco, l'insedia-

[151] DIONE CRISOSTOMO, 36; D. BRAUND, *Soobshcheniye ob Olvii Diona Khrisostoma. literaturnaya traditsiya i philosophskiye predstavleniya*, in A. V. PODOSINOV (a cura di), *Severnoye Prichernomor'ye v antichnosti: voprosy istochnikovedeniya (= Drevneyshiye gosudarstva vostochnoy evropy, 1996-7 gg.)*, Moskva 1999, pp. 126-38.

[152] IPPONATTE, frr. 2-2 West.

[153] SENOFANE DI COLOFONE, fr. 16 Diels-Kranz.

mento greco in Tracia garantí a lungo un posto di rilievo ai Traci nel pensiero e nella letteratura greci; si pensi anche ad Anacreonte, che si trasferí ad Abdera e scrisse spesso dei Traci[154].

A differenza di quanto verificatosi coi Traci, l'impatto degli Sciti sulla cultura greca rimase sostanzialmente quello di una popolazione radicalmente estranea, al di là di qualsiasi idealizzazione. In quanto tali, divennero proverbiali per le pratiche culturali che si contrapponevano alla norma greca. Bere vino non annacquato era berlo «alla maniera scita»; parlava «alla maniera scita» chi si esprimeva in modo asciutto e senza mezzi termini; si comportava «alla maniera scita» chi faceva uno scalpo e se ne serviva come salvietta[155] Idee del genere andavano bene e probabilmente non ponevano problemi di sorta nel mondo mediterraneo, ma le città ubicate sulla costa settentrionale del Mar Nero dovettero prontamente instaurare solidi rapporti con gli Sciti che andarono al di là della pura e semplice ostilità[156]. La loro convinzione che gli Sciti discendessero da Eracle rientra in questa dimensione di convivenza. Alla fine del IV secolo a. C. sulle monete delle città della regione erano raffigurate armi scite (in particolare archi) e persino arcieri[157]. Mentre gli autori greci del mondo mediterraneo continuavano ad attenersi alla contrapposizione tra Sciti e Greci che sostanziava il «miraggio» scita, a partire da Omero passando per Erodoto sino a Luciano e oltre, i Greci dell'area del Mar Nero dovettero in qualche modo fare i conti con la realtà dei loro vicini sciti, anche perché avevano tutto da guadagnare da relazioni che non si esaurissero nella pura e semplice contrapposizione. È un vero peccato non avere maggiori informazioni sulla visione piú puntuale elaborata in loco da questi Greci.

[154] ANACREONTE, frr. 347, 417, 422 Campbell; cfr. *Antologia Palatina*, 7.27. Naturalmente, nella poesia di Anacreonte emerge pure una certa conoscenza degli Sciti o, se non altro, il «miraggio» scita: fr. 356 Campbell sulla maniera scita di bere.

[155] Per il vino cfr. *ibid.*; ERODOTO, 6.84 su Sparta (ma vedi sopra, nota 149). Per lo scalpo, SOFOCLE, fr. 473 Lloyd-Jones; ERODOTO, 4.52.

[156] K. MARCHENKO, *Varvary v sostavye naseleniya Ol'vii*, Moskva 1988.

[157] PRICE, *Sylloge* cit.

IVANA SAVALLI-LESTRADE

I Greci e i popoli dell'Anatolia

1. *Popoli, lingue, memoria.*

Scrivendo nel I secolo a. C., lo storico e geografo Strabone di Amasea sul Ponto lamentava che non fosse piú possibile fissare nettamente le frontiere tra le popolazioni dell'Anatolia settentrionale, sia per i frequenti mutamenti d'insediamento intervenuti nel corso del tempo, dovuti alla debolezza militare e al conseguente nomadismo delle tribú barbare[1], sia per gli incessanti rimaneggiamenti etnici e territoriali effettuati dagli imperi successivamente al potere: sotto i Romani, quasi tutti i popoli indigeni avevano ormai perso tanto i loro dialetti quanto i loro nomi[2]. Queste osservazioni valgono complessivamente per la totalità dell'Asia Minore, grosso modo equivalente all'odierna Turchia[3], ma con portata diversa a seconda che si tratti dei popoli indigeni del settore occidentale e meridionale, dell'altopiano centrale e del settore orientale. I primi, sopraffatti dai Greci a volte fin dalla prima ondata colonizzatrice, in età micenea, e per lo piú ricacciati nell'entroterra, sono divenuti oggetto di discorso già nell'epopea omerica (come i Cari βαϱβαϱόφωνοι, «parlanti lingua non greca», o meglio: «parlanti un greco di pessima qualità») e in seguito nella storiografia locale; l'epigrafia e l'archeologia provano che molti di essi (Misi, Cari, Lidi, Panfili) hanno mantenuto una loro identità (lingua, scritta e/o parlata, monumenti funerari, culti) fino al IV secolo a. C. e oltre, pur essendo esposti precocemente e per cosí dire intensivamente all'influenza della cultura greca e, in alcune zone (Frigia ellespontica, Lidia), anche a quella della cultura iranica; l'onomastica conferma la mescolanza di determinate etnie indige-

* Alla memoria di Giuseppe Nenci.

[1] STRABONE, 12.4.4.

[2] ID., 12.4.6.

[3] La frontiera orientale dell'Asia Minore può essere rintracciata in una linea nord-sud cha va da Trebisonda alla Cirrestica, seguendo il corso dell'Eufrate. La Commagene, paese cuscinetto la cui storia s'intreccia con quelle della Cilicia e della Siria, sarà considerata in questa sede come facente parte integrante dell'Asia Minore.

ne, per esempio dei Lidi e dei Cari a Sardi, nell'ultimo terzo del IV secolo a. C.[4] I secondi, sostanzialmente di ceppo frigio, hanno fatto l'esperienza della colonizzazione macedone, attraverso le fondazioni (o rifondazioni) di Laodicea, Apamea Celene, Sinnada, Docimeo, ma hanno salvaguardato l'insediamento originario, e, a giudicare dalle numerose dediche e confessioni in greco e dalle iscrizioni (imprecazioni funerarie) in neo-frigio del II e III secolo d. C., tradizioni cultuali e linguistiche originali; la Frigia orientale, in cui vennero confinati i Galati verso il 260 a. C., subí certamente una profonda mutazione etnica e culturale, oltre che politica, difficilmente apprezzabile a causa della scarsezza di fonti scritte[5]. Le popolazioni della Licia, della Pisidia, della Licaonia e della Cilicia hanno anch'esse mantenuto a lungo la propria identità, grazie, in parte, all'isolamento procurato dal rilievo orografico (monti del Crago e dell'Anticrago, catena montuosa del Tauro e dell'Antitauro): la penetrazione della cultura greca, sovrapposta in alcuni casi (vallata dello Xanto; santuario di Ierapoli-Castabala) a una diffusa iranizzazione, non è riuscita a cancellare la specificità di queste società dominate da una aristocrazia guerriera largamente autonoma. I popoli del settore orientale (Ponto, Armenia, Cappadocia) ci sono in gran parte sconosciuti: sottoposti al potere di signorotti locali piú o meno iranizzati, essi parlavano una moltitudine di lingue o dialetti di cui non sussiste alcuna traccia scritta[6]; le differenze andarono col tempo smussandosi: a proposito della Cappadocia, Strabone nota che alla sua epoca i Cataoni non si distinguevano piú dagli altri Cappadoci né per lingua né per costumi, e giudica stupefacente la rapidità con cui i segni della loro ἀλλοεθνία (differenza di razza) scomparvero[7]

Questa breve e incompleta panoramica vorrebbe innanzitutto porre l'Anatolia indigena sotto il segno del ποίκιλον, cioè della varietà, e ricordare che ciò che di essa sappiamo dipende in grande misura dalla tradizione greca, a sua volta tributaria di informatori indigeni bilingui[8]. A meno di aver parlato e scritto in greco, la maggior parte dei popoli indigeni sfugge alla nostra conoscenza, vuoi perché le fonti in lingua indigena non sono state ancora per nulla o poco decifrate, vuoi soprattutto

[4] O. MASSON, *L'inscription d'Ephèse relative aux condamnés à mort des Sardes («I.Ephesos 2»)*, in «Revue des Etudes Grecques», C (1987), pp. 224-39.

[5] Sulla sopravvivenza delle lingue indigene anatoliche cfr. in generale S. MITCHELL, *Anatolia, Land, Men and Gods in Asia Minor*, Oxford 1993, pp. 171-77, e M. SARTRE, *L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien, IVᵉ s. av J.-C./IIIᵉ s. ap. J.-C.*, Paris 1995, pp. 315-18.

[6] All'emporio di Dioscuriade, nella Colchide, si recavano secondo STRABONE, 11.2.16, settanta, secondo PLINIO, *Naturalis historia*, 6.5.15, centotrenta tribú di lingua diversa.

[7] STRABONE, 12.1.2.

[8] D. ASHERI, *Fra iranismo e ellenismo*, Bologna 1983, pp. 18-28.

perché la cultura indigena era prevalentemente orale. Il fatto rilevante è dunque che il processo di unificazione linguistica, culturale e istituzionale della penisola anatolica, sviluppatosi effettivamente sotto l'impulso di potenze imperialistiche «straniere» (persiana, macedone, romana), si confonde in gran parte con l'eradicazione delle lingue indigene, poiché il *logos* elleno (lingua, ma anche *habitus* mentale e stile di vita), importato dai coloni greci in età arcaica, fu progressivamente adottato, con tempi e modi diversi, dalle élite dirigenti delle popolazioni autoctone (fin dai tempi dell'impero achemenide) e in seguito dagli altri strati sociali. Ma il carattere dell'ellenizzazione non fu puramente negativo, poiché il greco – che continuò ad essere la lingua dominante nella parte orientale dell'impero romano – diede voce alle tradizioni locali, tanto che, nel III secolo d. C., il termine ἑλληνισμός venne a designare, presso gli autori cristiani, il paganesimo nel suo insieme e non semplicemente o esclusivamente la cultura dei Greci[9]

Questo superamento paradossale dell'antitesi originaria greco/barbaro varrà per noi come punto d'arrivo della storia lunga e complessa delle relazioni fra i Greci e le popolazioni anatoliche. Procedendo a ritroso nel tempo, esamineremo le aree geografiche per le quali la documentazione, in principal modo epigrafica e archeologica, permette di ricostruire la vita delle popolazioni non greche in determinati periodi storici. Cercheremo di vedere, caso per caso, in qual modo la specificità di ciascuna di esse è riuscita ad affermarsi nel confronto molto spesso conflittuale con le popolazioni greche e di valutare il peso relativo delle civiltà indigene nella configurazione dell'unità culturale e politica dell'Anatolia ellenistica e romana.

2. *La Caria dagli Ecatomnidi ai re ellenistici.*

I Cari erano un popolo di origine molto probabilmente cretese, secondo una tradizione antica, mantenuta in vita, come vedremo, in epoca ellenistica, e confermata dall'archeologia. Stando a uno storico locale, Filippo di Teangela, una volta stabilitisi nella regione che da essi prese il nome, i Cari ridussero gli indigeni – i Lelegi, con i quali furono spesso confusi – in condizione di servitú, prima di essere sottomessi dagli Ioni. I Cari sarebbero vissuti in villaggi, e il loro insediamento – e quello dei loro dinasti – in fortezze o luoghi fortificati è ben attestato

[9] G. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge 1991, pp. 9-10 [trad. it. Roma-Bari 1992].

dalle fonti archeologiche, epigrafiche e letterarie[10]. I siti lelegi e/o cari sono per lo piú localizzati nell'entroterra, ma la regola non fu sempre questa. Callistene di Olinto riferiva che la Caria abitata dai Lelegi prima del loro declino comprendeva le città costiere di Mindo e di Bargilia e buona parte della Pisidia[11], e una terrazza di fattura lelega è stata rinvenuta a Iaso[12]. Un'iscrizione della metà del v secolo a. C. conserva una misura di legge concordata dal «concilio» (σύλλογος) degli Alicarnassi e dei Salmacidi e dal tiranno Ligdami[13] Salmacide era una località caria, i cui abitanti, in possesso di rappresentanti loro propri, sono distinti dagli Alicarnassi: ma la formula di sanzione della legge li include (in posizione evidentemente subordinata) nell'entità denominata «l'insieme degli Alicarnassi» (Ἁλικαρνασσέων τῶσ συμπάντων). I coloni greci hanno respinto i Cari nell'entroterra o, come ad Alicarnasso, hanno concluso con essi un *modus vivendi* che ha condotto, infine, all'assorbimento dell'elemento indigeno nella compagine civica. Nel 546 la Caria fu assoggettata all'impero achemenide da Arpago il Medo e annessa alla satrapia di Lidia. A quest'epoca, le comunità carie sono spesso in mano a «dinasti» locali a tendenza ereditaria – che le fonti greche chiamano talora tiranni o re, a seconda che vogliano sottolineare l'aspetto dispotico oppure il carattere legittimo di questi potentati –, i cui obblighi verso l'autorità persiana non appaiono chiaramente definiti. Durante la rivolta ionica e le guerre persiane alcuni di essi scelsero la ribellione, altri si schierarono, con navi e truppe, al fianco degli Achemenidi. Fra i secondi, ricordiamo la celebre Artemisia di Alicarnasso, figlia del tiranno Ligdami, di stirpe caro-greca[14]; fra i primi, Pissodaro, figlio di Mausolo, signore di Cindie (molto probabilmente un antenato del grande Mausolo) e genero del re di Cilicia[15], ed Eraclide, figlio di Ibanolli, «re» di Milasa[16]

Le rivolte prima del satrapo di Ionia Pissutne e di suo figlio Amorge, poi di Ciro il Giovane (tra il 423 e il 401), indussero i sovrani achemenidi a rafforzare il controllo della Caria. Tissaferne, che nel 407 si

[10] S. HORNBLOWER, *Mausolus*, Oxford 1982, pp. 1-14.

[11] CALLISTENE, *FGrHist*, 124 F 25.

[12] HORNBLOWER, *Mausolus* cit., p. 317.

[13] R. MEIGGS e D. LEWIS, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1988, n. 32; cfr. B. VIRGILIO, *Conflittualità e coesistenza fra Greci e non-Greci: il caso di Alicarnasso nel v sec. a. C.*, in ID. (a cura di), *Studi ellenistici*, II, Pisa 1987, pp. 109-27.

[14] ERODOTO, 7.99.2, scrive che Artemisia era di Alicarnasso per parte paterna, e cretese per parte materna; HORNBLOWER, *Mausolus* cit., p. 10, nota 49, pensa, sulla base dell'onomastica, che Ligdami fosse in realtà di origine caria.

[15] ERODOTO, 5.118-21, e HORNBLOWER, *Mausolus* cit., p. 26, nota 161, e p. 59, nota 60.

[16] SCILACE DI CARIANDA, *FGrHist*, 709 T 1.

era ritirato nel dominio da lui posseduto in questa regione, fu satrapo della Lidia e della Caria fino alla sua morte, nel 395 a. C. Quattro anni dopo, la Caria divenne una satrapia indipendente sotto l'autorità di un dinasta di Milasa, Ecatomno, figlio di Issaldomo. Il retroscena di questa nomina – che rompeva con la tradizione politica achemenide di affidare le satrapie a membri dell'aristocrazia iranica – è ignoto. Può darsi che il potere centrale, destabilizzato sul fronte dell'Egeo proprio dai suoi collaboratori piú stretti, abbia voluto giocare la carta di un «outsider» indigeno, che non avrebbe avuto alcun interesse a rompere con l'autorità tutelare achemenide, né alcuna chance di muovere dalla propria satrapia alla conquista del trono. Certo è che questa distinzione doveva consacrare l'egemonia di fatto che gli Ecatomnidi esercitavano di già in Caria. Uno strumento dell'ascesa politica di questi dinasti sarà stato, molto probabilmente, il «consorzio» (κοινόν) dei Cari, incentrato sul culto di Zeus Stratios a Labraunda, presso Milasa, in rapporto al quale Erodoto riferisce un consiglio di guerra tenuto nel 494 a. C. È possibile che gli Ecatomnidi siano diventati, nello scorcio del IV secolo a. C., re (βασιλεῖς) ereditari del κοινόν[17] Il santuario di Labraunda dipendeva dalla città di Milasa, e gli Ecatomnidi esibirono, in numerose dediche, l'etnico di questa città, o perché ne erano originari, o perché ne furono fatti cittadini[18]. Il legame privilegiato con Milasa si riflette nell'attività edilizia dispiegata a favore del santuario di Labraunda, in particolare da Idrieo, fratello e successore di Mausolo: consacrazioni di statue, templi, edifici per banchetti cultuali, propilei, portici, tesori. Al di fuori della Caria, un piccolo monumento votivo, ritrovato a Tegea, conserva una dedica di Idrieo e Ada a Zeus Stratios, e riproduce la statua del dio, affiancato dai dinasti. Altri due santuari cari – quello del dio indigeno Sinuri e soprattutto l'Artemision di Amyzon – beneficiarono del patrocinio ecatomnide. La generosità dei dinasti verso i luoghi di culto cari si manifestò inoltre attraverso la concessione di determinate esenzioni fiscali[19]. Ma c'è di piú. L'analogia dell'impianto dei santuari di Labraunda e di Amyzon – vere e proprie opere gemelle – rivela che gli Ecatomnidi non si limitarono a finanziare i lavori di costruzione: essi sono stati realizzati sulla base di un progetto voluto o approvato dai dinasti, che

[17] HORNBLOWER, *Mausolus* cit., pp. 55-56 e 58-59.

[18] Mausolo sarebbe nato a Milasa, secondo VITRUVIO, 2.8.10; ma la dinastia ecatomnide proveniva forse da Cindie, presso Bargilia: cfr. nota 15.

[19] Su quanto precede, si vedano soprattutto HORNBLOWER, *Mausolus* cit., pp. 276-80, e J. e L. ROBERT, *Fouilles d'Amyzon en Carie*, I, Paris 1983, pp. 90-92; per il monumento di Tegea, si vedano A. H. SMITH, *Some recently acquired reliefs in the British Museum*, in «Journal of Hellenic Studies», XXXLI (1916), pp. 65-69, e M. N. TOD, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Oxford 1933-48, II, n. 161.

possono aver messo a disposizione in ambedue i luoghi le medesime maestranze. In questo ambito, gli Ecatomnidi prefigurano in modo singolare l'evergetismo monumentale degli Attalidi a Pergamo, Asso ed Ege[20]

Non minor zelo fu dimostrato dagli Ecatomnidi nei confronti delle città, indigene o greche, della satrapia. È assai probabile che la costruzione di nuove mura, le metonomasie, gli spostamenti di sito, i sinecismi genericamente datati d'età ellenistica risalgano, in molti casi, all'iniziativa di questi dinasti[21]. Sappiamo con certezza che Mausolo fu l'artefice della rifondazione d'Alicarnasso attraverso il sinecismo di sei delle otto comunità «leleghe» della penisola di Mindo: secondo Vitruvio, il dinasta trasferí la propria reggia da Milasa nella nuova città. I dati archeologici sono purtroppo, a causa della distruzione di Alicarnasso da parte di Alessandro Magno e dell'occupazione continua del sito (oggi Bodrum), molto deludenti[22] Possiamo però chiederci quali siano state le ragioni che hanno indotto Mausolo a creare una nuova capitale della Caria. Un aneddoto dello Pseudo-Aristotele riferisce che il «tiranno» Mausolo, a corto di denaro, impose ai cittadini di Milasa un contributo per finanziare la costruzione di mura – la città ne era infatti sprovvista – allegando come pretesto la minaccia di un attacco da parte del Gran Re; raccolta la somma, ne fece poi l'uso che volle, e Milasa rimase senza mura[23] L'astuzia di Mausolo – sottolineata anche in altri due aneddoti concernenti la Caria e la Licia – non sorprenderà il lettore: in mancanza di liquido, re, città, comandanti militari, tiranni e dinasti ricorrevano ad ogni tipo di espedienti. Ma quale sarà stata la reazione dei Milasei nel constatare che il loro denaro non era servito – se non indirettamente – alla difesa della città? E cosa ne pensavano delle velleità autonomistiche o dirigistiche del loro ingombrante concittadino? Tre decreti di Milasa incisi su un'unica stele evocano per noi l'attualità scottante degli anni 367/366-355/354 a. C.[24] Arlissis, figlio di Oussollos, inviato dai Cari come ambasciatore presso Artaserse Memnone, oltrepas-

[20] L. ROBERT, *Etudes anatoliennes*, Paris 1937, pp. 84-85.

[21] HORNBLOWER, *Mausolus* cit., pp. 314 sg., discute in dettaglio la documentazione archeologica concernente Eraclea del Latmo, Alinda, Uromos-Euromos, Callipoli, Bargilia, Cauno; l'intervento degli Ecatomnidi ad Alinda sembra ben netto: cfr. ROBERT, *Fouilles d'Amyzon* cit., pp. 6-17 e 92; l'ipotesi che la metonomasia dell'antica Latmo in Eraclea sia da ascrivere agli Ecatomnidi dev'essere definitivamente abbandonata: cfr. sotto, p. 48.

[22] Fonti: STRABONE, 13.1.59; VITRUVIO, *loc. cit.* alla nota 18; PLINIO, 5.107. Cfr. HORNBLOWER, *Mausolus* cit., pp. 78-87 e 297-305.

[23] PSEUDO-ARISTOTELE, *Economico*, 2.13a, con il commento di B. VAN GRONINGEN, *Aristote, le second livre de l'Economique*, Leyde 1933, pp. 97-99. L'episodio è da situare nel periodo della rivolta dei satrapi – dal 366 al 359/358 a. C. – che Mausolo abbandonò nel 362 a. C.

[24] *SIG*³, 167.

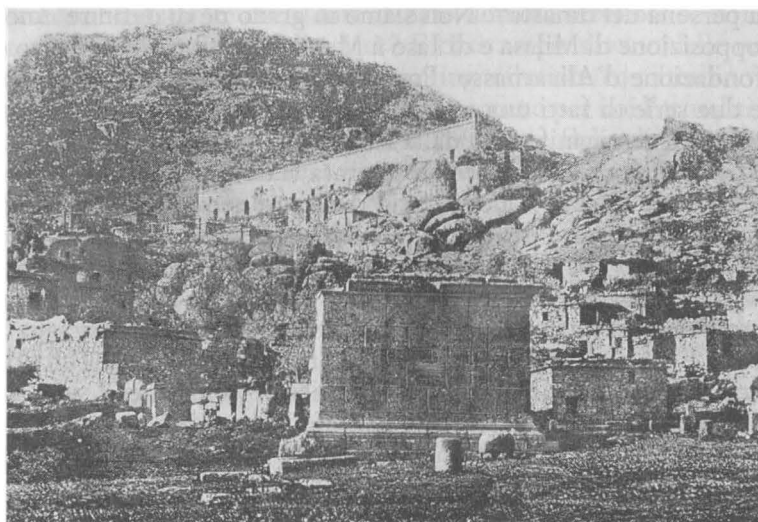
sò il proprio mandato e complottò contro Mausolo, presentando evidentemente delle accuse gravissime ai danni del satrapo; ma riconosciuto colpevole dal re, egli fu condannato a morte e le sue proprietà furono attribuite a Mausolo dalla città di Milasa. I figli di Peldemo oltraggiarono la statua di Ecatomno: gli averi dei colpevoli furono confiscati, e le loro proprietà messe pubblicamente in vendita. Durante la celebrazione della panegiria e del sacrificio annui a Zeus Labraundeus, Manita, figlio di Paktyes, tentò di uccidere Mausolo: il dinasta uscí indenne dall'attentato e l'assassino pagò con la morte il fio del proprio delitto. L'inchiesta indetta dalla città permise d'identificare un complice, Thyssos, figlio di Syskos, i cui averi furono, come quelli di Manita, attribuiti a Mausolo, mentre le proprietà furono messe pubblicamente in vendita. Si tratta, com'è chiaro, di eventi gravissimi, di fronte ai quali la città ha reagito pubblicamente senza ambiguità, riaffermando la propria lealtà nei confronti di Mausolo e della dinastia ecatomnide, suoi benefattori. Il valore collettivo delle decisioni prese in assemblea contro i colpevoli è inoltre rafforzato dalla ratifica richiesta alle tre tribú civiche, cioè le antiche tribú indigene degli Otorkondeis, Hyarbesytai e Konodorkondeis; questa procedura eccezionale implica che i vincoli (di sangue e di culto) che legavano i membri delle tribú indigene erano diversi, ma altrettanto (e forse piú) vitali che quelli apportati dalle istituzioni politiche greche. Un'altra città greco-caria, Iaso, fu anch'essa teatro di disordini: un decreto civico proclama la confisca e la vendita dei beni e l'esilio perpetuo ed ereditario di un numeroso gruppo di cospiratori contro la persona del dinasta[25] Non siamo in grado né di definire i motivi dell'opposizione di Milasa e di Iaso a Mausolo, né il periodo esatto della rifondazione d'Alicarnasso. Possiamo però immaginare che sussista tra le due serie di fatti una relazione di causa ed effetto: per esempio, che la resistenza manifestata dalla città patria (Milasa) e da altre *poleis* dalla tradizione civica già ben strutturata (Iaso) abbiano indotto il dinasta a cercare altrove il luogo in cui realizzare senza intralci le proprie ambizioni. Precursore dei diadochi e dei re ellenistici, Mausolo avrebbe perciò creato una capitale *ex novo*, una città modellata a sua immagine e somiglianza, insieme indigena e greca, aperta agli scambi marittimi ma ben radicata in un ricco entroterra agricolo, con un passato (leggendario e storico) tale da non ostacolare i disegni monarchici della dinastia. La consacrazione di questa politica personalistica è senz'alcun dubbio l'edificazione, nella nuova capitale, del celebre monumento funebre di Mausolo, intrapreso probabilmente dal dinasta, ma portato a

[25] *Ibid.*, 169.

termine dalla moglie Artemisia: Vitruvio non a caso scriveva che Alicarnasso era disposta come un teatro intorno al Mausoleo[26]. Se una ricostruzione affidabile dell'edificio è oggi impossibile, le descrizioni tramandate dagli autori antichi fanno pensare che i suoi ideatori si siano ispirati a modelli lici (podio), greci (colonnato ionico) e locali (tomba piramidale). Questo eclettismo - che i resti della decorazione comprovano - potrebbe essere considerato la migliore illustrazione del genio di Mausolo e piú in generale dell'orientamento culturale dell'alta società caria verso la fine dell'età classica.

La dinastia ecatomnide mantenne il potere per circa trent'anni dopo la morte di Mausolo. Il fratello minore di Mausolo, Pissodaro, destituí la sorella Ada e rafforzò i legami con la Persia, dando in moglie sua figlia a un nobile iranico, Orontobate. Nel 334, Alessandro Magno attaccò Alicarnasso e la distrusse da cima a fondo. I suoi generali Tolomeo e Asandro sconfissero Orontobate, rimasto in possesso di alcune città carie (Mindo, Cauno, Tera, Callipoli). Stando a Diodoro, Alessandro trattò generosamente le città greche, garantendo loro l'autonomia e l'esenzione dalle imposte. Frattanto Ada, che dal 341 si era riti-

[26] VITRUVIO, 2.8.11.

Figura 1. Una città degli Ecatomnidi, Alinda.

rata nella cittadella di Alinda (fig. 1), domandò e ottenne da Alessandro di essere ristabilita nelle sue prerogative: grazie alla sua magnanimità verso la dinasta, il re macedone guadagnò l'appoggio dei Cari e fu accolto ovunque con manifestazioni di riconoscenza[27] Sembra che si possa dedurre da questa serie di eventi che, nonostante i moti di ribellione sotto Mausolo, la popolazione caria era complessivamente favorevole alla dinastia ecatomnide e non nutriva alcuna seria aspirazione all'indipendenza: sul piano della consapevolezza politica, vi sarebbe dunque una differenza ben netta fra le città greche e le città carie.

La distinzione fra città greche e città indigene non è, come si potrebbe credere, uno schema puramente retorico e obsoleto. Al contrario, alcune iscrizioni rivelano che questa discriminazione era all'ordine del giorno per numerose città greche d'Asia Minore ancora nel III e nel II secolo a. C. Per esempio, un decreto di Nagido in Cilicia evoca, in un contesto riguardante probabilmente la fondazione di Antiochia sul Cidno (Tarso), «coloro che sono originari di città greche»[28], e un decreto d'Apollonia sul Rindaco, nella Propontide, ricorda l'opera colonizzatrice dei Milesi, «che vinsero con le armi i barbari indigeni e fondarono tra altre città greche anche la nostra»[29] Non si tratta di un fenomeno di sensibilizzazione legato esclusivamente ad aree in cui l'elemento greco era minoritario ed effettivamente minacciato dalle tribú barbare circostanti (come si può constatare in particolar modo nella storia delle colonie greche del Ponto). La convenzione di simpolitia fra Mileto e Pidasa, votata poco dopo il 188 a. C., precisa che i cittadini di Pidasa avrebbero potuto ottenere la cittadinanza milesia per sé e le loro mogli, a condizione che queste fossero per nascita cittadine di Pidasa o di una città greca[30] Questa Pidasa era una colonia fondata dai Cari di un'altra Pidasa, situata presso Alicarnasso, i quali, schieratisi a fianco dei Persiani al tempo della rivolta ionica, ne erano stati ricompensati con una porzione del territorio di Mileto, nella montagna del Grion[31] Oltre tre secoli dopo, i Milesi recuperavano di fatto, grazie a una mutua convergenza di interessi con i Pidasei, il terreno perduto, ma non dimenticavano che, seppure ormai considerata greca, la pic-

[27] Cfr. G. BOCKISCH, *Die Karer und ihre Dynasten*, in «Klio», LI (1969), pp. 164-70; fonti principali su Ada, la Caria e Alessandro: ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.23.7-8; STRABONE, 14.2.17; DIODORO SICULO, 17.24.

[28] C. P. JONES e J. RUSSEL, *Two new inscriptions from Nagidos in Cilicia*, in «Phoenix», XLVII (1993), pp. 293-304, n. 2, ll. 3-4 (vedasi in particolare il commento alle pp. 301-2); cfr. *SEG*, XLIII, 998.

[29] G. KAWERAU e A. REHM, *Das Delphinion in Milet*, Berlin 1914, *Die Inschriften*, n. 155, ll. 14-16.

[30] *Ibid.*, n. 149, ll. 10-12.

[31] ERODOTO, 6.20; cfr. L. ROBERT, *Documents d'Asie Mineure*, Paris 1985, pp. 186-97.

cola città di Pidasa ospitava ancora degli indigeni nelle sue mura, evidentemente perché le leggi o i costumi locali non scoraggiavano le unioni con donne barbare. Possiamo ritenere che la situazione di Pidasa fosse condivisa da un gran numero di piccole città carie, il cui livello d'ellenizzazione non era tale da erigere barriere sociali insormontabili con le comunità indigene della Caria «profonda»: ἔθνη, δῆμοι, κοινά, κῶμαι. Tutte queste entità hanno in comune, quale che sia il nome dato loro dalle fonti, di non essere città. Orbene, ancora nel I secolo a. C. e oltre, sussistevano, in Caria come in altre regioni dell'Asia Minore, numerose strutture prive dello statuto di *polis* e ben desiderose di ottenerlo dalle autorità romane[32]. Può darsi che la persistenza delle comunità indigene sia da collegare in parte, nel caso della Caria, al peso di una lunga tradizione di potere «dinastico», che non si concluse – come si potrebbe credere – con l'estinzione degli Ecatomnidi.

In effetti, un'area piú o meno estesa della Caria, centrata proprio sull'antica capitale, Milasa, fu controllata successivamente per vari decenni da generali macedoni indipendenti (Asandro, Eupolemo, Olimpico)[33], i quali ricalcarono di fatto le orme degli Ecatomnidi, assumendo una politica fortemente dirigistica e autoritaria che lasciava poco spazio alla crescita dell'autonomia civica, anche quando essi promuovevano lo sviluppo delle città, attraverso nuove fondazioni o il rafforzamento di *poleis* già esistenti. Uno straordinario documento recentemente pubblicato sembra avvalorare questa ipotesi. Si tratta di una convenzione di simpolitia tra Latmo (piú tardi chiamatasi Eraclea del Latmo) e Pidasa, chiaramente imposta da Asandro, satrapo della Caria tra il 323 e il 313 a. C.[34] Il testo della convenzione prevede una vera e propria fusione tra le due piccole città vicine, con una netta subordinazione di Pidasa a Latmo, scelta evidentemente come centro della nuova struttura politica, poiché è stipulato che i Pidasei saranno assegnati per sorteggio nel modo piú equo possibile alle tribú già esistenti a Latmo. Due norme rivelano senza ambiguità l'ingerenza di Asandro nel progetto di simpolitia. La prima stabilisce che venga creata una nuova tribú, composta di membri sorteggiati dalle tribú e fratrie di Latmo e di Pidasa, la quale porterà il nome di Asandris: collocata a bella posta sotto l'egida tutelare di Asandro, questa tribú sarà il simbolo dell'amalgama ideato dal satrapo-dina-

[32] SARTRE, *L'Asie Mineure* cit., pp. 99-101, 212-16.

[33] In generale cfr. R. A. BILLOWS, *Kings and Colonists: Aspects of Macedonian Imperialism*, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 81-110; su Eupolemo cfr. da ultimo R. DESCAT, *La carrière d'Eupolemos, stratège macédonien en Asie Mineure*, in «Revue des Etudes Anciennes», C (1998), pp. 167-87.

[34] W. BLÜMEL, *Verträg zwischen Latmos und Pidasa*, in «Epigraphica Anatolica», XXIX (1997), pp. 135-42.

sta. La seconda misura è una sorta di ἐπιγαμία (autorizzazione di matrimonio concessa agli stranieri) coattiva tra Latmo e Pidasa: per accelerare il processo di fusione tra le due comunità, al cittadino di Latmo è vietato per un periodo di sei anni di prendere o dare in moglie una donna di Latmo a un Latmio, e al cittadino di Pidasa di prendere o dare in moglie una donna di Pidasa a un Pidaseo; le sole unioni legalmente consentite saranno quelle intercomunitarie. Si tratta di un autentico diktat, senza paralleli nei testi concernenti i sinecismi e le simpolitie fra città, e forse per questo anche piú interessante: il matrimonio, istituzione all'incrocio tra la sfera privata e la sfera pubblica, era certamente un fattore determinante nel processo d'integrazione fra comunità politiche diverse, allogene o meno. Non c'è da meravigliarsi – anche se è la prima volta che un documento lo prova per l'antichità greca – che dinasti e re abbiano cercato di regolamentarlo in funzione dei propri programmi di unificazione politica e territoriale.

Se hanno complessivamente frenato lo sviluppo delle comunità carie nella direzione dell'autonomia politica, gli Ecatomnidi e i loro successori, dinasti o re ellenistici, hanno tuttavia svolto un'azione favorevole alla loro presa di coscienza «culturale», sia attraverso il mantenimento e l'incremento dei culti locali, sia attraverso la propaganda e l'utilizzazione di tradizioni mitiche, come quelle relative alla parentela fra i Cari e i Cretesi. Per il primo ambito, va brevemente ricordata la creazione, molto probabilmente sotto il patrocinio lagide, della lega dei Chrysaoreis, basata sui villaggi e sulle città che onoravano il culto di Zeus Chrysaoreus, nel santuario presso il quale Antioco I o II fondarono Stratonicea. Questa lega sostituí di fatto l'antica lega dei Cari, e cercò di estendere il controllo persino sul santuario di Labraunda[35] L'epiclesi Crysaoreus rinvia all'eroe Chrysaor, padre di Mylasos (eroe fondatore di Milasa) e discendente di Minosse. Numerose iscrizioni di Milasa del II secolo a. C. fanno menzione di questo legame con il mondo cretese[36]; una di esse attesta la presenza del culto tipicamente cretese di Zeus Kretaghenes e dei Cureti. Sappiamo ormai che sotto il re seleucide Antioco III (223-186 a. C.) esistette in Caria un sacerdozio regio di Zeus Kretaghenes e di Dittinna: esso è attestato ad Amyzon (piccola città all'interno del Latmo) e a Euromo (altra piccola città, situata nella fertile vallata ai piedi del Grion). Fatto ancora piú straordinario, Antioco III o i suoi consiglieri hanno imposto a Euromo, dopo la conclusione di un

[35] Cfr. L. BOFFO, *I re ellenistici e i centri religiosi dell'Asia Minore*, Pavia 1985, pp. 128-31 e 234-43.

[36] O. CURTY, *Les parentés légendaires entre cités grecques*, Paris-Genève 1995, pp. 160-63, 182-83.

trattato nel 197 a. C., un regime politico chiaramente ispirato alle istituzioni cretesi, che comportava tra l'altro l'elezione annua di tre κόσμοι dotati di poteri militari molto forti[37] Non sappiamo per quale ragione il re seleucide abbia manifestato una devozione speciale verso determinate divinità cretesi, né per quale motivo egli abbia fatto applicare il modello istituzionale cretese a una comunità caria soggetta. È possibile che quest'orientamento culturale cosí originale sia da attribuire all'influenza di un consigliere nativo di Creta o della Caria, o comunque ben informato sugli usi e costumi dei due paesi. In ogni caso, le iniziative seleucidi e lagidi utilizzavano e pubblicizzavano tradizioni locali antiche, che rafforzavano o riattivavano l'identità greca della Caria[38]

3. *La Licia dai dinasti alla confederazione.*

I Lici, popolo anatolico dalla lingua appartenente al gruppo luvita, figurano con questo nome (*Lukka*) nei documenti ittiti e nell'epopea omerica. Ma nelle iscrizioni redatte in lingua epicorica, i Lici chiamano se stessi *Trm̃mli*, da ricollegarsi evidentemente ai Termili noti a Erodoto, gruppo di esuli cretesi stabilitisi nella regione precedentemente detta Miliade. Il doppio nome (a tutt'oggi un mistero) è già un segno della complessità culturale di questo *ethnos* che ha conservato fino all'epoca imperiale caratteristiche proprie e una coscienza ben netta della sua identità etnica[39] La geografia e la storia inducono a suddividere la Licia in tre settori: il settore occidentale, comprendente in particolare le città lungo il fiume Xanto (Araxa, Pinara, Tlos, Xanto, Patara) e il porto di Telmesso; il settore centrale, con le città interne di Ciane e Trisa e numerose città costiere, fra cui Mira-Andriake, sviluppatesi in età ellenistica; il settore orientale, a est del fiume Aricando, con le città di Limira e di Gagai[40]

La tradizione omerica identificava in sostanza la Licia con la fertile vallata dello Xanto. Ma le ricerche archeologiche condotte in questa regione non hanno fino ad oggi portato alla luce alcuna traccia di insedia-

[37] R. M. ERRINGTON, *Inschriften von Euromos*, in «Epigraphica Anatolica», XXI (1993), pp. 24-27.

[38] Non è escluso che anche su questo versante Mausolo sia stato un precursore: sappiamo infatti da un'iscrizione di Labraunda (J. CRAMPA, *Labraunda. Greek Inscriptions*, II, Lund 1972, n. 40) che egli stabilí delle relazioni amichevoli con Cnosso.

[39] Sui Lici in generale cfr. T. R. BRYCE e J. ZAHLE, *The Lycians*, I. *The Lycians in Literary and Epigraphic Sources*, Copenhagen 1986.

[40] Sulla geografia storica della Licia cfr. A.-V. SCHWEYER, *Le pays lycien, une étude de géographie historique aux époques classique et hellénistique*, in «Revue archéologique», 1996, pp. 3-68.

mento risalente all'età del bronzo, cosicché le gesta dei condottieri Glauco, Sarpedonte e Bellerofonte, tramandate dall'*Iliade*, che tanta parte avranno nella rivendicazione di «grecità» da parte del popolo licio, sono per adesso inspiegabilmente prive di qualunque supporto storico. Della conquista persiana della Licia, avvenuta nel 540 a. C. ad opera del generale medo Arpago, Erodoto evoca un solo episodio, relativo proprio ai cittadini di Xanto. Costoro, dopo aver invano dato battaglia nella pianura sottostante la città, radunarono sull'acropoli donne, vecchi, bam-

Figura 2. La Licia e le regioni limitrofe.

bini e schiavi, vi diedero fuoco e, prestato il giuramento supremo, fecero una sortita e perirono tutti in combattimento[41]. Il fatto singolare è che la memoria dell'annientamento si combina con quello della sopravvivenza: stando a Erodoto, gli abitanti successivi di Xanto erano pur sempre dei Lici, in quanto discendenti di 80 famiglie sfuggite alla strage perché trovatesi altrove al momento dell'attacco persiano. Dalle leggende – in lingua epicorica – delle monete licie di questo periodo sappiamo che Xanto e numerose altre città erano, come le loro omologhe carie, sotto il controllo di dinasti il cui potere era piú o meno tollerato dalla Persia. Fra di essi emerge la dinastia di Kupprli (485-440 a. C.), forse non altri che il Kybernis figlio di Kossika (in licio, Kheziga) menzionato da Erodoto fra gli ammiragli della flotta di Serse. Kupprli avrebbe avuto almeno un figlio, Arpago (omonimo del generale medo conquistatore di Xanto), padre di Kheriga/Gergis e di Kherẽi, che vissero all'epoca della guerra del Peloponneso. Erbbina/Arbinas, figlio di Gergis (circa 400-360 a. C.), è l'ultimo dinasta di Xanto a noi noto. Sembra che Kupprli abbia dominato buona parte della Licia, da Xanto a Limira, e che i suoi discendenti, in seguito a spartizioni, rivalità familiari e conflitti con altri dinasti, si siano progressivamente trovati a controllare la sola Licia occidentale. Sotto Gergis, vi sarebbe stata un'espansione verso la Caria orientale. Alla sua morte, il fratello (?) Kherẽi usurpò il potere e l'erede legittimo, il giovane Arbinas, visse relegato per qualche tempo a Cauno o a Tlos, da cui mosse alla riconquista del trono paterno[42]. Il consolidamento politico della dinastia di Kupprli si accompagnò a un processo indiscutibile di ellenizzazione, con spiccate tendenze propagandistiche, attestato soprattutto da due celebri monumenti dell'acropoli di Xanto, il Pilastro Iscritto e il Monumento delle Nereidi.

Il Pilastro Iscritto è un blocco quadrangolare che doveva essere sormontato, in origine, da una camera funeraria decorata di rilievi a carattere guerriero e da una statua del dinasta (Gergis) in trono; sussistono oggi un frammento del rilievo e il basamento ricoperto sui quattro lati da una lunga iscrizione di ben 255 linee, di cui 243 in due dialetti lici diversi e 12 in greco. Manca tuttora una traduzione affidabile del testo

[41] ERODOTO, 1.176. Questo episodio è peraltro un luogo comune retorico abbastanza frequente, di cui esistono due doppioni per la stessa Xanto, al tempo della conquista di Alessandro Magno e dell'attacco di Bruto: cfr. O. TREUBER, *Geschichte der Lykier*, Stuttgart 1887, pp. 135-36 e 192-99.

[42] La storia dei dinasti lici è tuttora ricca di misteri e le ipotesi avanzate dagli studiosi sono spesso contraddittorie. La ricostruzione qui esposta è quella di J. BOUSQUET, *Les inscriptions du Létôon en l'honneur d'Arbinas et l'épigramme grecque de la stèle de Xanthos*, in H. METZGER (a cura di), *Fouilles de Xanthos*, IX, Paris 1992, pp. 154-87.

licio, ma in base ai nomi dei personaggi storici e delle divinità ivi menzionati se ne deduce che esso è una sorta di cronaca delle imprese militari e delle opere architettoniche realizzate da Gergis e da altri membri della casata dall'epoca della guerra del Peloponneso al 360 circa. Il testo greco è un poema redatto in onore di Gergis da un autore anonimo, probabilmente ispirato dalle immagini del rilievo (vittoria del dinasta contro sette opliti) e dal contenuto della cronaca licia (elevazione di numerosi trofei a Zeus-*Trqqñt*). Il Monumento delle Nereidi, ricostruito in una delle sale del British Museum, è un podio rettangolare calcareo decorato da due fregi scolpiti con scene di combattimento, l'uno a carattere eroico (ispirato al tema dell'Amazzonomachia), l'altro a carattere storico (assedio di una o quattro città; udienza agli ambasciatori della città vinta), su cui si erige un tempio ionico periptero; numerose statue femminili di ninfe acquatiche – identificate per lungo tempo come Nereidi – sono disposte tutt'intorno alla camera mortuaria, destinata, secondo l'ipotesi corrente, ad Arbinas, e decorata da un fregio con scene di caccia all'orso e al cinghiale, di sacrificio e di banchetto. Le sculture del frontone orientale del tempio raffigurano il dinasta e la sua consorte seduti in trono, quelle del frontone occidentale – mal conservate – il dinasta come cavaliere vittorioso (fig. 3)[43]

Piú o meno contemporaneamente ad Arbinas, un altro dinasta licio, Pericle di Limira, si espande nella Licia centrale e orientale, da Fello a Faselide, e tenta, senza successo, di conquistare Telmesso. Pericle si fece costruire un monumento funerario, scoperto negli anni sessanta, elevato a bella posta su un'impervia collina con vista sul mare (fig. 4). La camera mortuaria del dinasta è racchiusa entro un tempio ionico anfiprostilo, in cui quattro cariatidi sostituiscono le colonne delle facciate nord e sud. I frammenti del decoro recano scene di guerra, con fanti e cavalieri, tra i quali è possibile riconoscere lo stesso Pericle. Gli acroteri del lato settentrionale raffigurano al centro Perseo che brandisce la testa di Medusa (fig. 5), e alle estremità le due Gorgoni superstiti in fuga. Ispirato all'Eretteo, il monumento funerario di Pericle è soprattutto interessante per la scelta iconografica degli acroteri, poiché il personaggio di Perseo – il cui figlio Perse era, secondo quanto affermato dagli emissari di Serse ad Argo, il capostipite dei Persiani – rappresenta (tra l'altro) un tramite fra mondo greco e mondo achemenide, che sono i due poli cul-

[43] Sul decoro scolpito del Pilastro Iscritto cfr. P. DEMARGNE, *Fouilles de Xanthos*, I, Paris 1958, pp. 49-102, e *Fouilles de Xanthos*, V, Paris 1974, pp. 113-22; sull'iscrizione (E. KALINKA, *Tituli Lyciae lingua Lycia conscripti*, Vienna 1901, n. 44) cfr. ASHERI, *Fra iranismo* cit., pp. 85-105, e BOUSQUET, *Les inscriptions* cit., pp. 161, 165, 167-71. Sul Monumento delle Nereidi cfr. W. A. P. CHILDS e P. DEMARGNE, *Fouilles de Xanthos*, VIII, Paris 1989.

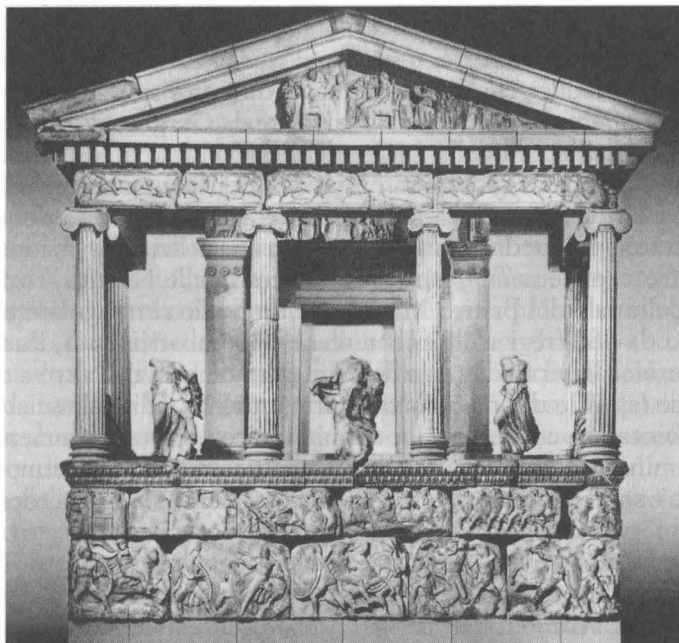



Figura 3. Il monumento delle Nereidi, facciata orientale.

Figura 4. Ricostruzione dell'*heroon* di Limira.

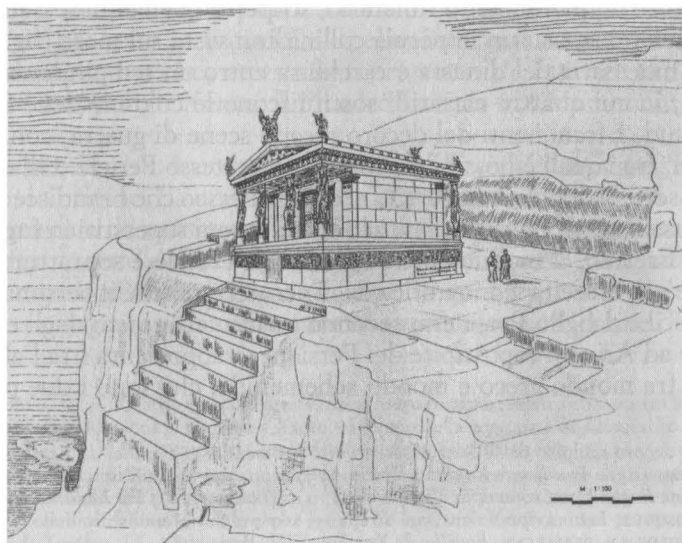



Figura 5. Perseo trionfante brandisce la testa di Medusa. Acrotero centrale del frontone nord dell'*heroon* di Limira.

Figura 6. Pericle, re dei Lici. Tetradramma d'argento.

turali dominanti la Licia del periodo classico[44]. Va però detto che il motivo di Perseo non è allora una novità in Licia, al contrario. Fra gli affreschi che ornano le tombe scoperte nel 1970 a Kizilbel, presso Elmali (Licia settentrionale), uno, datato intorno al 525 a. C., raffigura personaggi del ciclo di Perseo, cioè la Gorgone, Pegaso e Crysaor[45] Questi dipinti mostrano che i signori di Xanto e di Limira non sono sorti dal nulla, ma ereditano una tradizione di apertura all'ellenismo e all'iranismo largamente diffusa nell'aristocrazia licia già nel VI secolo a. C. Il Pilastro Iscritto, il Monumento delle Nereidi e l'*heroon* di Pericle di Limira sono l'applicazione di un programma volto a glorificare le imprese – essenzialmente guerresche – dei dinasti, con una mistura originale di elementi architetturali, iconografici e stilistici in cui s'intrecciano sostrato indigeno e modelli orientale (assiro-achemenide) ed ellenico (tardoarcaico e attico). Ciò vale anche per la documentazione numismatica, caratterizzata dall'importanza del ritratto – in particolare nelle monete dei dinasti Mithrapata e Pericle (fig. 6) – e del culto di Atena[46], e per quella epigrafica, in cui il greco emerge timidamente come simbolo di prestigio in possesso della classe dirigente, di fronte al licio, lingua del potere istituzionale e delle masse[47].

La difficoltà, per noi, è non tanto di stabilire il giusto dosaggio delle diverse componenti della cultura licia, ma di discernere il potenziale indigeno nelle forme espressive complesse assunte da una ristretta élite sociale. Per esempio, limitandoci all'immagine dei dinasti, quale essa traspare nei testi greci compilati dai loro cortigiani, vediamo che Gergis si vanta, nel poema greco forse commissionato dal figlio Arbinas, di aver superato nella lotta i suoi coetanei, di aver conquistato, con l'aiuto di Atena πτολιπόρτος («devastatrice di città»), numerose acropoli, donate come parte del regno ai suoi familiari, e di aver ucciso in un solo giorno sette soldati arcadi. Similmente, nei due poemi composti

[44] Cfr. J. BORCHHARDT, *Die Bauskulpur des Heroons von Limyra*, Berlin 1976. Sul valore simbolico di Perseo cfr. P. DEMARGNE, *Athéna, les dynastes lyciens et les héros grecs*, in *Florilegium Anatolicum (Mélanges A. Plassart)*, Paris 1978, pp. 100-1.

[45] Cfr. M. MELLINK, *Fouilles d'Elmali en Lycie du Nord (Turquie). Découvertes préhistoriques et tombes à fresques*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1979, pp. 476-95; ID., *Kizilbel: an archaic painted tomb-chamber in northern Lycia*, Philadelphia 1998.

[46] L'identificazione e l'interpretazione dei ritratti sulle monete dei dinasti lici sono all'origine di una ricca bibliografia, spesso contraddittoria. Per un primo orientamento cfr. W. SCHWABACHER, *Lycian coin-portraits*, in *Essays in Greek Coinage presented to Stanley Robinson*, Oxford 1968, pp. 11-123; piú di recente, J. ZAHLE, *Persian satraps and Lycian dynasts. The evidence of the diadems*, in *Actes du 9e Congrès International de Numismatique*, Berne 1982, pp. 101-12. Su Atena protettrice dei dinasti lici cfr. DEMARGNE, *Athéna* cit., pp. 97-99.

[47] Cfr. C. LE ROY, *A propos de Mausole*, in P. CARLIER (a cura di), *Le IVe siècle av. J.-C., approches historiographiques*, Nancy 1996, pp. 351-56.

dall'indovino Simmaco di Pellana e incisi su due lati della base di una statua consacrata a Latona (che presentava sugli altri lati due testi in licio), Arbinas proclama di aver primeggiato per bellezza e intelligenza e di aver conquistato nella prima gioventú tre città, Xanto, Pinara e Telmesso «dal bel porto», in un solo mese, di aver dominato «da tiranno» ispirando il terrore a molti Lici e di essere divenuto famoso in tutta l'Asia per la quantità di città e di nemici abbattuti, grazie alla sua superiorità nel tiro all'arco, nel combattimento e nell'arte equestre[48] Quanto a Pericle, in una breve dedica greca incisa su un altare elevato a Zeus, rinvenuta a Limira, egli porta modestamente il titolo di βασιλεύς (re) dei Lici[49]. Le risonanze persiane e greche (omeriche) in questi versi sono numerose e indiscutibili (arte dell'assedio, superiorità fisica e intellettuale del condottiero, senso della tradizione familiare), e arricchite dai raffronti con l'iconografia delle sculture e delle monete: personaggi storici (il Gran Re e i suoi satrapi), eroici (Perseo, Sarpedonte e Bellerofonte, Eracle) e divini (Zeus ed Era), fungono da modello per il dinasta vittorioso. Che cosa possiamo individuare come licio, oltre al carattere «arcaico» dello stile di vita di questi dinasti (che coincide in parte con l'esecuzione arcaizzante di determinati motivi iconografici)? Solo la matrice religiosa indigena resiste o sussiste malgrado il processo di adeguamento alla cultura straniera, e piú precisamente greca – poiché non sembra che i culti iranici si siano diffusi in Licia, a differenza di altre regioni anatoliche come la Lidia, la Cilicia, la Frigia e la Cappadocia. Il progresso nella decifrazione del licio ha permesso di conoscere i nomi di alcune divinità indigene, piú o meno felicemente identificate con gli dèi del pantheon ellenico. In primo luogo i *ñte mahãnaha tusñti*, i Dodici Dèi, in cui bisogna riconoscere i Dodici Dèi cacciatori, raffigurati in due gruppi di sei con altrettanti cani-lupo, talvolta con un tredicesimo dio, loro «padre», in numerosi rilievi lici d'età imperiale; poi *Trqqñt*, dio della tempesta, identificato con Zeus, *Maliya*, oscuro demone collegato a riti agrari, equiparato chissà perché ad Atena, e soprattutto *ẽni mahãnahi*, la «madre divina», dea delle sorgenti attorniata dalle *Eliyana*, le ninfe: questa dea fu identificata, proprio al tempo di Arbinas, con Latona, accompagnata dai figli Apollo e Artemide, forse per analogia con una triade anatolica preesistente[50]. Dal poema di Simmaco abbiamo

[48] Cfr. ASHERI, *Fra iranismo* cit., pp. 85-105; I. SAVALLI, *L'idéologie dynastique des poèmes grecques de Xanthos*, in «L'Antiquité Classique», LVII (1988), pp. 103-23; BOUSQUET, *Les inscriptions* cit.

[49] Cfr. M. WÖRRLE, *Epigraphische Forschungen zur Geschichte Lykiens IV*, in «Chiron», XXI (1991), pp. 203-17.

[50] Cfr. E. LAROCHE, *Les dieux de la Lycie classique d'après les textes lyciens*, in H. METZGER (a cura di), *La Lycie antique*, Paris 1980, pp. 1-6.

appreso, infatti, che Arbinas decise, dopo aver interrogato l'oracolo di Delfi, di consacrare un tempio a Latona: gli scavi condotti dalla missione francese nel grande santuario del Letoon di Xanto hanno messo in luce i resti di una cappella licia del IV secolo, inglobata nel tempio ellenistico di Latona; non vi sono invece prove per attribuire ad Arbinas la costruzione (o il rinnovamento) dei templi di Artemide e Apollo. Altra novità: è ormai certo che il Monumento detto delle Nereidi, la cui iconografia, non corrispondente ai canoni ellenici, ha causato non poche difficoltà interpretative, dovrebbe essere chiamato piuttosto il Monumento delle *Eliyana*, poiché tanto il secondo poema greco per Arbinas quanto il testo licio della Trilingue di Xanto (di cui parleremo fra poco) e una dedica greca d'età ellenistica provano che le Ninfe adorate nel Letoon erano le antiche divinità delle sorgenti strutturalmente legate alla «madre divina» e ai suoi figli.

Il culto della «madre divina» - Latona è il piú importante, ma non il solo ad aver suscitato l'interesse di Arbinas. Eracle occupa un posto di rilievo tanto nella monetazione di questo dinasta che nei poemi greci a lui dedicati e probabilmente anche in alcuni fregi del Monumento delle Nereidi. È stato giustamente detto che Eracle, il semidio che ottenne l'immortalità come premio delle gloriose fatiche sostenute in vita, rappresenta per Arbinas – come piú tardi per i re ellenistici – l'eroe-modello ideale[51]. A giudicare dalla trascrizione del nome di Eracle (*Erikle*) nel testo licio del Pilastro Iscritto e forse anche in quello inciso su un lato della base di Arbinas (*hrkkeledi*), si trattava di una figura mitica importata in Licia. Ma è possibile che vi fosse una controparte locale. Sappiamo infatti che le monete coniate a Telmesso da Kherẽi, zio e predecessore di Arbinas, raffiguravano sul rovescio il ritratto di Eracle: prima ancora di divenire il simbolo dei dinasti di Xanto, Eracle era, a quanto pare, l'emblema della città di Telmesso[52] Una ricca serie di rilievi votivi di età imperiale, localizzati nella stragrande maggioranza a Telmesso e piú raramente nell'altopiano settentrionale, al confine con la Pisidia, attesta la popolarità del dio cavaliere Kakasbos, armato di una robusta mazza e identificato, in alcune dediche, a Eracle[53] Può darsi che dietro l'Eracle telmessio adottato dai dinasti di Xanto si celi questa divinità indigena, che era forse l'eroe di un ciclo di avventure. Infine, ad Arbinas o forse già a Gergis va ascritta, probabilmente, l'introduzione del

[51] Cfr. DEMARGNE, *Athéna* cit., pp. 99-100.

[52] Cfr. O. MORKHOLM e J. ZAHLE, *The coinages of the Lycian dynasts Kheriga, Kherei and Erbbina*, in «Acta Archaeologica», XLVII (1976), pp. 85-88.

[53] Cfr. L. ROBERT, *Un dieu anatolien: Kakasbos*, in *Hellenica*, III, Paris 1946, pp. 38-74.

culto di *Basileus Caunios*, la divinità tutelare di Cauno, città situata all'estremità della Caria orientale, che sarebbe appartenuta, per un certo periodo, alla dinastia di Xanto e che fù forse, come abbiamo già detto, la base da cui il giovane Arbinas partí per riconquistare il dominio da cui lo zio Kherẽi lo aveva spodestato.

Sul versante artistico e religioso, i dinasti di Xanto e il meno noto Pericle di Limira hanno dato un impulso notevole al processo di ellenizzazione già in atto, se per esso intendiamo la ricerca di matrici e direttrici greche. Che ne è del loro ruolo a livello politico-istituzionale? Oltre al fatto che essi portavano, in licio, il titolo di *χñtawati*, «capo, condottiero, signore», tradotto in greco con i termini τύραννος o βασιλεύς, nulla sappiamo del modo in cui essi amministravano le comunità licie soggette o della struttura sociale e politica di queste ultime. L'oscurità si dissolve un poco grazie ad alcuni documenti dell'inizio del IV secolo a. C., tra cui la celeberrima Trilingue di Xanto, regolamento cultuale pubblicato in aramaico, licio e greco, posteriormente all'annessione della Licia alla satrapia degli Ecatomnidi[54], e un decreto della comunità (κοινόν) dei *Pernitai*, presso Limira, databile non oltre il 350 a. C.[55] La Trilingue attesta che sotto Pissodaro, nel 358 o nel 337 a. C., la città di Xanto era costituita da due categorie socialmente e giuridicamente distinte: da un lato, i cittadini, ovvero coloro che vivevano nel centro urbano (testo licio) e portavano l'etnico di Xanto (testo greco); dall'altro, i «vicini» o «contribuenti» (testo licio), i «perieci» (testo greco), cioè coloro che vivevano nei villaggi o comunità dipendenti da Xanto, ma, pur essendo associati, sporadicamente o stabilmente, alle decisioni concernenti l'insieme della popolazione di Xanto, non ne erano considerati cittadini a parte intera.

Quanto all'autonomia di Xanto nei confronti dell'amministrazione satrapica, i giudizi degli studiosi sono spesso divergenti[56]: non si sbaglierà di molto nel pensare che il regolamento del sacerdozio di *Basileus Caunios* e di una divinità ancora piú misterosa, *Arkesima*, esigeva, a causa dei suoi risvolti fiscali, l'approvazione delle autorità persiane, ma che esso è stato redatto e votato dall'«assemblea» di Xanto. A giudicare da documenti posteriori di Xanto e di altre città licie, la crescita «politica» della società licia ellenizzata condusse, entro la fine del III secolo a. C., alla piena integrazione dei perieci nella compagine civica. È importan-

[54] Cfr. *Fouilles de Xanthos*, VI, Paris 1979; ASHERI, *Fra iranismo* cit., pp. 107-23, con discussione della bibliografia.

[55] Cfr. WÖRRLE, *Epigraphische Forschungen* cit., pp. 218-24.

[56] Cfr. la recente discussione di P. BRIANT, *Cités et satrapes dans l'Empire achéménide: Xanthos et Pixôdaros*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1998, pp. 305-40.

te notare che questo processo si sviluppò di pari passo con la progressione costante dell'uso della lingua greca, come se il fatto di parlare greco abbia modificato piú o meno profondamente la mentalità e i costumi di vita, e viceversa. È quanto si può constatare dall'abbandono del licio nelle iscrizioni funerarie – testimonianza piú diretta (come le tombe) degli usi e costumi indigeni – intorno alla metà del IV secolo a. C. Il breve decreto dei *Pernitai*, ricalcato sul modello dei decreti civici in onore di benefattori, indica che in questo periodo la transizione dal licio al greco era avvenuta persino nelle comunità di villaggio, anche se non possiamo stabilire quanti dei loro membri sapessero esprimersi in greco[57] L'uso del greco, dapprima eccezionale e probabilmente ristretto alla cerchia dei notabili, implica, fra l'altro, l'adozione di quello che è stato definito «l'*habitus* epigrafico» dei Greci, cioè una spiccata predilezione per l'incisione di testi, pubblici o privati. Per quanto riguarda i primi, è certo che essi si sono moltiplicati negli anni successivi alla conquista della Licia da parte di Alessandro Magno (333 a. C.), quando le città, liberate ormai dalla tutela dei dinasti, si sono dotate di istituzioni democratiche. Come sappiamo già dalle monete dell'epoca «dinastica», le città licie erano numerose: Arriano scrive che nella sua marcia verso la Siria, Alessandro si impadroní di Telmesso, Pinara, Xanto, Patara, e di una trentina di altre «piccole città» (ἐλάττω πολίσματα)[58]

Relazioni di natura economica e politica tra di esse – o tra alcune di esse – erano molto probabilmente esistite già nel V e nel IV secolo a. C., ma la tendenza all'unificazione regionale, che i dinasti avevano in certo qual modo favorito nella loro zona d'ambito, sfociò nella formazione di una confederazione, la lega dei Lici (κοινόν τῶν Λυκίων), solo nel III o nel II secolo a. C.[59] I documenti relativi alla fase piú antica della lega licia sono purtroppo rari e controversi. Certo è che nella prima età ellenistica i Lici non furono quasi mai liberi. Dopo aver subíto le alterne vicende dell'età di Alessandro e dei Diadochi, essi vissero per lungo tempo sotto il dominio lagide, e una delle loro città piú importanti, Telmesso, fu per oltre un secolo sede di una dinastia semi-indipendente, instaurata da un figlio di Lisimaco, Tolomeo[60] Assoggettati dal seleucide Antioco III fra il 197 e il 189 a. C., vennero assegnati in dono ai Rodî – con l'eccezione di Telmesso, concessa a Eumene di Pergamo – dopo aver invano sperato la libertà dai Romani all'indomani del trattato di

[57] Cfr. WÖRRLE, *Epigraphische Forschungen* cit., p. 223.

[58] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 1.24.4.

[59] Cfr. L. MORETTI, *Ricerche sulle Leghe greche*, Roma 1962, pp. 171-218.

[60] Sulla storia di Telmesso, fortemente condizionata da fattori geografici e politici, cfr. M. WÖRRLE, *Telmessos in hellenistischer Zeit*, in METZGER (a cura di), *La Lycie* cit., pp. 63-72.

Apamea (188 a. C.)[61]. Fu solo nel 167 a. C., dopo tre rivolte e in seguito alla caduta in disgrazia di Rodi presso Roma, che i Lici poterono finalmente accedere all'indipendenza. La «guerra di liberazione» contro Rodi deve aver acuito una coscienza «etnica» sempre viva e imposto la creazione o lo sviluppo di strutture federali minime per coordinare le offensive diplomatiche e militari. In base alla piú antica testimonianza sulla lega, un'iscrizione del 182 a. C. in onore di un importante cortigiano del re Tolomeo V[62], si può congetturare che i Lagidi abbiano aiutato i loro antichi sudditi, col denaro o altri mezzi, ad affermare la propria indipendenza. Polibio riferisce che due ambasciatori di Ilio perorarono davanti ai commissari romani incaricati dell'amministrazione dell'Asia Minore la causa dei Lici, in nome della «parentela» (οἰκειότης) che li univa alla loro città[63] Il fatto rilevante per noi è che l'intervento di Ilio si situa all'interno di una parentela triangolare fra Roma, Ilio e la Licia *tutt'intera*, e che a quest'epoca, evidentemente, l'insieme della popolazione licia, quale che fosse la città di appartenenza, poteva vantarsi delle sue mitiche radici troiane e cercare di trarne vantaggio a questo o quel fine (culturale, religioso o, come qui, diplomatico). In realtà, solo alcune città licie, come Xanto, potevano esibire nel loro pedigree l'ascendenza troiana. Nel 196 a. C. proprio un cittadino di Ilio, il retore Temistocle, figlio di Eschilo, ricevette una ricompensa di 400 dracme per delle conferenze fatte a Xanto, in cui dovette certamente evocare la parentela tra la sua patria e la città ospitante[64]. Ma altri miti e leggende, accuratamente riesumati, ricomposti ed esibiti come reliquie di un glorioso passato autoctono *e* greco, rafforzavano i legami tra gruppi di città licie, per esempio Pinara, Tlos, Xanto e Sidyma[65] Quando, all'inizio del II secolo a. C., il κοινόν dei Lici entra sulla scena, esso ha già dietro di sé una tradizione culturale «comune», intessuta di miti greci e di rielaborazioni alla greca di leggende e realtà indigene, che sarà messa a frutto dopo la liberazione del 167, e ancora di piú dopo il 42 d. C. Tra queste due date è compresa la storia del κοινόν licio libero, che conosciamo soprattutto grazie ai documenti epigrafici e che si presta a interpretazioni divergenti.

[61] Sulla opacità delle clausole di Apamea relative allo statuto della Licia, dovuta forse al divario tra il diritto pubblico romano e quello greco in merito alle nozioni di «alleanza» e di «donazione», cfr. il recente contributo di A. BRESSON, *Rhodes, Cnide et les Lyciens au début du II^e^ siècle*, in «Revue des Etudes Anciennes», C (1998), pp. 66-77.

[62] *OGIS*, 99.

[63] POLIBIO, 22.5.2-3, e CURTY, *Les parentés* cit., n. 76, pp. 192-93.

[64] Cfr. *ibid.*

[65] Cfr. *ibid.*, n. 79, pp. 195-200.

Nell'impossibilità di trovare un unico filo conduttore, ci sembra che la Licia «libera» sia caratterizzata da un fascio di tendenze contraddittorie: moltiplicazione di regimi politici per lo piú democratici, ma a volte dichiaratamente tirannici (in un'epoca in cui non si parla quasi piú di tirannide, se non dell'invasore), discordie civiche e conflitti fra *poleis*, ruolo diplomatico o militare della federazione all'interno come all'esterno. La fragilità politica della Licia è in qualche modo una conseguenza del «ritardo» del suo sviluppo istituzionale rispetto ad altre zone del mondo greco. Affrancate dalla tutela di un potere straniero, le *poleis* licie sperimentarono i benefici, ma anche i rischi della libertà: all'interno, instabilità sociale suscettibile di derive tiranniche che ripetono, in un nuovo contesto, le esperienze dinastiche del v e del iv secolo, all'esterno, espansione e sopraffazione delle città piú forti ai danni delle piú deboli e liti fra città vicine. Una delle funzioni assolte dalla lega appena emergente fu di intervenire puntualmente per deporre i tiranni o per tentare di risolvere, ove necessario *manu militari*, i conflitti tra città licie o tra singole città. Una celebre iscrizione di Araxa evoca le guerre condotte dalla lega contro i tiranni di Xanto e di Tlos, città già appartenenti alla confederazione, e suggerisce che un intervento militare fu effettuato, su richiesta della città di Araxa, per «liberare» Orloanda e integrarla al κοινόν[66]. Una convenzione tra Termesso presso Enoanda e la lega mette fine a una guerra nata probabilmente da una contesa territoriale fra Tlos e Termesso (città successivamente inglobata nel κοινόν)[67], mentre un lungo conflitto tra Moagete, tiranno di Boubon (nella Cibiratide, a nord della Licia), e Araxa provoca dapprima un'ambasciata federale presso Moagete e la città di Cibira (che esercitava evidentemente una qualche forma di supremazia sulla vicina Boubon), poi una guerra confederale contro Cibira[68] Araxa fa appello alla lega in una contesa territoriale che la contrappone a un'altra città licia, di cui viene taciuto il nome, probabilmente la vicina e potente Tlos[69]. Intorno alla metà del ii secolo a. C., la pace era lungi dal regnare tra le città della Licia occidentale, nonostante la loro appartenenza alla lega. Le ostilità, tuttavia, non sembrano aver minacciato l'esistenza di questa struttura,

[66] Decreto di Araxa in onore di Ortagora, ll. 36-46 e 54-62: J. POUILLOUX, *Choix d'inscriptions grecques*, Paris 1960, n. 4, pp. 32-37, con bibliografia. Per la data (dopo il 167 a. C.) cfr. M. ERRINGTON, *Θεὰ Ῥώμη und römischer Einfluss südlich des Mäanders im 2 Jh v. Chr.*, in «Chiron», XVII (1987), pp. 114-18.

[67] Cfr. C. LE ROY, *Une convention entre cités en Lycie du Nord*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1996, pp. 961-80.

[68] Decreto di Araxa in onore di Ortagora, ll. 8-36.

[69] Decreto di Araxa in onore di Ortagora, ll. 49-54.

che conosce anzi una fase di espansione (ammissione di Orloanda e di Termesso-Enoanda), e altri documenti provano l'esistenza di relazioni armoniose tra città licie... specie se distanti, come Xanto e Mira, le quali conclusero un trattato di isopolitia (concessione reciproca di cittadinanza) senza aver bisogno di ricorrere alla lega[70]

Paradossalmente, inoltre, i Lici, da lungo tempo «ellenizzati» ma cosí poco esperti delle regole democratiche, fondarono le istituzioni federali su un criterio di partecipazione proporzionale che avrebbe destato, diciotto secoli dopo, l'ammirazione di Montesquieu[71]. Stando a Strabone, che si riferisce probabilmente alla situazione della Licia nel I secolo a. C., ventitre *poleis* erano membri della lega con diritto di voto in proporzione alla loro importanza: tre voti alle città piú grandi, due a quelle di media grandezza, uno alle piú piccole; le contribuzioni straordinarie e altri servizi di pubblico interesse erano anch'essi forniti secondo il medesimo criterio proporzionale[72]. Senza entrare nei dettagli delle istituzioni federali (mal conosciute ed estremamente controverse), si deve inoltre notare che l'intreccio fra impegno politico locale e partecipazione a livello federale è molto frequente nei decreti in onore di concittadini benemeriti, prova della vitalità della lega licia e stimolo all'unificazione, per lo meno tra i ceti dirigenti delle singole città. Nonostante l'impegno della lega, l'esistenza di amministrazioni locali ben diversificate e la fedeltà dimostrata durante la guerra contro Mitridate, all'esperienza di autogoverno dei Lici pose termine, nel 42 d. C., un decreto del senato romano. La Licia fu proclamata provincia imperiale, a causa dei violenti disordini che sconvolgevano la regione e avevano provocato, fra l'altro, la morte di cittadini romani[73]. In una dedica incisa su un lato di un pilastro recentemente scoperto a Patara, i Lici onorano l'imperatore Claudio, «salvatore del popolo licio», in segno di riconoscenza per essere stati liberati, «grazie alla sua divina provvidenza, dalla guerra civile, l'illegalità e il brigantaggio»[74]. La documentazione, interessante ma frammentaria, non permette di stabilire fino a che punto l'intervento di Roma sia stato realmente giustificato. Ma il trinomio funesto evocato dalla dedica in onore di Claudio attira l'attenzione su una violenza che,

[70] J. BOUSQUET e PH. GAUTHIER, *Inscriptions du Létôon de Xanthos*, in «Revue des Etudes Grecques», CVII (1994), pp. 319-47.

[71] MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, 9.3.

[72] STRABONE, 14.3.4 (C 664); cfr. MORETTI, *Ricerche* cit., pp. 187-205.

[73] Cfr. D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton 1951, I, pp. 516-29, e II, pp. 1370-87.

[74] Il pilastro contiene sul lato B un'iscrizione concernente la misurazione delle strade provinciali indetta dal governatore Q. Veranio, e sul lato A la dedica all'imperatore Claudio. Una trascrizione in maiuscole di quest'ultima è stata pubblicata da S. Şahin in una rivista turca difficilmente accessibile, e riprodotta (in minuscole) in *SEG*, XLIV, 1205.

fieramente esibita dai dinasti dell'epoca classica, sembra essere stata una caratteristica permanente e in fin dei conti improduttiva di una (larga?) parte della popolazione licia. Sappiamo che il primo governatore della Licia, Q. Veranio, provvide immediatamente a una riforma degli archivi civici[75] e alla misurazione delle distanze stradali tra Patara e le principali città licie[76]: la salvaguardia degli atti pubblici e privati e la sicurezza della circolazione dei beni e delle persone erano evidentemente problemi all'ordine del giorno.

Nella pace garantita dall'amministrazione e dalle legioni romane, i Lici celebreranno, secondo un processo di idealizzazione frequente nell'universo ellenistico, l'unione e la concordia ancestrali. Qua e là, i monumenti votivi in onore di antiche divinità guerriere indigene spesso anonime e il richiamo a leggende e tradizioni incentrate su bellicosi eroi licio-greci lasciano ancora trapelare una identità «barbara» da molto, da troppo tempo al cimento con l'egemonia politica e culturale altrui.

4. *Frigia, Lidia e Commagene: dèi, re e villaggi.*

L'ellenizzazione della Caria e della Licia può essere ricostruita in gran parte, come si è visto, attraverso l'opera dei dinasti che hanno governato queste regioni. Ciò vale anche per la Commagene ellenistica, la cui documentazione coincide in pratica con quella relativa alla dinastia di Antioco I e dei suoi successori (69 a. C. - 72 d. C.), ma non per la Frigia né per la Lidia, esenti – salvo casi locali ben delimitati nel tempo, per esempio la dinastia di Dokimos, generale macedone fondatore della città di Docimeo – dal fenomeno politico del potere dinastico. Per quanto dissimili nel loro sviluppo storico e politico, Frigia, Lidia e Commagene hanno in comune un aspetto essenziale per la comprensione dell'Asia Minore ellenistica: la presenza schiacciante del sacro nella vita quotidiana delle comunità di villaggio, che sono l'ossatura economica e sociale fondamentale di queste, come di molte altre regioni anatoliche[77] Possiamo rendercene conto dallo studio dei rilievi votivi, delle imprecazioni funerarie, delle iscrizioni dette «di confessione» e, nel ca-

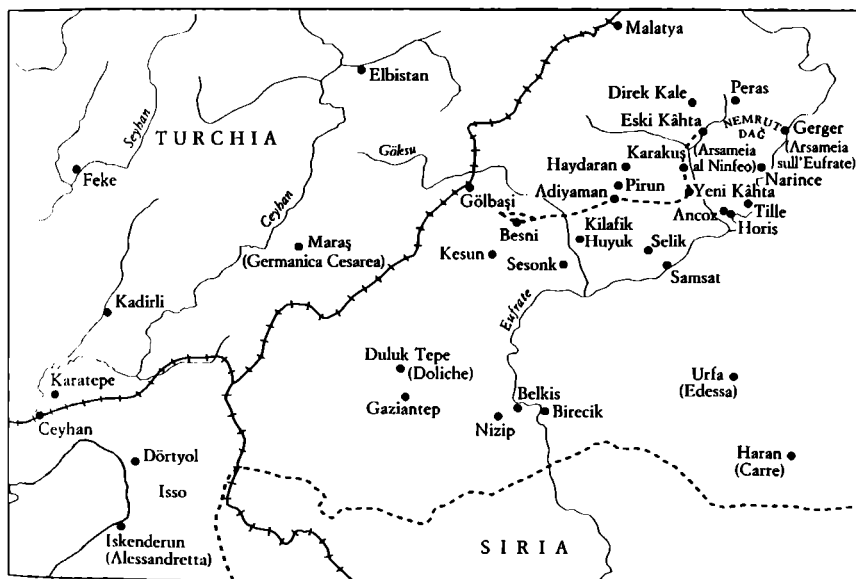
[75] M. WÖRRLE, *Zwei neue griechische Inschriften aus Myra zur Verwaltung Lykiens in der Kaiserzeit*, in J. BORCHHARDT (a cura di), *Myra. Eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit*, Berlin 1975, pp. 254-86.

[76] Cfr. sopra, nota 74.

[77] Questo tema è il cuore dell'opera di MITCHELL, *Anatolia* cit., cui rinviamo per quanto segue (salvo la Commagene), in particolare I, pp. 187-94, e II, pp. 19-31. Data l'abbondanza delle fonti e della bibliografia, ci limiteremo per lo piú a segnalare, ove occorra, i documenti o i lavori editi dopo la pubblicazione del libro di S. Mitchell.

so della Commagene, delle straordinarie vestigia del Nemrut Dağ e di altre località legate al culto del sovrano.

La Frigia e la Lidia brulicano di divinità che non hanno nulla a che vedere con il pantheon greco classico. Si tratta a volte di dèi anonimi, talora invocati semplicemente come dèi o re di una determinata comunità, e piú spesso di Men, il grande dio cavaliere il cui emblema è la luna crescente, o della Grande Madre. In molte dediche, i fedeli invocano Men o la Grande Madre che «posseggono» o «governano» il loro villaggio; in altre, essi si rivolgono semplicemente a uno o piú dèi «re», ovvero a Men «tiranno» (signore). Molto numerosi sono i vari Zeus locali: Zeus «delle Querce Gemelle» (ἐκ Διδύμων Δρυῶν), Zeus «Montano» (Ὀρείτης), «dei germogli» (Θάλλος), «della vigna» (o «del luogo delle vigne») (Ἀμπελείτης), «tonante» (Βροντῶν), ecc. Alcuni epiteti cultuali si riferiscono agli aspetti naturalistici e agrari del potere di Zeus, altri piú misteriosi vanno collegati a toponimi o etnici indigeni (cosí come per Men e la Grande Madre). In tutti i casi, il dio è colui che protegge, sorveglia e punisce la comunità dei fedeli. Gli scultori rappresentano con rozza espressività la «potenza» (δύναμις) di Zeus Thallos, di Zeus Bronton o di Zeus Ampel(e)ites per mezzo di una enorme ma-

Figura 7. La Commagene e le regioni limitrofe.

no (destra) che fuoriesce dal mantello ed è posata sul petto (fig. 8). Assolutamente originale è il culto reso agli dèi (o al dio) Santo e Giusto (Ὅσιος καὶ Δίκαιος), soprattutto in Frigia e in Meonia, e piú raramente in Misia, Bitinia, Galazia, Licaonia e Panfilia, attestato sicuramente nei primi tre secoli d. C., e forse già nel I secolo a. C.[78] Nelle stele votive questi dèi sono raffigurati molto spesso come due gemelli, mano nella mano, Santo con uno scettro, Giusto con una bilancia (fig. 9). Associati ad altri dèi, soprattutto a Helios e a Men, essi sono detti talvolta «messaggeri» (ἄγγελοι) di Helios o invocati sotto il nome di «occhio della giustizia» (ὀφθαλμὸς Δίκης). Dalle dediche piú dettagliate, apprendiamo che Santo e Giusto vegliano al rispetto del giuramento e dell'onestà, da cui dipende, secondo la credenza popolare, il benessere individuale e collettivo: da ciò le invocazioni (private o pubbliche) a Giusto e Santo concernenti la buona salute della famiglia e del bestiame, o la prosperità del raccolto. L'esigenza morale espressa da questo culto è dunque direttamente legata alle preoccupazioni quotidiane di una società paesana basata su un'economia di sussistenza e una norma di vita austera e conservatrice. Non a caso uno storico cristiano del V secolo d. C. loda proprio i Frigi, presso i quali il culto di Santo e Giusto è stato molto popolare, per la loro temperanza e la loro pietà[79]

Questi valori sono alla base di un fenomeno religioso caratteristico, la «confessione», finora attestato soprattutto in Meonia (Lidia nord-orientale) e in Frigia (santuario di Apollo Lairbenos, presso Ierapoli), dal I al III secolo d. C.[80] Si tratta della dichiarazione, da parte del colpevole, del delitto commesso, determinata non – come nel sacramento cristiano – dal rimorso, ma dall'esperienza o dal timore del castigo divino (malattia, morte, perdita di beni e simili), talvolta anche in seguito all'avvertimento di un sogno. L'espiazione consisteva appunto nell'atto di pubblicazione della stele di confessione nel santuario della divinità interessata, a maggior gloria della stessa. Qualche volta la riparazione del torto esigeva inoltre la prestazione di un servizio (per esempio un determinato numero di giornate di lavoro) a favore del santuario. Qualora il colpevole avesse pagato con la vita il proprio crimine, erano i familiari a effettuare la confessione, poiché il principio della solidarietà

[78] Cfr. M. RICL, *Hosios kai Dikaios, Première Partie Catalogue des inscriptions*, in «Epigraphica Anatolica», XVIII (1991), pp. 1-70, e *Seconde Partie Analyse*, ivi, XIX (1992), pp. 71-102; G. PETZL, *Ein frühes Zeugnis für des Hosios-Dikaios-Kult*, ivi, pp. 143-46.

[79] Cfr. L. ROBERT, *Malédictions funéraires grecques*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1978, pp. 267-69 = *OMS*, V (1987), pp. 723-25.

[80] G. PETZL, *Die Beichtinschriften Westkleinasiens*, in «Epigraphica Anatolica», XXII (1994), pp. 1-175.

Figura 8. Zeus Ampelites, protettore del bestiame.

Figura 9. Gli dèi Santo e Giusto. Stele votiva dal santuario di Yayla Baba Köy (Frigia).

passiva implicava che tutta la famiglia, o addirittura tutta la comunità, fosse macchiata dalla colpa commessa dal singolo. Del resto, qualora l'autore di un delitto non lo confessasse spontaneamente, la parte lesa o chiunque nutrisse dei sospetti piú o meno fondati poteva, oltre che invocare la maledizione divina sul colpevole, reclamare contro quest'ultimo l'imposizione dello scettro da parte dei sacerdoti. Questa procedura semi-giudiziaria[81] è illustrata dai rilievi delle stele e da alcuni resoconti dettagliati. Le sculture mostrano il colpevole ravveduto, la mano destra levata in atto di preghiera, e il sacerdote, con la corona sacerdotale in una mano e un lungo bastone – lo scettro del dio – poggiato su una base. Lo scettro era un vero e proprio feticcio, cioè un oggetto magico strumento dell'opera degli dèi, che poteva essere neutralizzato solo col ravvedimento, la confessione e il riconoscimento della potenza divina[82]. Le confessioni indicano come l'azione del clero sacerdotale fosse sollecitata, talvolta persino dal presunto colpevole, desideroso di liberarsi dal sospetto, e come l'efficacia del rito riposasse sulla credenza collettiva nella punizione divina. Vediamo due confessioni tra le piú note, provenienti probabilmente dal santuario della Grande Madre Anaitis e di Men Tiamou, in Meonia. La prima tratta di un furto di bestiame. Due fratelli, Ermogene e Apollonio, originari del villaggio di Syrou Mandrai, rifiutano di restituire ai legittimi proprietari, originari di un villaggio limitrofo, Azita, tre maiali che, sfuggendo alla sorveglianza di un pastorello di cinque anni, si sono mescolati alla loro mandria. I derubati richiedono e ottengono l'imposizione dello scettro. Poiché i colpevoli si ostinano a negare il furto, la dea mostra la propria potenza: Ermogene muore. Allora la moglie, il figlio e il fratello si affrettano a riconoscere il torto e a proclamare la potenza divina[83] La seconda confessione evoca un oscuro fattaccio di famiglia. Una suocera, Tatias, è accusata «da tutti» (i parenti? i compaesani?) di aver causato la follia del genero con un filtro magico. Per discolparsi, Tatias accetta di sottoporsi allo scettro e deposita nel santuario delle maledizioni scritte (contro se stessa e i propri figli e discendenti, in caso di spergiuro), ma non per questo riesce a sottrarsi al castigo degli dèi: passando vicino al bosco sacro, il figlio Socrate si lascia cadere sul piede una falce e muore il

[81] Cfr. A. CHANIOTIS, *Tempeljustiz im kaiserlichen Kleinasien. Rechtliche Aspekte der Sühneinschriften Lydiens und Phrygiens*, in G. THÜR e J. VÉLISSAROPOULOS (a cura di), *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Köln-Weimar-Wien 1997, pp. 353-84.

[82] L. ROBERT, *Documents d'Asie Mineure XXVII.2 Zeus des Chênes Jumeaux*, in «Bulletin de Correspondance Hellenique», CVII (1983), pp. 515-23 (ripubblicato in ID., *Documents d'Asie Mineure*, Paris 1987, pp. 359-67).

[83] PETZL, *Die Beichtinschriften* cit., n. 68.

giorno stesso. I nipoti di Tatias implorano e ottengono la clemenza degli dèi, che annullano i poteri dello scettro e delle maledizioni[84].

Cosa pensare della religiosità espressa dal culto di Santo e Giusto e dalla pratica della confessione? Il quesito deve essere posto a piú livelli. Sul piano della storia delle religioni, alcuni studiosi ritengono che la documentazione rivela un'esigenza morale profonda, tale da spiegare alcune convergenze oggettive con il giudaismo e il cristianesimo (non fu la Frigia la terra d'elezione dell'eresia montanista?), mentre altri la considerano frutto di uno sviluppo autonomo e intrinseco del paganesimo. Sul piano della storia sociale, gli uni insistono sul ruolo «regolatore» dei conflitti svolto dal potere divino, gli altri sullo strapotere della collettività, e singolarmente del clero, ai danni della libertà individuale[85] Sul piano della storia culturale, infine, va osservato che alcune idee di fondo, legate a una forma di pensiero magico, non sono estranee alla mentalità greca popolare (basti pensare alle tragedie di Eschilo o alle «Farmaceutiche» di Teocrito), ma come non essere colpiti dalla distribuzione dei documenti in aree allo stesso tempo indigene e non urbanizzate? C'è del vero, evidentemente, in ognuna di queste valutazioni. Ritornando al punto di partenza (la presenza del sacro nei villaggi dell'interno dell'Anatolia), possiamo dire che, oltre a partecipare del formalismo caratteristico del paganesimo, la religiosità delle popolazioni frigie e lidie è subita piú che vissuta, quasi l'effetto di un'obbligazione collettiva ineluttabile. Questa passività (che non esclude la malafede o l'indocilità dei singoli, come si è visto) è accresciuta dall'assenza, o meglio dallo scarso sviluppo, di un potere laico «indipendente», poiché nelle comunità tradizionali le decisioni sono delegate per lo piú agli «anziani», rappresentanti di una morale conservatrice. Per elevato che fosse il sentimento religioso dei singoli, le comunità indigene appaiono globalmente marginali e ritardatarie rispetto allo sviluppo della cultura greca, in quanto non possono offrirsi il lusso del discorso negli agoni giudiziari e politici. L'arcaismo e la rozzezza di queste popolazioni si riflettono nel linguaggio stesso delle iscrizioni, un greco «parlato», grammaticalmente approssimativo e spesso trascritto foneticamente, perché non sorretto dall'insegnamento privato o impartito nei ginnasi, come avveniva nelle città. La diffusa superstizione spiega, almeno in parte, la rinascita del frigio, usato in formule di tipo imprecatorio.

Queste caratteristiche generali di sottomissione passiva agli usi e co-

[84] *Ibid.*, n. 69.

[85] È l'opinione di ID., *Ländliche Religiosität in Lydien*, in E. SCHWERTHEIM (a cura di), *Forschungen in Lydien*, XVII, Bonn 1995, pp. 37-48, con cui personalmente concordiamo.

stumi religiosi ancestrali nei villaggi possono aiutare a comprendere l'istituzione di un culto regale sincretistico da parte di Antioco I di Commagene, un piccolo sovrano la cui impressionante titolatura include fra le altre epiclesi quella di «Giusto»[86] La Commagene ellenistica è ancora largamente terra incognita. Per lungo tempo, le sole fonti disponibili sono state le monete di alcuni re (fra i quali Samos e Mitridate I Kallinikos, rispettivamente nonno e padre di Antioco I) e le rapide allusioni di Strabone, che evoca le difese naturali del paese e la fertilità del territorio di Samosata, e di Diodoro, il quale fissa l'inizio dell'indipendenza della Commagene al 163 a. C., quando Polemaios, governatore seleucide, si ribellò e cercò, senza successo, di espandersi nella Melitene, regione limitrofa appartenente al regno della Cappadocia[87] Nel 1883, in seguito alla scoperta fortuita delle stele scolpite e delle statue colossali del tumulo del Nemrut Dağ (a 2150 metri d'altitudine) da parte del geologo K. Sester, l'Accademia delle Scienze di Berlino affidò una missione archeologica in Commagene a K. Humann (lo scopritore di Pergamo) e a O. Puchstein. La pubblicazione della missione includeva una ricca serie di iscrizioni: dediche a divinità o antenati, una lunga legge concernente il ἱεροθέσιον (letteralmente: «santuario-tomba») di Antioco I sul sito del Nemrut Dağ, e altre dediche ad antenati di questo stesso re trovate ad Arsameia sull'Eufrate (Gerger) e a Karakuş (presso Samosata). Nonostante l'interesse suscitato dai risultati di questa prima missione, l'esplorazione archeologica della regione riprese solo mezzo secolo dopo, nel 1938, con i lavori di F. K. Dörner e R. Naumann, e dal 1954 in poi con le ricerche sistematiche intraprese dallo stesso Dörner e da Th. Goell e proseguite da altri studiosi in vari siti, fra cui Arsameia al Ninfeo (Eski Kale), nei quali sono stati rinvenuti monumenti e iscrizioni legati all'organizzazione del culto reale da parte di Antioco I[88]. Le rare iscrizioni greche di età ellenistica che non siano frutto della cancelleria regia provengono da amici e funzionari del sovrano, e nelle stesse iscrizioni regie alcune caratteristiche – in particolare l'omissione frequente dell'articolo –

[86] La titolatura completa è la seguente: «il Grande Re Antioco, Dio, Giusto, Manifesto, Filoromano e Filelleno». Il titolo «Giusto», ereditato probabilmente dal nonno Samos, si trova tanto nella titolatura di alcuni re seleucidi che di quelli arsacidi, e potrebbe avere delle implicazioni mitraiche: cfr. H. DÖRRIE, *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriftenkunde*, Göttingen 1964, pp. 30-31.

[87] Sulla storia della Commagene in età ellenistica e imperiale cfr. R. D. SULLIVAN, *The Dynasty of Commagene*, in *ANRW*, II/8 (1977), pp. 732-98.

[88] Sulla storia delle ricerche archeologiche in Commagene cfr. F. K. DÖRNER e TH. GOELL, *Arsameia am Nymphaios*, Berlin 1963, pp. 8-28. L'insieme della documentazione epigrafica e archeologica nota prima del 1976 è dispersa in un gran numero di pubblicazioni. Essa è raccolta nel libro – purtroppo viziato da una prospettiva storica errata – di H. WALDMANN, *Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I.*, Leiden 1973.

sono imputabili all'influenza dell'aramaico. Ciò parrebbe indicare che la cultura greca fosse, ancora nel I secolo a. C., scarsamente diffusa nella Commagene, fenomeno almeno in parte legato a uno scarso sviluppo urbano. Tuttavia, la prosa delle iscrizioni regie, molto elaborata e fortemente ritmata, era destinata ad essere letta e senz'altro proclamata da un araldo all'insieme della popolazione[89]: Antioco I presumeva dunque che i suoi sudditi fossero capaci di intenderla. Ma forse anche questo presupposto è da mettere sul conto della «megalomania» di cui Antioco I è stato, a torto o a ragione, tacciato dai moderni.

I monumenti lasciati da questo sovrano rivelano due preoccupazioni maggiori: fortissimo sentimento dinastico e pietà superstiziosa nei confronti del divino, che prende la forma di un pantheon originale di divinità legate alla dinastia o al paese. Antioco I si riteneva frutto di una doppia «radice felicissima» (εὐτυχεστάτη ῥίζα), iranica e greca. Sua madre, Laodice Tea Filadelfo, era figlia di Antioco VIII di Siria, suo padre, Mitridate I Kallinikos, discendeva probabilmente dal satrapo di Armenia Oronte, che avrebbe sposato Rodogune, figlia di Artaserse II Memnone. I re della Commagene erano dunque apparentati con i Seleucidi e con gli Achemenidi. I due lati del lignaggio sono equamente onorati attraverso le stele scolpite degli antenati che decorano le terrazze est e ovest del Nemrut Dağ, in tutto – secondo un piano forse mai portato a termine – 64 monumenti (fig. 10). Fra gli antenati identificabili, troviamo Dario il Grande, Aroandas (Oronte) e Alessandro Magno[90]. Questa duplice ascendenza culturale giustifica la scelta delle divinità alle quali Antioco I volle consacrare, associandovisi, il sito della sua tomba. Egli ne fece scolpire le fattezze – secondo le sue stesse parole – conformemente all'arte tramandata dall'antica tradizione (παλαιὸς λόγος) dei Greci e dei Persiani: si tratta delle cinque colossali (circa 8 metri di altezza) statue sedute in trono raffiguranti Apollo-Mitra-Helios-Ermete, la Commagene, Zeus Oromasdes, Artagnes-Eracle-Ares e Antioco stesso. I bassorilievi di quattro stele illustravano la «stretta di mano» rituale (δεξίωσις) tra Antioco e le suddette divinità, che sanciva l'accoglimento del sovrano nel pantheon divino (fig. 11). La scelta di queste quattro divinità dimostra il sincretismo religioso e culturale, nonché l'orgoglio «nazionalista» di Antioco. Essa riflette non tanto la vanagloria di un piccolo re cliente, quanto una religiosità personale molto originale, entro i limiti del tardo paganesimo. Antioco I si credeva realmente «protetto»

[89] Cfr. S. ŞAHIN, *Forschungen in Kommagene I Epigraphik*, in «Epigraphica Anatolica», XVIII (1991), p. 100.

[90] Cfr. F. K. DÖRNER, *Die Ahnengalerie der kommagenischen Königsdynastie*, in «Antike Welt», VI (1975), pp. 26-31.

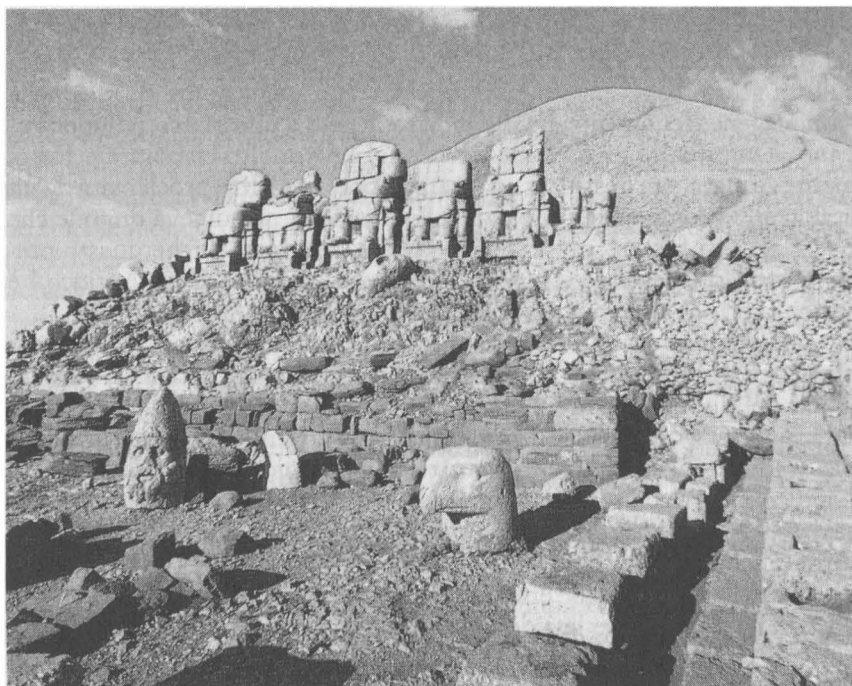



Figura 10. La terrazza orientale di Nemrut Dağ.

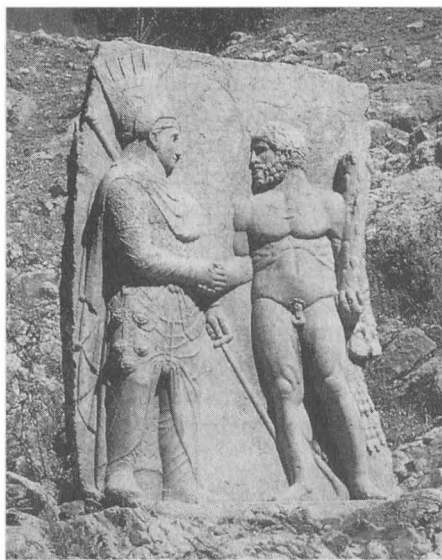



Figura 11.

Stretta di mano rituale (δεξίωσις) tra Antioco I ed Eracle (Arsameia sul Ninfeo).

dagli dèi e li riveriva con sincera riconoscenza. Nell'esordio della grande iscrizione del Nemrut Dağ egli proclama per l'eternità che la reverenza verso il sacro (εὐσέβεια) è fra tutti il bene piú certo e che questa convinzione è alla base della sua potenza e della sua serenità. La pietà (ὁσιότης) è la guardiana piú fedele e diletto inimitabile della sua sovranità. Grazie a ciò, egli è sfuggito inaspettatamente a pericoli mortali, ha superato prove disperate ed è pervenuto a una felice vecchiaia. Non possiamo dire a quali fatti Antioco alluda esattamente. Sappiamo che come suo padre e suo nonno egli fu all'inizio un vassallo del re d'Armenia, che portava il titolo di Re dei Re. Dopo la vittoria di Pompeo su Tigrane (66 a. C.), Antioco fece atto di sottomissione a Roma, ingrandí il proprio territorio e primo della dinastia indossò la tiara a cinque punte, simbolo di una regalità indipendente. Da allora in poi, Antioco dovette soprattutto destreggiarsi tra la fedeltà a Roma e il mantenimento di buone relazioni con i Parti, partecipando personalmente alle azioni di guerra sul fronte orientale. Egli cercò di proteggersi dalla minaccia permanente rappresentata dai Parti dando tra l'altro in matrimonio una sua figlia al re Orode II. Ma nel 36 a. C. il nuovo sovrano arsacide, Fraate IV, geloso del loro lignaggio, avrebbe fatto uccidere prima i figli che suo padre Orode II aveva avuto dalla principessa commageniana, poi lo stesso Antioco I[91]. Nelle peripezie dell'esistenza di Antioco I un evento centrale – ma per noi misterioso – ebbe luogo il 7 luglio del 62 a. C. Questa data è fornita dalla congiunzione astrale raffigurata nel cosiddetto «oroscopo del leone», scolpito in una stele della terrazza occidentale del Nemrut Dağ, riferentesi certamente a una «rivelazione» che Antioco I avrebbe avuto della sua natura divina: egli si sarebbe identificato con la stella piú luminosa della costellazione del Leone, *Regulus-Basiliskos*[92]. L'astrologia ha certamente pesato nella selezione della tetrade divina adorata sul Nemrut Dağ, poiché Zeus, Eracle, Apollo e la Commagene sono «dèi manifesti» in quanto identificati con degli astri (Giove, Marte, il Sole, la Luna)[93] Si deve quindi pensare che Antioco I abbia elaborato il culto della propria persona fin dai primi anni di regno, ma disponiamo di pochi elementi per tracciarne l'evoluzione. Ad eccezione della tomba-santuario del Nemrut Dağ, creato di sana pianta per ospitare sia il culto di Antioco I che quello delle quattro divinità predilette dal sovrano e degli antenati, il culto reale si aggiunge, nei vari luoghi del re-

[91] Cfr. SULLIVAN, *The Dynasty* cit., pp. 763-70 e 775, da correggere e completare con lo studio di J. WAGNER e G. PETZL, *Eine neue Temenos-Stele des Königs Antiochos I. von Kommagene*, in «Zeitschrift für Epigraphik und Papyrologie», XX (1976), pp. 201-23.

[92] Cfr. DÖRRIE, *Der Königskult* cit., pp. 201-7.

[93] Cfr. *ibid*., pp. 187-88.

gno, a quello preesistente di altre divinità, mentre l'associazione con il culto degli antenati non è costante. A Sofraz Köy, Antioco I consacra ad Apollo Epekoos e ad Artemide Dittinna (divinità ereditate certamente dai Seleucidi) un territorio (τέμενος) e delle stele scolpite raffiguranti questi dèi e Antioco stesso. Il re nomina dei sacerdoti e dona delle terre, i cui proventi serviranno alla celebrazione di sacrifici e riti il 16 di ogni mese, giorno anniversario della sua nascita. Il re benedice tanto i figli e discendenti che manterranno in vigore questa festa, in uso anche prima del suo avvento, quanto coloro che venereranno le immagini divine, in questo o negli altri santuari del regno legati al culto reale, e maledice i profanatori. Queste clausole rimandano certamente a una fase iniziale del culto reale, incentrata sulla celebrazione del genetliaco, lo stesso dei predecessori di Antioco e corrispondente a una data rituale molto importante, poiché si trattava, stando ai costumi iranici, del giorno di Mitra. Ma una clausola di portata piú generale, inserita malamente nel testo (e incisa su rasura), ci informa che il re ha dato disposizione affinché tutti gli abitanti del regno festeggino ogni anno, nei santuari piú vicini, il 16 di Audnaios, giorno anniversario della sua nascita, e il 10 di Loos, giorno anniversario dell'incoronazione. Queste due date compaiono in effetti nei testi paralleli relativi al culto reale. L'iscrizione di Sofraz Köy ci permette di capire che la seconda festività è un'invenzione originale di Antioco I, consecutiva all'indipendenza da Tigrane e molto probabilmente da collegare alla «rivelazione» astrologica del 62 a. C.

L'organizzazione generale del culto è lungamente esposta nei testi di Arsameia sull'Eufrate, di Arsameia al Ninfeo, di Selik (presso Samosata) e del Nemrut Dağ. Il re nomina dei sacerdoti, la cui carica è ereditaria, e consacra dei ἱερόδουλοι, legati al servizio del santuario, essi e i loro discendenti. Egli consacra terre e villaggi, i cui proventi finanzieranno le celebrazioni del culto, e fornisce le corone d'oro e il vasellame da utilizzare in queste occasioni. L'intera popolazione del regno, secondo città e secondo villaggi, potrà (dovrà?) partecipare alle feste nei santuari (τεμένη o ἱεροθέσια) piú vicini. Al Nemrut Dağ, è prevista la venuta sia degli abitanti dei dintorni che delle persone di passaggio. Durante le feste, i sacerdoti porteranno abiti alla moda persiana, secondo l'onore accordato dal re e conformemente alle usanze ancestrali della casa reale. Se l'osservanza dei riti è affidata ai figli e discendenti oltre che alle varie categorie di sudditi, il rispetto dei santuari è proferito alla volta dell'intero genere umano e posto sotto il suggello della protezione divina. Gli impuri che abbiano involontariamente insozzato il santo suolo indietreggeranno e laveranno la loro macchia sotto il pungolo della paura. I ladri e i profanatori dovranno aspettarsi ogni genere di sventure,

poiché il luogo è sotto la sorveglianza delle immagini divine, cui nessun mortale può né sfuggire né resistere. I malfattori che oseranno profanare i monumenti con le loro soldatesche, briganti o predoni che siano, con occhi, pensieri o atti invidiosi, saranno annientati dal malocchio e perseguitati da una collera divina irreparabile. Trapassati dalle frecce infallibili di Apollo e di Eracle nel cuore, radice malvagia della loro esistenza ingiusta, essi soffriranno atrocemente nelle viscere. Il corruccio di Era[94] imporrà loro una giusta e amarissima pena, vendicatrice della giustizia celeste contro l'empietà. I fulmini di Zeus Oromasdes bruceranno nel fuoco ostile la loro discendenza, partecipe del cattivo sangue, e l'intero casato, che ha dato ricetto all'empio e ha macchiato il suolo divino. Al contrario, quanti abbiano mente pura e desiderosa di compiere atti pii, si rivolgano fiduciosi verso le immagini divine e seguano le orme felici dei beati, e dopo aver reso grazie al re possano realizzare le proprie speranze. Costoro, vedendo da vicino la grande dimora celeste di Zeus, facciano i voti e i sacrifici santi e giusti presso gli occhi e le orecchie degli dèi: Zeus Oromasdes e gli altri dèi li aiuteranno nelle loro giuste imprese e le immagini delle divinità benevole (Antioco e gli antenati divinizzati) saranno per essi messaggere veraci di una vita felice e combatteranno sempre al loro fianco.

In sostanza, possiamo dire che il culto reale di Antioco I è un rimodellamento del culto tradizionale degli antenati alla luce di un'esperienza personale del divino, nella quale ritroviamo, come nelle confessioni e dediche dei paesani della Frigia e della Meonia, ma espresso con grande ricercatezza e con l'autorità caratteristica del monarca, il motivo fondamentale del necessario riconoscimento della potenza degli dèi attraverso i segni (salvezza o punizione) ch'essi inviano agli uomini. A questo punto dobbiamo chiederci quale eco il culto di Antioco I abbia avuto presso i suoi sudditi. Il ἱεροθέσιον del Nemrut Dağ, «montagna al di sopra delle montagne, opera dei Giganti» che tanto ha colpito l'immaginazione di Gregorio Nazianzeno, è a quanto sembra rimasto inviolato sino ad oggi[95]. Date, da un lato, l'impervietà e le difficili condizioni climatiche del sito (che ne rendono tuttora ardua la visita ai turisti, anche durante la bella stagione), dall'altro l'assenza di elementi archeologici che ne indichino la frequentazione da parte dei pellegrini e l'apparente incompletezza della terrazza nord, alcuni studiosi pensa-

[94] La dea, non equiparata ad altra divinità iranica, è menzionata nelle iscrizioni di Arsameia sull'Eufrate, di Arsameia al Ninfeo e di Samosata, ma è sostituita in seguito dalla Commagene, per ragioni religiose e simboliche.

[95] Cfr. G. PETZL, *Die Epigramme des Gregor von Nazianz über Grabräuberei und das Hierothesion des kommagenischen Königs Antiochos I.*, in «Epigraphica Anatolica», X (1987), pp. 117-29.

no che l'ambizioso progetto di Antioco I, intrapreso durante la vecchiaia del sovrano, non sia mai stato portato a termine[96]. Altri, senza porsi tanto il problema della praticabilità del culto, che in ogni caso vale solo per il Nemrut Dağ, quanto quello della sua origine e della sua fortuna, hanno giustamente rilevato che le strutture sociali ed economiche della Commagene non potevano che favorire l'una e l'altra. Il re possedeva la propria χώρα, un gran numero di «servi», e controllava fortemente non solo i villaggi, ma le stesse città. Ad Arsameia al Ninfeo, fondazione dell'avo Arsame abbellita e ingrandita da Mitridate e dallo stesso Antioco, il quale ne ha lasciato una interessante descrizione secondo i canoni tipicamente greci dell'elogio della *polis*, i cittadini sono menzionati quasi di sfuggita, mentre il frurarco e l'esercito sono nominati prioritariamente tra gli invitati alle festività e come beneficiari delle preghiere dette dal sacerdote. Lo stesso dicasi per Arsameia sull'Eufrate. Si potrebbe obiettare che l'una e l'altra Arsameia erano città-fortezze, e che le altre (rare) *poleis* della Commagene non obbedivano necessariamente a questo modello, ma in uno stato costantemente sul piede di guerra come quello di Antioco e dei suoi successori, il contrario sarebbe piuttosto l'eccezione. In queste condizioni, l'imposizione di un culto del re vivente non è affatto stravagante: «Antioco puo sentire sé (e il suo culto) *al centro del mondo*, perché egli *è* al centro del *suo* mondo»[97] Ma il culto reale ha potuto essere rielaborato e pianificato da Antioco per l'intera Commagene anche e soprattutto grazie alla forza di un'ideologia religiosa che – al di là delle forme specifiche assunte dal pantheon regio – era condivisa tanto dal re quanto dai sudditi. È la religione che legittima il perdurare della regalità e delle sue istituzioni, è la venerazione attesa dagli abitanti della Commagene e dall'intero genere umano che, sola, può preservare i monumenti elevati dai re, sono gli dèi, e non gli uomini – sia pure semidivini come i re o importanti come i funzionari regi –, a reprimere gli abusi e le violazioni dei sacrileghi. Antioco crede di essere della stessa natura degli dèi, ma non si pone sullo stesso piano degli dèi. Non per nulla egli afferma nel prologo del regolamento cultuale: «questa legge, la mia voce l'ha proclamata, ma è la mente divina ad averla ratificata»[98]

[96] È l'opinione di S. ŞAHIN, *Forschungen in Kommagene II Topographie*, in «Epigraphica Anatolica», XVIII (1991), pp. 114-31.

[97] D. MUSTI, *Morte e culto del sovrano in ambito ellenistico (in particolare sulle tombe-santuario dei sovrani della Commagene)*, in G. GNOLI e J.-P. VERNANT (a cura di), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge 1982, p. 199.

[98] WALDMANN, *Die kommagenischen Kultreformen* cit., pp. 62 sg. (iscrizione del Nemrut Dağ), ll. 121-22 (testo identico nelle iscrizioni di Arsameia sull'Eufrate e di Arsameia al Ninfeo).

Lidia, Frigia, Commagene. In queste contrade appena sfiorate dall'ellenismo, tanto gli umili quanto i potenti si inchinano di fronte a costumi di vita e tradizioni religiose che ritmano durevolmente l'esistenza quotidiana. In assenza di dinasti o città, il potere è nelle mani degli dèi. È quando un re vuole farsi onorare come un dio, è agli dèi che fa appello perché le sue parole abbiano forza di legge.

5. *Itaca*.

E se la trovi povera, Itaca non t'ha illuso.
Reduce cosí saggio, cosí esperto,
avrai capito che vuol dire un'Itaca[99]

Al termine di questa serie di escursioni nell'Anatolia ellenistica, vien voglia di dire che il viaggio vale piú della meta, e che una volta raggiunta, questa continua a sottrarsi alla conoscenza. Si direbbe infatti che quanto piú le popolazioni locali assimilano la cultura greca - divenendo per noi intellegibili -, tanto piú esse perdono la loro identità. In alcuni settori, probabilmente piú numerosi di quanto si creda, la distanza e l'ostilità tra Greci e indigeni non sono mai cessate, ma quale che sia stato

[99] K. KAVAFIS, *Itaca*, 34-36, in ID., *Poesie*, trad. di F M. Pontani, Milano 1978, p. 121.

Figura 12. Granaio tradizionale in legno nella regione di Xanto.

l'esito dei conflitti, l'egemonia culturale greca non è stata seriamente messa in discussione.

Ciò che riscontriamo talvolta è, piuttosto, la sopravvivenza di tecniche e tradizioni legate alla civiltà materiale per molti versi immutabile delle popolazioni indigene. In tempi ancora non lontani, dei granai soprelevati costruiti in legno nella regione di Xanto e di Elmali riproducevano gli schemi dell'antica architettura locale, la stessa che gli artisti lici avevano adattato e trasposto nei monumenti in pietra costruiti alla moda greca nel v secolo a. C.[100] (fig. 12). Nella Turchia musulmana di cinquant'anni fa, i boschi sacri continuavano ad essere ritenuti inviolabili. Un archeologo tedesco racconta con quanto disagio, in un remoto distretto della Bitinia, gli operai incaricati di distruggere un bosco che ospitava una pietra sacra procedessero alle operazioni: essi non volevano avere nulla a che fare con la legna, la si sarebbe venduta ben lontano dal luogo[101].

Nel conservatismo di certi modi di vita affiora la roccia dura di tradizioni indigene decisamente sopraffatte dalla civiltà greca, ma che hanno qua e là trovato espressione in altra lingua (compresa quella greca) fino ai nostri giorni.

[100] Cfr. MELLINK, *Fouilles d'Elmali* cit., p. 480; J. DES COURTILS, *L'antique cité de Xanthos révélée par les fouilles*, in «Dossiers d'Archéologie», CCXXXIX (1998), pp. 18-27.

[101] Cfr. ROBERT, *Documents d'Asie Mineure XXVII.2* cit., pp. 515-16.

ANTONIO PANAINO

Greci e Iranici: confronto e conflitti

1. *L'eterno nemico?*

Nella piú comune percezione l'Iran, e soprattutto la Persia (a.p. *Pārsa-*[1], m.p. *Pārs*, n.p. *Pārs* e *Fārs*; accadico *pa-ar-su*; elamico *par-šíp*; gr. Περσίς «Persia», πέρσης «persiano»), che in vero rappresenta solo una regione della piú vasta ecumene etnolinguistica iranica sia antica che moderna[2], si erge come la figura per eccellenza dell'antagonista, simbolo del dispotismo orientale contrapposto allo «spirito» greco e ai suoi aneliti di libertà. Tale tassonomia, pur senza essere priva di una certa verità, segnatamente per la fase piú antica, risulta senza dubbio riduttiva e certamente insoddisfacente se rivolta indistintamente a tutta la storia dei conflitti tra l'Iran e l'Occidente; infatti, l'applicazione cruda di parametri politico-culturali quali «dispotismo» e «democrazia», soprattutto se modernamente intesi, non sempre appare calzante e talora rischia di «politicizzare» anacronisticamente la dialettica di un confronto tra civiltà vicine, spesso sanguinoso, ma soprattutto contraddittorio e peraltro gravido di mutui arricchimenti culturali. Già nelle sue *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*[3] G. W. F. Hegel, in genere

* Abbreviazioni: a.ir. = antico iranico; a.p. = antico persiano; ar. = arabo; av. = avestico; gr. = greco; m.p. = medio persiano; n.p. = neopersiano; pahl. = pahlavi; part. = partico; scr. = sanscrito; ved. = vedico. Per le abbreviazioni relative alle iscrizioni achemenidi si veda R. G. KENT, *Old Persian. Grammar Texts Lexicon*, New Haven 1953², pp. 107-15.

[1] Precisamente *pārsa-*, come sostantivo maschile (collettivo), significa «Persia» («popolo persiano»); come aggettivo, «persiano» (KENT, *Old Persian* cit., p. 196; W. BRANDENSTEIN e M. MAYRHOFER, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden 1964, p. 138).

[2] Il termine *Īrān* deriva, attraverso il m.p. *ērān*, dal genitivo pl. di un a.ir. **aryānām* «degli Arya» (ovvero dei «nobili»). Per una dettagliata disamina della questione si veda G. GNOLI, *The Idea of Iran. An Essay on its Origin*, Rome 1989. L'abituale denominazione dell'Iran come «Persia» è impropria e basata su un uso per antonomasia, giacché tale regione è stata politicamente il cuore politico del mondo iranico. Sul piano scientifico tale uso non solo risulta erroneo, ma produce incongruenze e contraddizioni quale quella di definire «persiani» popoli come i Medi, i Parti, ecc., oppure di asserire, ad es., che i Battriani (popolo iranico orientale) vivevano in Persia (ossia nell'area sud-occidentale dell'Iran).

[3] G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837), in *Werke*, XII, Frankfurt am Main 1979, pp. 215-36 [trad. it. Firenze 1975, II, parte I]. Si veda anche A. PANAINO, *La Persia nel pensiero e negli scritti di Hegel*, in «Paideia», XLII, 4-6 (1987), pp. 193-213.

poco incline a considerare sotto una luce favorevole le civiltà orientali, dedicò un importante capitolo alla «Persia», ove egli rilevava come in questa regione si sarebbe realizzata la prima separazione dello «Spirito della Storia» dalla «Natura», evento reso manifesto, in contesto mazdaico, non solo dal culto simbolico del Fuoco e della Luce, ma anche nella dimensione della «Politica», in quanto l'impero persiano si verrebbe a distinguere per la sua capacità di controllare il «molteplice», avvicinandosi cosí all'idea astratta di «Stato». Se la lezione di Hegel deve essere circostanziata e considerata alla luce delle conoscenze e del dibattito intellettuale dell'epoca, certo vi si può notare un approccio che prova a travalicare le apparenze. Di fatto giudizi (talvolta «pregiudizi») ancora basati su paradigmi storici inadeguati permangono, spesso favoriti da una rigida contrapposizione tra Oriente e Occidente, alla quale sfuggono grandi sguardi d'insieme per le problematiche legate alla diffusione sul piano eurasiatico di idee, dottrine religiose e scientifiche, che travalicarono i confini dell'Europa e dell'Asia. Se le vicende legate alle guerre persiane segnano l'inizio di un antagonismo irriducibile, bisogna pur notare che la vittoriosa campagna di Alessandro Magno rappresentò per l'Iran un momento di sconvolgimento e di frammentazione (ma al contempo di sinecismo etnoculturale), e che solo dopo la parentesi seleucide si vide la rinascita di un nazionalismo iranico, in prima battuta rappresentato dalla dinastia arsacide dei Parti, e successivamente esaltato dalla propaganda politica dei Sasanidi. Da questo punto di vista le genti iraniche daranno vita anche a una reazione antiellenica volta contro la dominazione straniera, tanto politica quanto culturale. Lo stesso Alessandro divenne, da parte persiana, l'esempio del tiranno demoniaco, al punto da essere definito nella letteratura zoroastriana in pahlavi[4] «quel maledetto Alessandro il greco»[5] (*ān gizistag Aleksandar ī hrōmāyīg*), inviato da Ahreman per portare il dubbio tra gli uomini della buona religione (lo zoroastrismo), nonché «una severa tirannia, guerra e malattia»[6]. Allo stesso modo, Alessandro fu accusato dal clero zo-

[4] Si veda l'ed. di PH. GIGNOUX, *Le livre d'Ardā Vīrāz*, Paris 1984, cap. I, pp. 36-37, 145. Cfr. anche l'ed. di W. BELARDI, *The Pahlavi Book of the Righteous Viraz*, I, capp. I-II, Rome 1979, pp. 23-25, 75-76. Su altri passi interessanti in pahlavi cfr. A. PAGLIARO, *L'età antica*, in A. PAGLIARO e E. BAUSANI, *La letteratura persiana*, Milano 1960, pp. 37-38, nota 3.

[5] Alessandro è detto «romano», pahl. *hrōmāyīg*, ma è chiaro che tale uso ricalca l'autodenominazione dei «Greci» dell'impero d'Oriente come Ῥωμαῖοι (G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1993, p. 26). Sulla demonizzazione di Alessandro cfr. J. WIESEHÖFER, *Iranische Ansprüche an Rom auf ehemals achaimenidische Territorien*, in «Archäologische Mitteilungen aus Iran», n.s., XIX (1986), pp. 180-81; ID., *Zum Nachleben von Achaimeniden und Alexander in Iran*, in «Achaemenid History», VIII (1994), pp. 389-97.

[6] Su questa triade di calamità, confrontabile con quella paventata da Dario I (DPd 13-24) e forse rievocata nei versi 715-16 dei *Persiani* di Eschilo, si vedano A. PANAINO, *«hainā-»*, *«dušiyāra-»* e

roastriano di aver bruciato e disperso il canone avestico, come si evince da alcuni riferimenti contenuti nel *Dēnkard* e nell'*Ardā Wīrāz Nāmag*[7] Tale risposta del nazionalismo iranico, soprattutto di derivazione sasanide, è visibile ancora nella letteratura zoroastriana del IX secolo d. C., e si differenzia pertanto dalle posteriori idealizzazioni di Alessandro, divenuto eroe universale, profeta e saggio, talvolta fratellastro di Dario, nonché addirittura zelante musulmano[8]. Mi sembra inoltre opportuno puntualizzare, come notava Momigliano[9], che a partire dal regno di Filippo II la monarchia patriarcale macedone si modificò nella direzione di una «forma-stato» sempre piú prossima a quella achemenide, con palesi imitazioni delle istituzioni militari, cortesi e cancelleresche iraniche; sotto questo profilo la conquista di Alessandro solo in parte (e con un patente intento propagandistico) riflette il desiderio greco di riscatto, quanto piuttosto – e il congedo dei contingenti greci rinviati in patria da Alessandro dopo la presa di Ecbatana (330 a. C.) lo conferma – la resa dei conti tra due forze antitetiche sotto numerosi aspetti divenute ormai speculari. Non è casuale infatti che la moderna storiografia assuma che da questo momento in poi il Macedone, piú che il vendicatore dell'Occidente, si considerasse il continuatore della monarchia persiana. Se quindi il disegno di Alessandro non può, se non artificialmente, essere inteso come il trionfo della «libertà» greca, in contesto tardo antico, il paradigma dello scontro tra «democrazia» e «imperialismo» non sarà piú applicabile nemmeno in senso generico, giacché a combattersi saranno due imperi antagonisti, prima quello romano e quello partico, quindi quello romano e bizantino contro l'*Ērānšahr* dei Sasanidi; una nuova *Weltgeschichte* determinò alleanze e fiancheggiamenti, senza che fossero messi in causa principî quali quelli evocati nel tradizionale canovaccio su cui si suppone debba essersi giocato lo scontro tra Oriente iranico e Occidente greco-romano. Ad esempio, è bene ricordare che, dal punto di vista del mondo giudaico, oltremodo ellenizzato, l'impero partico fu visto come potenza amica, l'unica capace di contrastare l'imperialismo romano e il giogo da esso posto su Israele[10]; si può inoltre ri-

«drauga-»: un confronto antico-persiano avestico, in «Atti del Sodalizio Glottologico Milanese», XXVII (1986) [1987], pp. 95-102; ID., *Ancora sulle tre calamità*, ivi, XXXII (1991) [1993], pp. 70-83.

[7] Si veda la raccolta di fonti in H. HUMBACH, *The Gāthās of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, parte I, Heidelberg 1991, pp. 52-53. L'esistenza di un canone avestico in forma scritta è per quest'epoca alquanto inverosimile.

[8] Si veda la trattazione di A. ABEL, *La figure d'Alexandre en Iran*, in *La Persia e il mondo greco-romano*, Atti del convegno (Roma, 11-14 aprile 1965), Roma 1966, pp. 147-56.

[9] A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, Torino 1980, p. 136.

[10] J. NEUSNER, *Jews in Iran*, in *CHI*, III/2 (1983), pp. 909-23; ID., *Israel's Politics in Sasanian Iran*, New York London 1986, pp. 3-7; sulle persecuzioni antigiudaiche posteriori al concilio di

cordare che la riduzione dello Yemen a stato vassallo dei Sasanidi a partire dal 570 d. C. sotto Xusraw Anōšag-ruwān (Cosroe I), per quanto inserita nel quadro di una politica di aspro contrasto degli Etiopi, alleati di Bisanzio, venne a sostenere la potente comunità ebraica locale[11]. A questo atteggiamento, *mutatis mutandis*, «medizzante» non fu estraneo il ruolo già svolto dagli Achemenidi di fronte alla cattività babilonese della comunità giudaica e nelle vicende legate alla ricostruzione del Tempio di Gerusalemme. Non è pertanto accettabile che il paradigma democrazia *versus* imperialismo (ovvero tra ἐλεύθεροι e δοῦλοι), ereditato in modo estensivo dalle guerre persiane del v secolo, sia applicato nel tardo antico, o addirittura sovrapposto, in modo piú o meno velato, nell'analisi del conflitto tra cristianesimo e zoroastrismo, ovvero tra le due religioni che diverranno ufficiali negli imperi romano e sasanide[12]. Il rischio infatti è quello di una ideologizzazione della storia, per giunta tendenziosamente etnocentrica. La storia delle lotte tra imperi e religioni nazionali non può essere pertanto separata dall'analisi dei fenomeni ingeneratisi con la crisi spirituale dell'individuo dinanzi alla società e ai culti tradizionali a partire dal III secolo a. C., e che nel mondo greco si annuncia anche attraverso il decadimento dei «valori» della *polis*; crisi spirituale che sfocerà non solo in un ritorno «al privato», ma nell'insorgenza, oltre che del cristianesimo, dei culti misterici e orientali; significativa sarà inoltre la dialettica tra la gnosi e i suoi movimenti di diversa ascendenza, tra i quali, segnatamente il manicheismo, che attraverserà il mondo eurasiatico contrastando sia il cristianesimo sia lo zoroastrismo con un'abilità camaleontica di mimetismo culturale; sotto questa luce, ovviamente, un'esegesi dello stesso manicheismo che non sapesse prescindere dai *limites* politici, segnerebbe il passo dinanzi alla ramificazione delle vicende storiche nonché alla varietà delle stesse fonti, che indifferentemente ci giungono dall'Egitto, da Agostino, come dalla cristianità greca, ma anche dall'Iran, dal mondo arabo-islamico nonché dall'Asia centrale e dalla Cina.

Il presente capitolo vuole offrire una sintetica presentazione dell'evoluzione del mondo iranico dai primi rapporti con la civiltà greca sino alla caduta dell'impero sasanide sotto i colpi delle tribú arabe islamizza-

Quinisesto e i sentimenti filosasanidi delle comunità ebraiche nell'impero bizantino cfr. A. CARILE, *Materiali di storia bizantina*, Bologna 1904, p. 56; si veda però anche G. WIDENGREN, *The Status of the Jews in the Sassanian Empire*, in «Iranica Antiqua», I (1961), pp. 117-62.

[11] C. E. BOSWORTH, *Iran and the Arabs before Islam*, in *CHI*, III/1 (1983), pp. 604-9.

[12] Estremamente illuminanti risultano le considerazioni di E. PARATORE, *La Persia nella letteratura latina*, in *La Persia e il mondo greco-romano* cit., pp. 508-9, sul fatto che per i Romani l'immagine della «Persia» rimase quella di «una potenza dispotica, protervamente fastosa e satura di ricchezze».

te, tratteggiando dialetticamente sia la visione che gli Iranici ebbero della grecità, sia gli influssi che quest'ultima lasciò sull'Iran, all'interno di una dimensione metodologica che privilegi la dinamica dei rapporti greco-iranici nel contesto eurasiatico a una statica polarizzazione di opposti. Preme inoltre all'autore mostrare il ruolo intermediatorio dell'area iranica, che, posta al crocevia di mondi lontani, ha svolto una funzione non solo ostile, ma ha veicolato, non senza modificazioni ed elaborazioni autonome, idee, dottrine, nozioni ereditate dalla tradizione mesopotamica, greca, indiana e centrasiatica.

2. *Dai Medi ad Alessandro.*

Alla luce delle fonti iraniche, sostanzialmente mute sull'argomento, appare difficile trattare dei rapporti tra la civiltà dei Medi e quella greca d'Asia Minore; certamente la novità costituita dalla formazione della prima grande compagine statale eretta da una gente iranica non sfuggí a Erodoto, il quale nel suo *Μηδικὸς Λόγος*, ne offre una sorta di storia[13] a partire dal regno di Deioce, figlio di Fraorte (I), a cui si deve l'azione rudemente unificatrice delle tribú mede e la costruzione di Ecbatana; Fraorte (II) avrebbe a sua volta sottomesso i Persiani e fatto guerra, senza successo, agli Assiri; solo Ciassare, dopo l'interregno scitico, avrebbe riorganizzato il potere e sottomesso Ninive. Nonostante il fatto che numerosi dati raccolti da Erodoto mostrino un certo grado di plausibilità (per quanto il confronto puntuale con le fonti assire non sia privo di problemi)[14], resta sospetta, come ha sottolineato P. Briant[15], la stretta somiglianza tra le istituzioni mede e quelle achemenidi, anche se è legittimo supporre che i Persiani abbiano mutuato alcuni aspetti significativi della propria civiltà dai loro diretti predecessori nell'esercizio del potere. In qual misura si possano valutare tali influssi e quale modello diretto abbia potuto cogliere Ciro II dal regno di Astiage, l'ultimo sovrano medo, è però una questione aperta. In proposito gli stessi studi assiriologici, oggi piú inclini a tratteggiare in modo piú sfumato le differenze tra l'eredità propriamente assira e quella babilonese, tendono a focalizzare le relazioni intercorse tra i Pārsā e gli Assiri (ad esempio l'istituto della coreggenza, la προσκύνεσις, l'uso di deportazioni di massa,

[13] ERODOTO, 1.95-106. Ancora di notevole importanza è il saggio di I. M. DIAKONOFF, *Istorija Midij*, Moskva-Leningrad 1956.

[14] R. N. FRYE, *The History of Ancient Iran*, Munich 1984, pp. 46-74.

[15] P. BRIANT, *Histoire de l'Empire Perse de Cyrus à Alexandre*, Paris 1996, pp. 35-38.

ecc.)[16], in alcuni casi derivate attraverso l'intermediazione meda, ma con certe peculiarità che suggeriscono anche contatti diretti[17] In ogni caso la «potenza meda» assunse nell'immaginario greco un significato etnoculturale notevolmente estensivo, in quanto di sovente i Persiani (*Pārsa-*/Πέρσης), tribú sud-occidentale, storicamente e linguisticamente[18] distinta dai cugini Medi (a.p. *Māda-*/Μῆδος), verranno chiamati Μῆδοι, fino all'icastica designazione delle guerre contro i Persiani come «guerre mediche» (τὰ Μηδικά)[19] o dei filopersiani come «medizzanti»[20]. In questa sovrapposizione degli etnonimi (e soprattutto nell'uso di termini quali μηδίζειν e μηδισμός) si deve vedere un'origine che verisimilmente risale già al tempo della vittoria di Ciro su Creso e alla conquista della Ionia da parte del generale medo Harpagos[21]; inoltre, come ha sottolineato Pugliese-Carratelli[22], tali espressioni non si limitano a un'accezione esclusivamente politica, ma alludono anche a una sorta di predilezione per costumanze prettamente asiane. Questione affatto differente è invece quella della ricezione in greco degli etnonimi Μῆδος e Πέρσης, che, a giudizio di Benveniste, erano entrati in greco intorno al x secolo a. C., ovvero prima che un *ā* fosse passato in ionico a *ē* e che *ē* si fosse abbreviato dinanzi a un gruppo consonantico[23].

[16] M. DANDAMAYEV, *Assyrian traditions during Achaemenid times*, in *Assyria 1995. Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project* (Helsinki, 7-11 settembre 1995), Helsinki 1997, pp. 41-48 (con ampia bibliografia e discussione dei problemi). Cfr. inoltre G. GNOLI, *Politica religiosa e concezione della regalità presso gli Achemenidi*, in *Gururājamañjarikā. Studi in onore di G. Tucci*, Napoli 1974, pp. 23-88; cfr. ora anche G. AHN, *Religiöse Herrscherlegitimation im achämenidischen Iran*, Leiden 1992.

[17] Intorno al 642 Ciro I, leader di un gruppo di tribú persiane, avrebbe inviato a Ninive suo figlio maggiore, Arukku, come ostaggio insieme a un tributo (cfr. DANDAMAYEV, *Assyrian traditions* cit., p. 43).

[18] Il medo, di cui non abbiamo attestazioni dirette, ma che viene ricostruito attraverso una serie di «spie» lessicali dialettologicamente distinguibili nelle iscrizioni achemenidi in antico persiano (M. MAYRHOFER, *Die Rekonstruktion des Medischen*, Graz-Wien-Köln 1968), è lingua iranica nord-occidentale (e per alcuni tratti piú vicina all'avestico, lingua orientale, ma non precisamente collocabile sul piano geografico); l'antico persiano, invece, è lingua iranica sud-occidentale. Si noterà però che le iscrizioni achemenidi sembrano inglobare varietà dialettologiche (e referenziali) ormai repertoriate nel lessico d'uso e al di là della loro provenienza areale. Cfr. A. V. ROSSI, *La varietà linguistica nell'Iran achemenide*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», III (1981), pp. 141-92; ID., *Glottonimia ed etnonimia nell'Iran achemenide*, ivi, VI (1984), pp. 39-65.

[19] Ad es. TUCIDIDE, 1.14; ARISTOTELE, *Politica*, 1303b33.

[20] Sui limiti e lo schematismo del paradigma greco relativo alla decadenza persiana (cfr., ad es., PLATONE, *Leggi*, 694c-696a), come frutto dell'indolente e molle educazione meda, rispetto alla rudezza dell'era di Ciro, si veda BRIANT, *Histoire* cit., pp. 24-25.

[21] ERODOTO, 1.174-77.

[22] G. PUGLIESE-CARRATELLI, *Le guerre mediche ed il sorgere della solidarietà ellenica*, in *La Persia e il mondo greco-romano* cit., p. 151. Cfr. anche G. WALSER, *Hellas und Iran*, Darmstadt 1984, pp. 73-100; per un'attenta analisi dell'enorme prevenzione dimostrata dal mondo greco nell'interpretazione del mondo femminile persiano si rimanda alla puntuale discussione offerta da M. BROSIUS, *Women in Ancient Persia (558-331 BC)*, Oxford 1966.

[23] E. BENVENISTE, *Relations lexicales entre la Perse et la Grèce ancienne*, in *La Persia e il mondo greco-romano* cit., p. 480.

La repentina ascesa degli Achemenidi (a.p. *Haxāmanišiya-*) con Ciro il Grande rappresenta una svolta nella storia del mondo antico. Per la prima volta infatti una stirpe di origine indoeuropea, ma la cui civiltà da tempo era stata fortemente permeata dall'influsso delle grandi culture mesopotamiche[24], quali, in modo piú significativo, quelle assira, babilonese ed elamica, non solo costituisce una grande compagine imperiale, ma viene a occupare uno spazio geopolitico di tale vastità e complessità da imporre enormi problemi amministrativi e al contempo soluzioni innovative. Da questo punto di vista uno dei significati piú rilevanti per la storia dell'antichità e strettamente pertinenti all'evoluzione della civiltà greca emerge dal ruolo di enorme contenitore giocato dal mondo iranico; la diretta gestione di satrapie di apparentemente inconciliabile eterogeneità etnolinguistica, religiosa e culturale imporrà lo sviluppo di un'amministrazione complessa e articolata, ma al contempo l'esercizio di una sorta di «dispotismo illuminato» *ante litteram*, al quale generalmente si allude con la formula, forse un po' stereotipa, della cosiddetta «tolleranza» achemenide. Se di «tolleranza» si trattò, certo essa rispondeva non ad astratta benevolenza, ma a un piano politico di realismo, determinato a mantenere un'effettiva governabilità senza alcuna utopica pretesa di uniformazione delle diversità presenti in un impero sovranazionale, per quanto gravitante attorno a un centro politico costituito dalla Persia e in secondo luogo dalle regioni degli *Ariya*[25]

[24] Un'analisi della civiltà iranica che si muova esclusivamente nell'ambito della cosiddetta eredità indeuropea o indoiranica risulta estremamente limitante e impedisce di collocare correttamente i fenomeni di sinecismo maturati nel rapporto con Assiri, Babilonesi, Elamiti, Aramei, ecc. Su questo problema cfr. GNOLI, *Politica religiosa presso gli Achemenidi* cit., pp. 23-88; ID., *Babylonian influences on Iran*, in *EIr.*, III/3 (1988), pp. 334-36. Di recente BROSIUS, *Women* cit., pp. 14-17, ha cercato di dimostrare che, in realtà, né Ciro II né Cambise II sarebbero stati legati alla famiglia achemenide, giacché nessuna iscrizione nota (a parte quella di Pasargade, che però sembrerebbe essere probabilmente dell'epoca di Dario I), elenca per Ciro I e Cambise I alcun antenato oltre a Tespi. Sarebbe quindi stato Dario I a falsificare la genealogia per legittimare la sua usurpazione del potere reale. La perentorietà con cui tale soluzione viene presentata, quasi si trattasse di un dato ormai acquisito per certo, risulta a mio avviso forzata, in quanto, oltre alle iscrizioni di Dario, abbiamo la testimonianza erodotea, che in due casi (3.75, 7.11) giustifica la discendenza da Achemene; inoltre, il fatto che il sigillo n. 93 da Persepoli nomini Kuruš (probabilmente Ciro I) come «Anshanita» e «figlio di Tespi» non basta a negare la parentela con Achemene, il quale, pur non essendo nominato, non è neppure sostituito da un altro personaggio. Sulla questione, alquanto controversa si vedano sia l'intervento (di segno opposto) di F. VALLAT, *Cyrus l'usurpateur*, in «Topoi», suppl. 1 (1997), pp. 423-34, e le obiezioni avanzate da P Briant nella stesso volume, pp. 50-51.

[25] Per una trattazione dei rapporti tra identità persiana e aria (nel senso di iranica) si veda oltre nel testo; in merito alle diverse liste delle satrapie, attestate nelle iscrizioni persiane, e in particolare nelle sequenze delle terre e popoli (a.p. *dahyu-*) dell'impero soprattutto attraverso il regno di Dario I e di Serse, si rimanda agli studi di C. HERRENSCHMIDT, *Désignation de l'empire et concepts politiques de Darius I d'après ses inscriptions en vieux-perse*, in «Studia Iranica», V (1976), pp. 33-65; ID., *Les créations d'Ahuramazdā*, ivi, VI (1977), pp. 17-58; ID., *La Perse, rien que la Perse* e *La première royauté de Darius avant l'invention de la notion d'empire*, entrambi in *Pad nām ī Yazdān*.

Non solo quindi gli Achemenidi rispetteranno, nei limiti del possibile, le leggi locali e il diritto consuetudinario dei diversi popoli sottomessi, ma eviteranno di provocare inutilmente le genti sconfitte imponendo (al di là del dovuto tributo, dell'accettazione di una guarnigione sotto il controllo di un satrapo) culti stranieri o lesivi della tradizione. In questo senso la politica di alleanza con le forze locali già si manifesta nella scelta di Ciro II di accompagnare in processione il dio Marduk e soprattutto di attribuire a Babilonia uno status speciale (poi revocato da Serse in seguito alle ribellioni del 484 e 482)[26]. Con questi atti sostanziali i Persiani sfruttarono, al fine di ottenere consenso, le lotte interne a Babilonia, scaturite sotto il regno di Nabonedo, che aveva svilito il culto di Marduk a favore di quello di Sîn[27] In questo programma vengono a inserirsi documenti quali la «lettera» del re Dario al satrapo Gadata, conservata su di un'iscrizione greca ritrovata a Magnesia sul Meandro[28]. In tale «lettera», il Re dei Re loda Gadata, probabilmente satrapo della Ionia, per i lavori agricoli[29] realizzati tra l'Eufrate e le rive dell'Asia Minore, ma lo rimprovera anche per aver cercato di esigere un'imposta dai giardinieri del tempio di Apollo, dispiacendo cosí ai sentimenti dei suoi antenati verso un dio che aveva sempre detto la verità

Etudes d'épigraphie, de numismatique et d'histoire de l'Iran ancien. Travaux de l'Institut d'Etudes iraniennes, 9, Paris 1979, pp. 5-21 e 23-33, dai quali si evince che la nozione di «centro», rappresentato dalla Persia, si estende progressivamente sino a inglobare le altre regioni abitate da genti di stirpe aria.

[26] Cfr. M. DANDAMAYEV, *Iranians in Achaemenid Babylonia*, Costa Mesa - New York 1992.

[27] J. HARMATTA, *Les modèles littéraires de l'édit babylonien de Cyrus*, in *Commémoration Cyrus. Hommage Universel*, Téhéran-Liège 1974, I, pp. 29-44; W. EILERS, *Le texte cunéiforme du cylindre de Cyrus*, in *Commémoration Cyrus* cit., II, pp. 25-34; W. VON SODEN, *Kyros und Nabonid. Propaganda und Gegenpropaganda*, in *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben*, «Archäologische Mitteilungen aus Iran», suppl. 10, Berlin 1983, pp. 61-68. Un diverso punto di vista nell'interpretazione del conflitto tra Nabonedo e il clero babilonese è proposto invece da H. LEWY, *The Babylonian background of the Kay Kâûs "Legend"*, in «Archiv Orientální», XVII (1949), pp. 28-109, e da J. LEWY, *The late Assyro-Babylonian cult of the Moon and its culmination at the time of Nabonidus*, in «Hebrew Union College Annual», XIX (1945-46), pp. 405-89.

[28] Il testo con traduzione, bibliografia e commento in BRANDENSTEIN e MAYRHOFER, *Handbuch* cit., pp. 91-98. Cfr. anche P. LECOQ, *Les inscriptions de la Perse achéménide*, Paris 1997, p. 277; D. METZLER, *Bemerkungen zum Brief des Darius an Gadatas*, in «Topoi», suppl. 1 (1997), pp. 323-32.

[29] L'importanza assunta nell'Iran achemenide dall'agricoltura e dalle opere di canalizzazione delle acque e di irrigazione fu colta anche dalle fonti classiche (SENOFONTE, *Economico*, 4.4; ID., *Ciropedia*, 8.6.16; POLIBIO, 10.28); un giudizio positivo verso tali attività è espressamente formulato nel cap. III del *Widēwdād* avestico, su cui cfr. F. A. CANNIZZARO, *Il capitolo georgico dell'Avesta*, Messina 1913 (incluso nell'ed. postuma del *Vendidad*, Messina 1916 [rist., con postfazione di A. Panaino, Milano 1990, pp. 23-66]). Sulle problematiche economiche cfr. P. BRIANT, *Etat et pasteurs au moyen-orient antique*, Paris-Cambridge 1982; ID., *Rois, tributs et paysans*, Paris 1982; L. CAGNI, *Aspetti dell'economia regia nella Mesopotamia achemenide*, in *Stato economia lavoro nel Vicino Oriente antico*, Atti del convegno internazionale (Firenze, 29-31 ottobre 1984), Milano 1988, pp. 156-66; H. GOBLOT, *Les qanats. Une technique d'acquisition de l'eau*, Paris - New York - La Haye 1979.

ai Persiani[30]. Come spiegare allora il comportamento di Cambise II in Egitto? Resta classico il *topos* della follia[31] del sovrano achemenide, ma si può sospettare che Erodoto e Diodoro riflettano una fonte ostile, giacché è da piú di 60 anni che sono emersi documenti che smentiscono tale tradizione[32]. Ricordiamo, ad esempio, il ritrovamento nel Serapeum di Menfi (ove venivano imbalsamati e posti nei sarcofagi i diversi buoi Api) dell'epitaffio proprio del bue Api morto nel 524, in cui esplicitamente si menzionano i riti funebri compiuti nel rispetto della tradizione egizia da Cambise. Il toro successivo, nato sotto Cambise, morí per cause naturali e fu sepolto nel Serapeum nel quarto anno di regno di Dario. Sembrerebbe piuttosto che Cambise avesse sottoposto diversi templi egizi a misure economiche restrittive dovute a ragioni di buona amministrazione e non a fanatismo religioso o pazzia[33].

L'amministrazione dell'impero persiano si distinse per l'impiego articolato delle piú importanti lingue veicolari dell'epoca; per ragioni sia geografiche sia di continuità politica con le tradizioni precedenti, a partire dall'iscrizione di Dario I a Bisutun (520-519 a. C. circa)[34], troviamo attestato l'uso di giustapporre diverse versioni dello stesso testo, perlopiú in tre lingue (antico persiano, elamico e accadico). Se la cuneiforme antico persiana sia un'invenzione del regno di Dario I, come alcuni suggeriscono dalla ricostruzione del cap. 70 della stessa iscrizione, oppure piú antica e in parte di derivazione meda[35], è oggetto di controversie ancora aperte[36]; in ogni caso l'adozione di un sistema cuneiforme conferma gli stretti legami con il mondo mesopotamico, per quanto tale sistema di scrittura non derivi direttamente né dal sillabario accadico né da

[30] PH. HUYSE, *Die Begegnung zwischen Hellenen und Iraniern. Griechische epigraphische Zeugnisse von Griechenland bis Pakistan*, in C. RECK e P. ZIEME (a cura di), *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Wiesbaden 1995, pp. 102-3.

[31] Vedi ancora ERODOTO, 3.30.

[32] *Ibid.*, 3.29; DIODORO SICULO, 1.95. Si veda BRIANT, *Histoire* cit., pp. 67-68.

[33] E. BRESCIANI, *La satrapia d'Egitto*, in «Rivista degli Studi Orientali», VII (1958), pp. 132-188; ID., *The Persian occupation of Egypt*, in *CHI*, II (1985), pp. 502-28; ID., *Cambyse, Darius I et le droit des temples égyptiens*, in «Méditerranées», 1995, pp. 103-13; O. POSENER, *La première domination perse en Egypte*, Le Caire 1936; cfr. le annotazioni di P Briant nel *Bulletin d'histoire achéménide*, in «Topoi», suppl. 1 (1997), pp. 47-50.

[34] Cfr. ora l'ed. di R. SCHMITT, *The Bisitun inscriptions of Darius the Great. Old Persian text*, in *Corpus Inscriptionum Iranicarum*, I/1, London 1991.

[35] Paradigmatico è a questo proposito il trattamento del problema da parte di I. M. DIAKONOFF, *The origin of the 'Old Persian' writing system and the Ancient Oriental epigraphic and annalistic traditions*, in M. BOYCE e I. GERSHEVITCH (a cura di), *W B. Henning Memorial Volume*, London 1970, pp. 98-124.

[36] P. LECOQ, *La langue des inscriptions achéménides* e *Le problème de l'écriture cunéiforme vieux-perse*, in *Commémoration Cyrus* cit., rispettivamente II, pp. 55-62, e III, pp. 25-107; SCHMITT, *The Bisitun inscriptions* cit., pp. 45, 73-74; ROSSI, *La varietà* cit., pp. 141-92; ID., *Glottonimia* cit., pp. 54-62.

quello elamico. L'amministrazione achemenide, come testimoniato soprattutto dai ritrovamenti persepolitani del Tesoro e della Fortezza[37], documenta un ampio uso dell'elamico, nonché la presenza dell'aramaico[38], che curiosamente risulta impiegato per brevi annotazioni (o con impressioni da sigillo) su diverse tavolette persepolitane[39] L'accadico restò ovviamente in uso presso le cancellerie locali o le scuole ove tale lingua era piú naturale, ma troviamo anche iscrizioni quadrilingui, ovvero con una versione egiziana e non solo in Egitto (come le iscrizioni del Canale di Suez; DZ), ma anche a Susa su una statua di Dario (DSab). L'utilizzazione del greco non dovrebbe pertanto essere stata affatto rara da parte di funzionari che operavano nella Ionia e in genere in un territorio ove la lingua veicolare fosse (anche) il greco. Purtroppo nulla ci'è giunto dell'iscrizione bilingue, verisimilmente greco-persiana, che, secondo Erodoto, Dario avrebbe fatto incidere sulle rive del Bosforo[40]. Nomi iranici (anche di schiavi o liberti), peraltro, compaiono in numerose iscrizioni greche, soprattutto nelle isole, ma anche ad Atene, Delo e Rodi; degno di nota è inoltre un passo della «Cronaca di Lindos» a Rodi, ove si fa riferimento alle offerte presentate al santuario di Atena da un generale del re persiano[41]. Al contempo, si deve convenire con Asheri che, per quanto i Greci non amassero imparare le lingue dei «barbari» e che figure come Istieo, Temistocle, ecc. fossero considerate eccezionali[42], la complessa situazione linguistica prodottasi nel Vicino

[37] G. G. CAMERON, *Persepolis Treasury Tablets*, Chicago 1948; R. T. HALLOCK, *Persepolis Fortification Tablets*, Chicago 1969.

[38] R. A. BOWMAN, *Aramaic Ritual Texts from Persepolis*, Chicago 1970; in verità non si tratta di testi rituali, ma di documenti di differente natura, su cui cfr. R. T. HALLOCK, *Aramaic in the Achaemenid Empire*, in *CHI*, II cit., pp. 704-5. Sulle cosiddette *Nebenüberlieferungen* si rimanda a W. HINZ, *Neue Wege im Altpersischen*, Wiesbaden 1973; ID., *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*, Wiesbaden 1975.

[39] Merita attenzione la teoria formulata da I. GERSHEVITCH, *The alloglottography of Old Persian*, in «Transactions of the Philological Society», 1979, pp. 114-90, secondo il quale, in prima battuta, l'elamico sarebbe stato utilizzato già a Bisutun da scribi bilingui che avrebbero «elamografato» il testo antico persiano formulato da Dario I e che quindi la versione elamica potesse essere direttamente «riletta» in persiano.

[40] ERODOTO, 4.87. Erodoto afferma che le iscrizioni (γράμματα) sarebbero state una in caratteri «assiri» (ἐς τὴν Ἀσσύρια), l'altra in lettere «greche» (ἐς δὲ τὴν Ἑλληνικά); si noterà però che sotto la designazione di ἀσσύρια γράμματα Erodoto potrebbe riferirsi alla foggia dell'iscrizione (ovvero all'uso del cuneiforme), piuttosto che alla lingua. Sulla questione relativa alla capacità o meno dei Greci di distinguere effettivamente tra il sistema cuneiforme accadico e persiano si veda la discussione offerta da LECOQ, *Le problème* cit., pp. 100-2; cfr. anche R. SCHMITT, *Assyria grammata und ähnliche: Was wußten die Griechen von Keilschrift und Keilschriften?*, in C. W. MÜLLER, K. STIER e J. WERNER, *Zum Umgang mit fremdem Sprachen in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart 1992, pp. 21-35.

[41] Si rimanda alla trattazione di HUYSE, *Die Begegnung* cit., pp. 100-2.

[42] Su questo tema si rimanda alla trattazione di MOMIGLIANO, *Saggezza* cit., pp. 150-54, 171.

Oriente antico favorí la nascita della categoria – alquanto sospetta, ovviamente – degli interpreti; la conoscenza dell'antico persiano (o di una sua varietà?) appare invece acquisita da parte di alcuni individui bilingui di origine greca microasiatica[43] Restano inoltre a testimoniare l'impatto delle lingue iraniche sul greco una serie di prestiti, che non si limitano all'onomastica[44], ma che si estendono anche alla terminologia militare, agricola, cultuale e religiosa, amministrativa, ecc.[45] La capacità del pubblico ateniese di riconoscere «a orecchio» una parlata straniera, palesemente iranica, sembrerebbe dimostrato dalla presenza negli *Acarnesi* di Aristofane di un verso, il n. 100, messo in bocca al falso inviato Ψευδαρτάβας (il quale altri non è che un Ateniese travestito); se tale verso fosse letto (tenuto conto dell'incerta tradizione manoscritta): ια ρταμανε Ξαρξα ναπισσ-(Ι)ονα σατρα, con ogni verosimiglianza dovrebbe intendersi come *haya artamanā Xšayāršā napaišuv yaunam xšaθram* «il giusto Serse (saluta) il regno ionico (che sta) nelle acque»[46]. D'altro canto, a parte alcuni casi recenziori in avestico, non abbiamo grecismi in antico persiano, se non l'etnonimo *Yauna-*, m. «Ionia» (anche *Yaunā*, n.pl.m., «gli Ioni»; Ἴωνες, Ἰάονες), che però vale per antonomasia come denominazione dei «Greci»[47]. Bisogna però notare che in alcune iscrizioni (DNa 28-29; DSm 8-11), si menzionano sia la Ionia (*Yauna*) sia gli

[43] D. ASHERI, *Fra Ellenismo e Iranismo*, Bologna 1983, pp. 18-226; una serie interessante di casi di interpreti e intermediari capaci di tradurre dal greco al persiano e viceversa è raccolta alle pp. 21-22. Una visione d'insieme delle iscrizioni greche d'Asia Minore con riferimento al mondo iranico è offerta da HUYSE, *Die Begegnung* cit., pp. 102-6.

[44] F. JUSTI, *Iranisches Namenbuch*, Marburg 1895; E. BENVENISTE, *Titres et noms propres en iranien ancien*, Paris 1966; R. SCHMITT, *Die Iranier-Namen bei Aischylos*, Wien 1978; ID., *Achaimenidisches bei Thukidides*, in *Kunst, Kultur und Geschichte* cit., pp. 69-86; ID., *Die Wiedergabe iranischer Namen bei Ktesias von Knidos im Vergleich zur sonstigen griechischen Überlieferung*, in J. HARMATTA (a cura di), *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest 1979, pp. 119-33; R. SCHMITT, *The Medo-Persian names of Herodotus in the light of the new evidence from Persepolis*, in «Acta Antiquae Academiae Hungaricae», XXIV (1976) [1979], pp. 25-45; PH. HUYSE, *Iranische Namen in den griechischen Dokumenten aus Ägyptens*, Wien 1990.

[45] Si rimanda a BENVENISTE, *Relations* cit., pp. 479-87.

[46] Sebbene il passo fosse stato da principio interpretato come privo di senso, già I. FRIEDRICH, *Die altpersische Stelle in Aristophanes' «Acharnern» (V 100)*, in «Indogermanische Forschungen», XXXIX (1921), pp. 92-103, ne aveva dimostrato l'iranicità; cfr. ora W. BRANDENSTEIN, *Der persische Satz bei Aristophanes, Ἀχαρνῆς, vers 100*, in «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Südasiens», VIII (1964), pp. 43-58, nonché BRANDENSTEIN e MAYRHOFER, *Handbuch* cit., p. 91; LECOQ, *Les inscriptions* cit., pp. 57-58.

[47] Si veda S. MAZZARINO, *Fra Oriente e Occidente*, Firenze 1947, pp. 109 sgg.; si veda anche nella tradizione indiana l'uso del scr. *yavana-*; sulle altre forme, alcune di origine iranica, come forse *Yona* nelle iscrizioni di Aśoka, cfr. M. MAYRHOFER, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, III, Heidelberg 1976, p. 9. Molto interessante il contributo di R. ROLLINGER, *Zur Bezeichnung von «Griechen» in Keilschrifttexten*, in «Revue d'Assyriologie», XCI (1997), pp. 167-72. Sulla questione si veda P. CALMEYER, *Zur Rechtfertigung einiger Grosskönigliche Inschriften und Darstellungen: die Yaunā*, in *Kunst, Kultur und Geschichte* cit., pp. 154-67.

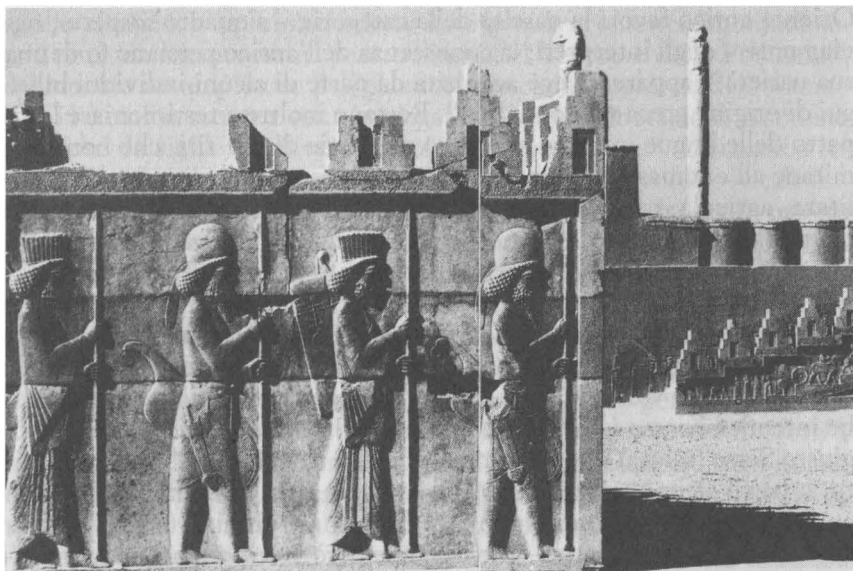
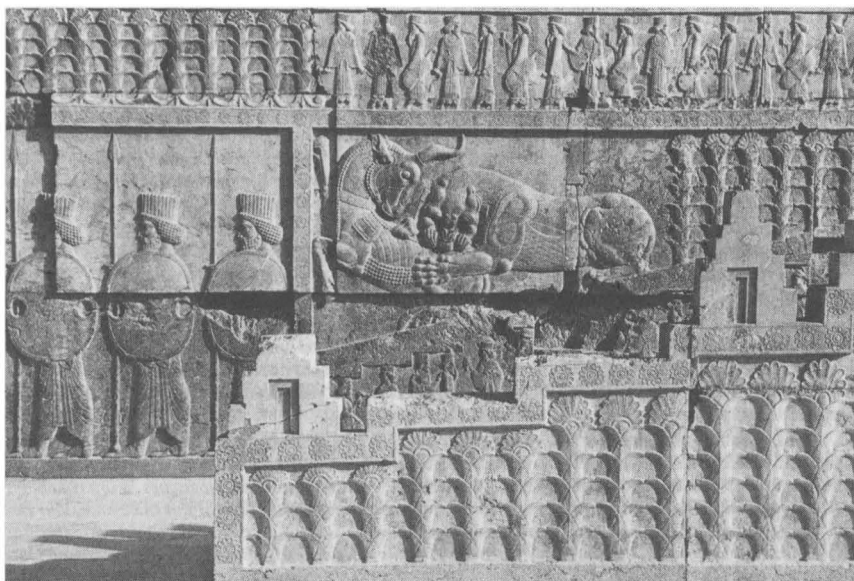



Figura 1. Guardie mede e persiane sulla facciata est della scala nord del Tripylon (Persepoli).

Figura 2. Particolare della scala del Tripylon.

Yaunā takabarā, ovvero «gli Ioni (cioè i Greci) che portano il petaso»[48]; tra le genti che sono rappresentate nel sorreggere il trono di Artaserse II (o III) a Persepoli (A?P), si trovano nuovamente le didascalie (nella versione in antico persiano): *iyam Yaunā*(sic) (n. 23), «questi è un 'greco'», e *iyam Yauna takabarā*(sic) (n. 26), «questi è un 'greco' che indossa il petaso»[49]. In DPe (11-13) sono elencati tre gruppi di «Greci»: *Yaunā tayaiy uškahyā* («I Greci che sono sulla terra») *utā tayaiy drayahyā* («e quelli che sono sul mare») *utā dahyāva tayā para draya* («e i popoli che sono oltre il mare»), ovvero vengono distinti i Greci che si trovano sulle coste dell'Asia Minore sia da quelli del mare (o che dimorano nelle isole) sia dai Greci continentali. La satrapia comprendente la Tracia (e in parte la Macedonia) prendeva invece il nome di Skudra (a.p. *sa-ku-u-da-ra*)[50], ma l'origine di tale designazione, talvolta apparentata a un dialetto scitico, resta incerta.

Ritornando alla questione del multilinguismo dell'impero persiano, noteremo che l'età achemenide favorí la diffusione dell'aramaico come lingua cancelleresca; gli effetti di questo impiego, testimoniato dai documenti della comunità ebraica di Elefantina[51] (tra i quali anche la celebre versione dell'iscrizione di Bisutun)[52] o dalla trilingue licio-greco-aramaica rinvenuta nell'area del Letoo di Xanto[53], si lasciano valutare in tutta la loro ampiezza in epoca tardo antica, quando gran parte delle scritture epicoriche dell'Iran occidentale e orientale, quali il partico, il medio persiano, il sogdiano e il coresmio, non solo si presenteranno come un'evoluzione di quella aramaica, ma con peculiarità ortografiche, quali l'uso di eterogrammi (ovvero di grafemi aramaici da leggersi simultaneamente in una lingua iranica), frutto di una lunga elaborazione e soprattutto di un comune sistema, che solo un impero sovranazionale avrebbe potuto imporre[54].

È chiaro che in questo contesto l'atteggiamento greco verso l'ecu-

[48] Secondo WALSER, *Hellas* cit., pp. 123-24, potrebbe trattarsi dei Macedoni.

[49] Cfr. KENT, *Old Persian* cit., p. 156.

[50] Forse da quello della città macedone di Scydra (PLINIO, *Naturalis historia*, 4.34; TOLOMEO, 4.12, 4.36; STEFANO DI BISANZIO, *s.v.*); cfr. A. T. OLMSTEAD, *History of the Persian Empire*, Chicago-London 1948, pp. 157-58; LECOQ, *Les inscriptions* cit., p. 149.

[51] A. E. COWLEY, *Aramaic papyri of the fifth century B.C.*, Oxford 1923.

[52] J. C. GREENFIELD e B. PORTEN, *The Bisitun Inscription of Darius the Great. Aramaic Version*, in *Corpus Inscriptionum Iranicarum*, I/5, London 1982.

[53] Per un'analisi e un commento del testo si veda ASHERI, *Fra Ellenismo e Iranismo* cit., pp. 107-23, 170-75. Sugli elementi iranici contenuti nel testo aramaico cfr. M. MAYRHOFER, *Kleinasien zwischen Agonie des Perserreiches und hellenistischem Frühling. Ein Inschriftenfund des Jahres 1973*, Wien 1976.

[54] W. B. HENNING, *Mitteliranisch*, in *Handbuch der Orientalistik*, IV/1. *Iranistik. Linguistik*, Leiden-Köln 1958, pp. 21-40 [trad. it. Napoli 1996].

mene persiana non possa che essere stato multiforme e variegato, non solo a seconda delle circostanze, ma anche degli orientamenti delle singole *poleis*, cosí come delle diverse fazioni e famiglie[55] spesso divise da interessi contrastanti; inoltre non si trascurerà l'abilità diplomatica dei Persiani, il ricorso frequente alla corruzione o alla sponsorizzazione del filomedismo, il reclutamento di contingenti mercenari[56], ecc. Da questo punto di vista, le mire espansionistiche di Dario I verso l'Europa, anticipate e in parte fallite con la campagna scitica, troveranno una strenua resistenza, ma anche un certo contraddittorio sostegno e non solo in ambiente greco-orientale. Non si può inoltre trascurare quanto potesse essere vantaggiosa la *pax* persiana non solo per i commerci e la circolazione dei beni tra le città dell'Asia Minore e l'interno, ma anche sul mare, ove la pirateria – celeberrima quella dei Sami – rendeva la navigazione rischiosa[57]. Ciò nonostante, la minaccia persiana, almeno cosí com'essa fu percepita in Occidente, stimolò fortemente l'autocoscienza greca e la contrapposizione tra l'ἔθνος ellenico e i βάρβαροι, l'idealizzazione dei valori di ἐλευθερία, ἰσότης e αὐτονομία delle *poleis*, in cui, a dispetto dei diversi ordinamenti possibili (aristocrazia e democrazia), si esaltava l'antagonismo irriducibile con la monarchia[58]; è però evidente, alla luce di piú equilibrate considerazioni proposte da Musti[59], che sarebbe riduttivo considerare il conflitto con gli Achemenidi come la ragione prima e scatenante per l'elaborazione del senso di comune appartenenza alla grecità, che già esisteva e che pertanto fu *rinsaldato* dalla dialettica dello scontro con la potenza persiana.

I rapporti culturali tra Greci e Iranici, per quanto numerosi, non si lasciano definire, almeno per questa fase storica, nei particolari e pertanto siamo costretti a una sintetica rassegna, alla quale dobbiamo però premettere una breve riflessione. Lo sviluppo culturale nei territori dell'impero persiano non fu certamente ostacolato dagli Achemenidi; anzi, da quanto ci consta, il grandissimo progresso maturato nell'ambi-

[55] Un caso emblematico è rappresentato dal filomedismo dei Pisistratidi e in parte anche dai sospetti di simpatie simili concernenti gli Alcmeonidi; cfr. B. GALLOTTA, *Dario e l'Occidente*, Modena 1980, pp. 248-52. Si veda sulla questione del filomedismo in generale il saggio di D. GILLIS, *Collaboration with the Persians*, Wiesbaden 1979.

[56] G. F. SEIBT, *Griechische Söldner im Achaimenidenreich*, Bonn 1977; BRIANT, *Histoire* cit., pp. 803-20.

[57] GALLOTTA, *Dario* cit., p. 243.

[58] Molto importanti appaiono le considerazioni di PUGLIESE-CARRATELLI, *Le guerre* cit., pp. 150-52; merita attenzione il fatto che i Greci abbiano prescelto il termine βασιλεύς per indicare il «sovrano» persiano, piuttosto che τύραννος, in quanto, nonostante l'antagonismo in atto, riconoscevano allo *xšāyaθiya* una differenza sostanziale rispetto ai comuni despoti, per via delle sue prerogative non solo regali ma anche sacrali.

[59] D. MUSTI, *Storia greca*, Roma-Bari 1989, pp. 9, 316.

to delle scienze matematico-astronomiche proprio intorno al v secolo[60] testimonia del fatto che i sovrani persiani lasciarono immutati (se non li incentivarono addirittura) i privilegi degli «intellettuali» mesopotamici; inoltre la vastità dell'ecumene iranica favoriva lo scambio e la circolazione di idee e di conoscenze; è in questi anni che si gettano le fondamenta della cultura astronomica greca e indiana, entrambe in principio legate a quella babilonese, cosí come si fanno strada pratiche astromantiche dalle quali scaturirà in epoca ellenistica e verisimilmente in

[60] O. NEUGEBAUER, *The Exact Sciences in Antiquity*, Providence R.I. 1957², pp. 101-3 [trad. it. Milano 1974]; ID., *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, 3 voll., Berlin - Heidelberg - New York 1975; ID., *Astronomical Cuneiform Texts*, 3 voll., New York 1983; ID., *Astronomy and History. Selected Essays*, Berlin 1983; O. NEUGEBAUER e H. B. VAN HOESEN, *Greek Horoscopes*, Philadelphia 1959; A. SACHS e H. HUNGER, *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia*, I. *Diaries from 652 B.C. to 262 B.C.*, Wien 1998; II. *Diaries from 261 B.C. to 165 B.C.*, Wien 1989; III. *Diaries from 164 B.C. to 61*, Wien 1996; H. HUNGER, *Astrological Reports to Assyrian Kings*, Helsinki 1992; ID., *Astrology and Other Predictions in Mesopotamia. Mesopotamian Astronomy in the Achaemenid and Hellenistic Periods*, Rome 1997; H. HUNGER e D. PINGREE, *MUL.APIN. An Astronomical Compendium in Cuneiform*, Horn 1989; CH. VIROLLEAUD, *L'Astrologie chaldéenne, le livre intitulé «enuma (Anu) ilu Bêl», publié, transcrit et traduit*, Paris 1908-12 (in 14 fascicoli); E. F. WEIDNER, *Handbuch der babylonischen Astronomie*, I. *Der babylonische Fixsternhimmel*, Leipzig 1915; ID., *Gestirn-Darstellungen auf babylonischen Tontafeln*, Wien 1967; B. L. VAN DER WAERDEN, *Die Anfänge der Astronomie*, Basel 1968; ID., *History of the Zodiac*, in «Archiv für Orientforschung», XVI (1952-1953), pp. 216-30; H. G. GUNDEL, *Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum*, Main am Rhein 1992; D. PINGREE, *Astronomy and astrology in India and Iran*, in «Isis», LIV (1963), pp. 229-46; ID., *Jyotiḥśāstra. Astral and Mathematical Literature*, Wiesbaden 1981; ID., *Mesopotamian astronomy and astral omens in other civilizations*, in *Mesopotamien und seine Nachbarn*, Berlin 1982, pp. 613-31; ID., *Venus omens in India and Babylon*, in *Language, Literature, and History*, New Haven 1987, pp. 293-315; ID., *Babylonian planetary theory in Sanskrit omens texts*, in *From Ancient Omens to Statistical Mechanics*, Copenhagen 1987, pp. 91-99; ID., *MUL.APIN and Vedic Astrononomy*, in *Studies in Honor of Åke Sjöberg*, Philadelphia 1989, pp. 439-45; ID., *Indian planetary images and the tradition of astral magic*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LII (1989), pp. 1-13; ID., *The Purāṇas and Jyotiḥśāstra: astronomy*, in «Journal of American Oriental Society», CX, 2 (1990), pp. 274-80; ID., *Mesopotamian omens in Sanskrit*, in *La circulation des biens, des personnes e des idées dans le Proche-Orient ancien*, Paris 1992, pp. 375-79; ID., *Venus phenomena in Enūma Enlil*, in *Die Rolle der Astronomie in den Kulturen Mesopotamiens*, Beiträge zum 3. Grazer Morgenländischen Symposion (23-27 settembre 1991), Graz 1993, pp. 259-74; ID., *From Astral Omens to Astrology. From Babylon to Bīkāner*, Rome 1997; ID., *The recovery of early Greek astronomy from India*, in «Journal for the History of Astronomy», VII (1976), pp. 111-15; O. NEUGEBAUER e D. PINGREE, *The Pañcasiddhāntikā of Varāhamihira*, 2 voll., Copenhagen 1970-71; E. REINER, *Astral Magic in Babylonia*, Philadelphia 1995; ID., *The uses of astrology*, in «Journal of American Oriental Society», CV, 4 (1985), pp. 589-85; F. ROCHBERG-HALTON, *Elements of the Babylonian Contribution to Hellenistic Astrology*, ivi, CVIII (1998), pp. 51-62; ID., *Benefic and malefic planets in Babylonian astrology*, in *A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs*, Philadelphia 1988, pp. 323-28; ID., *Babylonian Horoscopes*, Philadelphia 1998; S. PARPOLA, *Mesopotamians astrology and astronomy as domains of the Mesopotamian "wisdom"*, in *Die Rolle der Astronomie* cit., pp. 47-59; U. KOCH WESTENHOLZ, *Mesopotamian Astrology An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination*, Copenhagen 1995; cfr. anche A. PANAINO, *Tištrya*, I. *The Avestan Hymn to the Star Sirius*, Rome 1990; II. *The Iranian Myth of the Star Sirius*, Rome 1995; ID., *La diffusione dell'astronomia e dell'astrologia mesopotamica in India attraverso la mediazione iranica*, in *L'astrologia e la sua influenza nella filosofia, nella letteratura e nell'arte dall'età classica al Rinascimento*, Milano 1992, pp. 9-50; ID., *The cardinal asterisms in the Sasanian uranography*, in *Le Science des Cieux. Sages, mages, astrologues*, Bures-sur-Yvette 1999, pp. 183-90.

ambito alessandrino l'astrologia classica[61]. Nozioni calendariali quali quella del ciclo metonico sono probabilmente già presenti nei sistemi calendariali antico persiano e babilonese dal XIX anno di regno di Dario I[62] Piú che di incontro culturale con il mondo greco ci troviamo di fronte a un complesso interscambio di tradizioni che circolano in un'unica compagine statale; come hanno rimarcato Dandamayev e Lukonin[63], non si può evitare di puntualizzare che figure quali quella di Eraclito[64], di Anassimandro o dell'astronomo babilonese Kidinnu, ma lo stesso dicasi di Erodoto (cario, vissuto in gran parte ad Alicarnasso, suddito della regina Artemisia, ionico di origine e lingua), si muovono all'interno del *limes* persiano. Da questo punto di vista la possibilità che vi fosse un influsso iranico su di una dottrina cosmologica, tale quella presentata da Anassimandro (e fatta propria da Metrodoro di Chio e Cratete)[65], ove le sfere celesti si susseguono secondo un ordine astronomicamente assurdo, ovvero (a partire dalla terra) sfera delle stelle, della luna e del sole, non è affatto implausibile. Tale dottrina, infatti, è già presente nei testi avestici, e risponde a un ordine di ascesa verso il paradiso di Ahura Mazdā secondo il principio della crescente luminosità[66]. Un'altra questione è invece quella della presenza, già in testi babilonesi degli inizi del I millennio a. C., di una ripartizione del cielo in tre livelli, ciascuno di una pietra di diverso colore[67], ma dove il cielo inferiore, come nella tradizione zoroastriana, è ancora quello delle stelle; è possibile che lo zoroastrismo abbia rielaborato una concezione mesopotamica, median-

[61] PINGREE, *From Astral Omens* cit., pp. 21-29; per una distinzione tra mantica astrale e astrologia si rimanda alla sintesi offerta da Panaino nella Prefazione all'edizione italiana al volume di F. CUMONT, *Astrologia e religione presso i Greci e i Romani*, Milano 1997, pp. 9-46; cfr. anche A. SACHS, *Babylonian Horoscopes*, in «Journal of Cuneiform Studies», II (1952), pp. 49-75; F. ROCHBERG-HALTON, *Babylonian horoscopes and their sources*, in «Orientalia», n.s., LVIII (1989), pp. 102-23; M. N. NILSSON, *Die babylonische Grundlage der griechischen Astrologie*, in «Eranos. Acta Philologica Suecana A Vilhelmo Lundstrom Condita», LVI (1958), pp. 1-11. Si vedano ancora i contributi di D. Pingree sotto la voce «Astrology» in PH. P. WIENER (a cura di), *Dictionary of the History of Ideas*, New York 1973, I, pp. 118-26, e II, pp. 219-23, e nella sezione «Astrology» della voce «Occultism» in *The New Encyclopaedia Britannica. Macropaedia*, Chicago 1973-74[15], XXV, pp. 80-84.

[62] Si veda A. PANAINO, *Calendars (Iranian)*, in *EIr.*, IV/6 (1990), pp. 658-68.

[63] M. A. DANDAMAYEV e V. G. LUKONIN, *The culture and social institutions of ancient Iran*, Cambridge 1989, p. 283.

[64] Si veda in proposito la monografia di M. L. WEST, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, pp. 165-202.

[65] Cfr. ANASSIMANDRO, DK 12 A 18, 11, 21.

[66] Sulla questione si veda W. BURKERT, *Iranisches bei Anaximandros*, in «Rheinisches Museum für Philologie», n.s., CVI (1963), pp. 97-134; WEST, *Early Greek Philosophy* cit., p. 91; per una ridiscussione del problema cfr. A. PANAINO, *Uranographia Iranica I. The three Heavens and the Zoroastrian tradition and the Mesopotamian background*, in *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Bures-sur-Yvette 1995, pp. 205-25.

[67] *Ibid.*, pp. 217-20.

dola verso il mondo greco, ove, però, fu inserita in un modello sferico, che, allo stato attuale delle fonti, non è attestato nel mondo iranico-mesopotamico.

La vastità dell'impero nel quale vennero, volenti o nolenti, ad essere inseriti numerosi intellettuali greci fu di stimolo per l'etnografia antica e soprattutto per la geografia; in tale contesto si dipanano i vastissimi interessi di Erodoto, che di fatto sono funzionalmente legati alle vicende delle guerre mediche e alla dimostrazione della superiorità della civiltà greca, oppure alle esplorazioni di Scilace di Carianda, che, come è noto, fu direttamente finanziato da Dario I[68]; è indubbio che l'impatto con l'alterità orientale diede maggiore coscienza di sé e della sua diversità al mondo greco. D'altro canto, il contatto con l'ecumene persiana e soprattutto con le sue tradizioni sia letterarie e novellistiche, nonché annalistiche e burocratiche, fu di impulso[69] per le origini della storiografia e in particolare della biografia greca (Erodoto, Scilace, Xanto di Lidia, Ione di Chio, Stesimbroto, ecc.); resta incerto, nel caso specifico dell'uso di citazioni testuali in ambiente greco da documenti d'archivio, se si tratti di una derivazione in ultima istanza persiana; meno vago è invece l'impatto diretto della tradizione iranica nel caso della storiografia ebraica post-esilica (Ezra e Neemia), che però, come ha notato Garbini[70], fu in origine strettamente connessa all'istituto della monarchia (e quindi presenta elementi di affinità con quella persiana) e conobbe stimoli interni alla sua crescita precedenti il contatto con il mondo iranico. Bisogna altresí notare che le valutazioni sull'impatto del mondo achemenide su quello greco e giudaico hanno aperto un dibattito molto stimolante; Momigliano[71] ha in un certo qual modo insistito sulla limitatezza di orizzonti della «storiografia» persiana, che, pur presentando narrazioni autobiografiche in prima persona scevre da interventi miracolosi (cfr. DB I, 20-24; DNb, 5-55), resterebbe ancorata alla figura del sovrano o di eroi individuali in chiave sostanzialmente cronachistica, risultando quindi inferiore a quelle greca ed ebraica, le quali mostrerebbero invece lo sviluppo di una società politicamente piú com-

[68] L'interesse politico-militare per le esplorazioni geografiche rientra pienamente nella strategia degli Achemenidi, ai quali probabilmente non era ignoto lo stesso Mediterraneo occidentale, come ammette A. R. BURN, *Persia and the Greeks*, London 1984, pp. 138-39, sulla base dell'episodio della vita di Democede (ERODOTO, 3.135-36), nel quale il medico riesce a fuggire nei pressi di Taranto da una nave persiana.

[69] A. MOMIGLIANO, *Lo sviluppo della biografia greca*, Torino 1974, pp. 35-38; ID., *Fattori orientali della storiografia ebraica post-esilica e della storiografia greca*, in *La Persia e il mondo greco-romano* cit., pp. 142-44.

[70] G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia 1986, pp. 122 sgg., 243 sgg.

[71] A. MOMIGLIANO, *Le radici classiche della storiografia moderna*, Firenze 1992, p. 14.

plessa. Tale giudizio è stato circostanziato da Gnoli[72], il quale, nel rimarcare che una valutazione equilibrata della storiografia persiana resta imbrigliata dalla scarsezza dei testi tràditi oltre a quelli delle iscrizioni (manca soprattutto la documentazione aramaica, che ebbe un ruolo notevole), ha peraltro insistito sulla presenza nella stessa tradizione greca di un'eco diretta di fonti non esclusivamente d'archivio, quali, ad esempio, quelle relative alla cosiddetta *Verfassungsdebatte*, il dibattito costituzionale sui meriti di monarchia, oligarchia e democrazia[73] tenutosi tra Dario, Megabizo e Otane, la cui totale «infondatezza» sarebbe lungi dall'essere dimostrata[74]; inoltre Gnoli ha rimarcato quanto fosse forte l'autocoscienza dell'ἔθνος persiano, che, al di là dei limiti tribali (l'essere *pārsa-* «persiano»), ai quali per la dinastia dominante si aggiungeva il vincolo familiare di discendenza da Haxāmaniš (Ἀχαιμένης), ben sapeva di appartenere alla piú vasta stirpe aria (ad esempio Dario I in Na, 13-15 si dichiara: *haxāmanišiya pārsa pārsahyā puça ariya ariya ciça* «achemenide, persiano, figlio di un persiano, ario di stirpe aria»), ovvero di essere parte integrante di una tradizione etnolinguistica[75], culturale e religiosa accomunata dall'iranismo. Ci troveremmo allora di fronte a una situazione parallela a quella che fece maturare ai Greci delle singole *poleis*, nonostante le diversità dialettali e culturali, la coscienza di appartenere allo Ἑλληνικόν. Non bisogna quindi ridurre il mondo iranico alla «centralità persiana», giacché le altre stirpi, quali i Medi, i Battriani, i Sogdiani, i Coresmi, gli Sciti, i Parti, ecc., mantenevano tradizioni molto forti, come si evincerà in modo palese dalla documentazione medio iranica. Un caso particolare è poi costituito dalle numerose tribú scitiche, che rientrano nel mondo iranico in modo talvolta contraddittorio e che in diversi casi, si pensi in particolare alla tradizione

[72] G. GNOLI, *Iranic identity as a historical problem: the beginning of a national awareness under the Achaemenians*, in *The East and the Meaning of History*, Atti della conferenza internazionale (23-27 novembre 1992), Rome 1994, pp. 147-67; ID., *Presentazione della storia e identità nazionale nell'Iran antico*, in E. GABBA (a cura di), *Presentazione e scrittura della storia: storiografia, epigrafi, monumenti*, Atti del convegno (Pontignano, aprile 1996), Como 1999, pp. 77-99.

[73] ERODOTO, 3.80-84.

[74] Sulla questione si vedano F. GSCHNITZER, *Die sieben Perser und das Königtum des Dareios*, Heidelberg 1977; J. WIESEHÖFER, *Der Aufstand Gaumātas und die Anfänge Dareios' I.*, Bonn 1978; J. M. BALCER, *Herodotus and Bisutun. Problems in Ancient Persian Historiography*, Stuttgart 1987; M. DANDAMAYEV, *A Political History of the Achaemenid Empire*, Leiden 1989, pp. 105-6; D. ASHERI, *L'ideale monarchico di Dario: Erodoto III 80-82 e DNb Kent*, in «Annali di Archeologia e Storia Antica», n.s., II (1996), pp. 99-106 (con ricchissima nota bibliografica alle pp. 105-6); ID., *Erodoto e Bisitun*, in GABBA (a cura di), *Presentazione* cit., pp. 101-16.

[75] Ricordiamo che ancora agli occhi di STRABONE, 15.2.8, il nome di Ariana si estende a una parte dei Persiani e dei Medi, e, verso nord, anche ai Battriani e Sogdiani, popoli che «infatti parlano approssimativamente lo stesso linguaggio, sebbene con qualche leggera variante (εἰσὶ γάρ πως ὁμόγλωττοι παρὰ μικρόν)».

mazdaica, ne sono quasi completamente estranee[76]. Per questa ragione si è coniata la definizione di «Iran esterno»[77], sotto la quale si fanno ricadere quelle popolazioni che, pur rientrando linguisticamente nel novero delle etnie iraniche, si pongono per certi versi ai suoi limiti. Tale diversità, in parte legata alla maggior mobilità di queste genti, spesso nomadizzanti[78], è un aspetto che merita di essere tenuto presente.

Per quanto l'impero persiano non fosse una talassocrazia e dovesse appoggiarsi, anche nell'intermediazione commerciale con il continente, ai Fenici[79] o alla Ionia, notevole fu lo sviluppo dell'ingegneria fluviale, soprattutto nel campo della costruzione di ponti di barche che, con particolari accorgimenti ingegneristici, non ostruivano la navigazione dei fiumi[80]; si rammenti a questo proposito la riapertura del canale[81] che congiungeva il Nilo al Mar Rosso, celebrata nell'iscrizione quadrilingue di Dario I (DSc); se famosa era la via regia e la celerità della posta ufficiale, a testimonianza della cura del servizio logistico, molto stupore fu pro-

[76] Un culto di Ahura Mazdā presso gli Sciti o altre tibú scito-sarmatiche ci è ignoto, fatta eccezione per il riferimenti, attestati in khotanese, a *urmaysde*, divenuto però nome del «sole». Le fonti erodotee, spesso comparate con quelle degli Osseti moderni, ultimo baluardo degli Alani, rimasto isolato nel Caucaso, ci tramandano tradizioni particolari, e in molti aspetti distinte da quelle attestate nell'Iran interno. Si vedano, al di là delle impostazioni di metodo piú generali, i contributi di G. DUMÉZIL, *Lègendes sur les Nartes*, Paris 1965; ID., *Romans de Schythie et d'alentour*, Paris 1978. Una revisione del problema della collocazione etno-culturale degli Alani rispetto all'Iran interno è offerta da G. GNOLI, *Il nome degli Alani nelle iscrizioni sassanidi: considerazioni linguistiche e storiche sul tema dell'opposizione tra Iran interno e Iran esterno*, in *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-VI)*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XLIII (20-26 aprile 1995), Spoleto 1996, pp. 831-66.

[77] Si vedano in proposito P. DAFFINÀ, *Il nomadismo centrasiatico*, parte I, Roma 1982, pp. 23-38.

[78] Si pensi agli stanziamenti scito-sarmatici lungo le coste settentrionali del Mar Nero, sui quali cfr. M. I. ROSTOVTZEFF, *Skythien und der Bosporus*, I, Berlin 1934 (il vol. II è stato di recente edito in trad. tedesca, Mosca 1994); L. ZGUSTA, *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste. Die ethnische Verhältnisse, namentlich das Verhältnis der Skythen und Sarmaten, im Lichte der Namenforschung*, Praha 1955; M. VASMER, *Die Iranier in Südrußland*, in ID., *Schriften zur slavischen Altertumskunde und Namenkunde*, Berlin 1971, pp. 103-99. In modo molto opportuno BRIANT, *Etat* cit., ha fatto notare quanti pregiudizi siano presenti nella storiografia antica nella dicotomia tra sedentari e nomadi, contrapposti in modo spesso netto, con l'attribuzione ai secondi di caratteristiche quali la barbarie, una naturale aggressività, uno spirito libero e irriducibile, ecc. In verità, anche in Iran si verificarono casi diversi di compenetrazione tra l'economia urbana e delle comunità di villaggio e quelle di popolazioni nomadizzanti o transumanti.

[79] A. LEMAIRE, *Les Phéniciens et le commerce entre la Mer Rouge et la Mer Mediterranée*, in «Studia Phoenicia», V (1987), pp. 49-60; si veda anche W. EILERS, *Das Volk der Karka in den Achaimenideninschriften*, in «Orientalistische Literaturzeitung», XXXVIII (1935), pp. 201-13; O. BUCCI, *Una pagina di storia dimenticata: i rapporti tra Cartagine e l'impero dei Persiani*, in «Africa», XXXII (1977), pp. 446-55.

[80] S. MAZZARINO, *Le vie di comunicazione fra impero achemenide e mondo greco*, in *La Persia e il mondo greco-romano* cit., pp. 78-79.

[81] Il canale, iniziato dal faraone Neco II (610-595 a. C.), fu poi restaurato da Tolomeo II Filadelfo, da Adriano e ancora in epoca islamica; cfr. G. POSENER, *Le canal du Nil à la Mer Rouge*, in «Chronique d'Egypte», XXVI (1938), pp. 259-73.

dotto nei Greci dalla πυρσεία, ovvero da quel sistema di comunicazioni persiano che, mediante l'uso di torce, fungeva da telegrafo senza fili *ante litteram*[82].

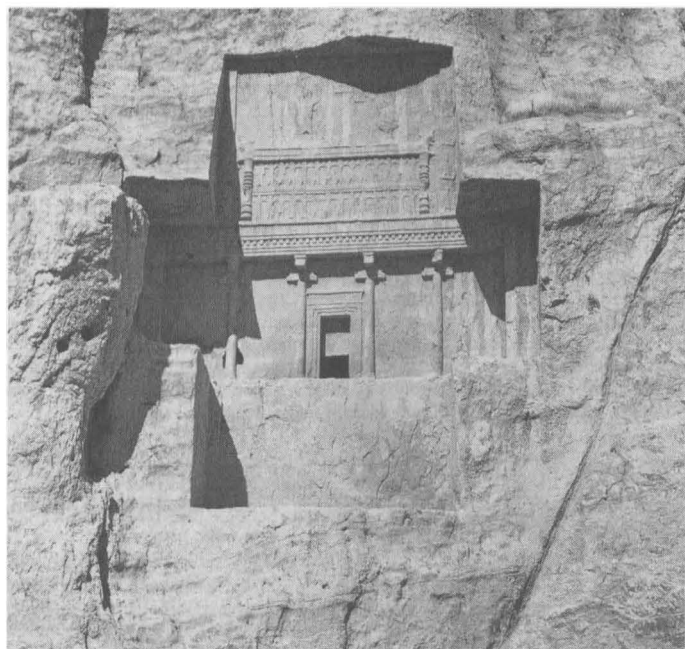
Sebbene l'importanza delle tradizioni mediche egiziane e dell'attività di specialisti egizi sia risultata estremamente significativa nel mondo achemenide, è altresí ben nota l'ammirazione dei sovrani persiani per i medici greci e per le loro scuole; ricordiamo alcune figure quali quella di Democede di Crotone, che divenne medico di Dario I, anche se in circostanze avventurose[83]; presso la corte di Artaserse I troviamo la discussa figura di Ctesia, nativo di Cnido[84]; è lo stesso Ctesia[85] a men-

[82] Cfr. MAZZARINO, *Le vie* cit.; BRIANT, *Histoire* cit., p. 384.

[83] ERODOTO, 3.125, 129-37; BURN, *Persia* cit., pp. 137-39; BRIANT, *Histoire* cit., pp. 151-52.

[84] Cfr. *FGrHist*, 688; F. W. KÖNIG, *Die Persika des Ktesias von Knidos*, Graz 1972; si veda anche il contributo di M. DORATI, *Ctesia falsario?*, in «Quaderni di Storia», XLI (1995), pp. 33-52.

[85] Cfr. *FGrHist*, 688 F 14; secondo la numerazione di KÖNIG, *Die Persika* cit., pp. 13 (cap. 31),

Figura 3.
La tomba di Artaserse I a Naqš-i Rustam.

zionare la presenza di un altro medico greco, Apollonide di Coo; di un certo Policrito, medico presso Artaserse II, solo il nome ci è noto[86]. A questo proposito bisogna menzionare, anche se con estrema prudenza, i possibili punti di contatto fra la tradizione medica attestata nel *Widēwdād*, «La legge di abiura dei demoni» (uno dei libri dell'*Avesta*), e quella greca; infatti, in *Vd.* 7.44 si distinguono tre categorie di dottori: *kārətō.baēšaza-* «colui che cura con il coltello», *uruuarō.baēšaza-* «colui che cura con le piante», *mąθrō.baēšaza-* «colui che cura con la parola sacra». Tale suddivisione trova una diretta corrispondenza nella *Pitica III* di Pindaro, ma è possibile supporre che rifletta una tradizione comune (per Benveniste di ascendenza indoeuropea), piuttosto che il frutto di un influsso culturale diretto[87] Allo stesso modo, la tesi avanzata dal Götze[88], secondo il quale una sorta di melothesia attestata nel capitolo XXVIII del *Bundahišn* iranico, sarebbe derivata da un testo avestico, che avrebbe giocato un certo influsso sulla redazione del trattato pseudo-ippocratico περὶ ἑβδομάδων[89], appare incerta. Un altro settore nel quale l'influenza greca è ampiamente documentata nell'Iran achemenide emerge dalla storia dell'arte. Non solo la presenza di maestranze «greche»[90] è menzionata nell'iscrizione di Dario I (DSf) relativa alla costruzione del Palazzo di Susa, ma sin dalla metà del VI secolo possiamo riconoscere, grazie all'acume del Nylander, un grande influsso delle tecniche di costruzione e decorazione ioniche a Pasargade, influsso che continuerà anche a Susa e Persepoli[91]. Nell'ambito della scul-

17 (cap. 42); 40a, 41b, in PHOTIUS, *Bibliothèque*, a cura di R. Henry, I, codd. 1-84, Paris 1959, pp. 118, 122; cfr. FOZIO, *Biblioteca*, a cura di N. Wilson, Milano 1992, pp. 120, 124.

[86] PLUTARCO, *Vita di Artaserse*, 21.3; BRIANT, *Histoire* cit., pp. 276-78.

[87] PINDARO, *Pitiche*, 3.47-53 (cfr. l'ed. di B. Gentili, Milano 1995, pp. 92-95). E. BENVENISTE, *La doctrine médicale des Indo-Européennes*, in «Revue d'histoire des religions», CXXX (1945), pp. 5-12; importante lo studio di R. E. EMMERICK, *Indo-Iranian concepts of disease and cure*, in «Journal of the European Āyurvedic Society», III (1993), pp. 73-93.

[88] A. GÖTZE, *Persische Weisheit in griechischer Gewande*, in «Zeitschrift für Indologie und Iranistik», II/1 (1923), pp. 60-98, 167-77; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford 1958, pp. 73-78.

[89] J. MANSFELD, *The Pseudo-Hippocratic Tract ΠΕΡΙ ΗΕΒΔΟΜΑΔΩΝ Ch. I-II and Greek Philosophy*, Assen 1971, pp. 229-31; cfr. MOMIGLIANO, *Saggezza* cit., pp. 132-33.

[90] DSf, 47-48: *martiyā kamuvakā tayaiy aθaⁿgam akunavaⁿtā, avaiy Yaunā utā Spardiyā* «gli scalpellini che lavoravano la pietra erano Ioni e (di) Sardi». Inoltre alle righe 41-43 si afferma: *arjanam, tayanā didā dištā, ava hacā Yaunā abariyā* «l'argento, con il quale il palazzo veniva decorato, quello (veniva) dalla Ionia».

[91] C. NYLANDER, *Ionians in Pasargadae: Studies in Old Persian Architecture*, Uppsala 1970. Si rammenti la scoperta di cinque brevi graffiti in greco (databili fine VI - inizi V secolo a. C.) nelle vicinanze di Persepoli, tra cui è significativa la brevissima iscrizione: Πυθάρχο εἰμί «appartengo a Pytharco»; cfr. G. PUGLIESE-CARRATELLI, *Greek Inscriptions of the Middle East*, in «East and West», XVI (1966), pp. 31-34; sono note altre brevi iscrizioni, una su tavoletta d'argilla dal muro di fortificazione dalla terrazza di Persepoli, databile tra il 509 e il 494, e due da Susa, sulle quali si veda HUYSE, *Die Begegnung* cit., pp. 108-9.

tura achemenide è ad esempio palese l'influsso greco nel drappeggio[92].

Se l'antico persiano non mostra (per quanto lo *Sprachgut* non sia affatto ricco) di aver accolto prestiti greci, l'avestico, soprattutto nel *Widēwdād*, lascia almeno riconoscere una serie di unità di misura chiaramente ispirate al modello greco (ad esempio, 1 dito: av. *ərəzu-*; pahl. *angust* «dito» = gr. δάκτυλος; 12 dita: av. *vitasti-*; pahl. *widest* «spanna» = gr. σπιθαμή; 16 dita: av. *paδa-*; pahl. *pāy* «piede» = gr. πούς; ecc.)[93], che, con ogni probabilità, devono considerarsi come posteriori alla colonizzazione macedone.

Nell'incontro tra mondo iranico e greco, una parte non insignificante è attribuita alla tradizione zoroastriana. Purtroppo lo stato degli studi sulla situazione religiosa dell'Iran antico, nonché le gravi difficoltà filologiche relative ai testi zoroastriani, in primo luogo avestici, impongono una notevole prudenza nella trattazione della questione. Il messaggio di Zaraθuštra[94] si manifesta come una sostanziale revisione del politeismo di matrice indo-iranica nella direzione di un monoteismo religioso, che vede il perno della creazione nell'opera di Ahura Mazdā (cosí in avestico; cfr. a.p. Aʰuramazdā; m.p. Ohrmazd; gr. 'Ωρομάζης), ma che contempla un forte dualismo etico, dettato dall'opposizione tra i due principî opposti del «bene e dell'ordine cosmico» (av. *aṣ̌a-*; a.p. *arta-*; ved. *ṛta-*) e della «menzogna» (av. *druj-*; a.p. *drauga-*; ved. *druh-*). A una prima fase di apparente demitologizzazione e di forte ricorso all'astrazione simbolica e concettuale (in particolare nella letteratura gāθica)[95] segue una palese modificazione nell'orientamento religioso, verisimilmente in un periodo che grosso modo coincide con quello dell'espansione persiana; tale trasformazione risulta visibile già nella letteratura avestica recente[96], nella quale constatiamo la ricomparsa di antiche di-

[92] G. M. A. RICHTER, *Greeks in Persia*, in «American Journal of Archaeology», L (1946), pp. 15-30; M. C. ROOT, *The King and Kingship in Achaemenid Art*, Leiden 1979, pp. 9-15.

[93] Cfr. W. B. HENNING, *An Astronomical Chapter of the Bundahishn*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», 1942, pp. 235-36; cfr. D. N. MACKENZIE, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London 1971, p. 143.

[94] Le interpretazioni relative allo zoroastrismo nel suo sviluppo storico non sono affatto concordi; per una introduzione alla storia della storiografia zoroastriana si veda A. PANAINO, *La religione zoroastriana. Guida critica e bibliografica*, in appendice alla ristampa del *Vendidad* cit., pp. 235-300. Molto utili le sintesi di G. GNOLI, *L'Iran antico e lo Zoroastrismo*, in J. RIES (a cura di), *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano 1991, pp. 105-47; G. GNOLI, *Le religioni dell'Iran antico e lo Zoroastrismo*, seguito da *La religione zoroastriana*, entrambe in G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni*, I. *Le religioni antiche*, Roma-Bari 1994, pp. 455-98 e pp. 499-565. Sebbene datata, risulta ancora molto utile la monografia di J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, e quella, anche se estremamente originale, di M. MOLÉ, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris 1963.

[95] A. BAUSANI, *Il mito in Grecia e in Iran*, in *La Persia e il mondo greco-romano*, pp. 413-21.

[96] Sotto la designazione di avestico antico si indicano sia le *Gāθā*, opera in versi, sia lo *Yasna*

vinità indo-iraniche, come, – una per tutte – Miθra, delle quali non si faceva esplicitamente menzione nelle *Gāθā*. Diversi indizi lasciano sospettare il prevalere di un indirizzo sempre piú marcatamente dualistico, nel quale il dio Ahura Mazdā si trova direttamente opposto al maligno Aŋra Mainyu (pahl. Ahreman), mentre, nelle *Gāθā*, a questi si opponeva piuttosto Spəṇta Mainyu, ovvero lo «Spirito Accrescitore» (forse figlio di Ahura Mazdā stesso). Tale sistema sfocerà in un dualismo ontologico, senza però mai degenerare in un'opposizione (questa di origine manichea) tra spirito e materia, ma solo in un irriducibile antagonismo tra bene e male, tra luce e tenebre, e che di fatto viene ad essere riassunto nella formula plutarchea (*Su Iside e Osiride*, 47)[97] del πόλεμος tra Ὠρομάζης e Ἀρειμάνιος. Purtroppo le fonti attestate non permettono di affermare se gli Achemenidi fossero o meno zoroastriani; in parte la questione si lega a quella della data e della patria di Zaraθuštra, una delle *cruces* degli studi iranici; è ovvio che per gli studiosi che privilegino una datazione alta del profeta (fine del II / inizi del I millennio a. C.) risulta abbastanza plausibile postulare l'adesione degli Achemenidi allo zoroastrismo, giacché questa religione avrebbe avuto tutto il tempo di espandersi verso Occidente e di edulcorarsi sino al punto che noi riscontriamo nell'*Avesta* recente e poi nei testi pahlavi. Se, invece, si accetta la tradizione zoroastriana, coltivata ancora presso i Parsi, ma già attestata nella letteratura pahlavi, la data di Zoroastro andrebbe collocata 258 anni prima di Alessandro (ovvero agli inizi del X millennio della cronologia zoroastriana, che scandisce il duello cosmico in un ciclo di 12 000 anni)[98], e pertanto la zoroastrianità, almeno dei primi sovrani persiani, sarebbe fortemente inficiata. Tale cronologia è stata piú volte sconfessata come leggendaria, ma soprattutto perché ritenuta inconciliabile con la *facies* oltremodo arcaizzante del gāθico rispetto all'avestico recente, che appare linguisticamente molto piú vicino all'antico persiano[99];

Haptaŋhāiti «Il Sacrificio in Sette Capitoli», in prosa, nonché una limitata serie di preghiere; tali testi si distinguono per l'arcaicità della lingua; con avestico recente si intende la varietà in cui è redatto il resto del corpus testuale.

[97] «οὐ μὴν <ἀλλὰ> κἀκεῖνοι πολλὰ μυθώδη περὶ τῶν θεῶν λέγουσιν, οἷα καὶ ταῦτα ἐστίν, ὁ μὲν Ὠρομάζης ἐκ τοῦ καθαρωτάτου φάους ὁ δ' Ἀρειμάνιος ἐκ τοῦ ζόφου γεγονὼς πολεμοῦσιν ἀλλήλοις· (ma anche quelli [cioè i Persiani] raccontano molti miti riguardo agli dèi, tra i quali questi: Oromazes nato dalla luce piú pura e Aremanios dall'oscurità si combattono vicendevolmente)».

[98] Sulle origini di tale ciclo si rimanda alla discussione, relativa peraltro al concetto di anno cosmico in diverse tradizioni classiche e orientali in A. PANAINO, *Tessere il cielo*, Roma 1997, pp. 163-65 (con ulteriore bibliografia); si noterà che la fonte di Xanto sembrerebbe confermare l'antichità di tale ciclo anche in Iran; ID., *Cronologia e storia religiosa nell'Iran zoroastriano*, in GABBA (a cura di), *Presentazione* cit., pp. 127-43.

[99] J. KELLENS, *Quatre siècles obscurs*, in *Transition Periods in Iranian History*, Atti del simposio (Freibourg im Breisgau, 22-24 maggio 1985), Paris 1987, pp. 135-39; ID., *Zoroastre et l'Avesta an-*

d'altro canto le argomentazioni di cronologia linguistica, almeno in linea teorica, non sono conclusive, poiché una lingua poetica sacra può conservare deliberatamente un aspetto arcaico o semplicemente poiché un dialetto, piú isolato, non è evoluto con la stessa velocità di altri. In ogni caso mi sembra opportuno sottolineare come la data tradizionale sia basata su un periodo di anni che prende Alessandro Magno come punto di riferimento. Se Henning e Gershevitch hanno cercato di difendere tale cronologia bassa, il contributo piú originale degli ultimi anni viene da parte di Gnoli, il quale, dopo gli eccellenti studi di Kingsley per quanto volti verso una soluzione opposta, ha riproposto con nuovi argomenti l'enorme importanza delle fonti classiche nello studio della tradizione zoroastriana piú antica e in supporto di una possibile collocazione di Zoroastro tra VII e VI secolo a. C.[100] Infatti la notizia riportata da Plinio, secondo la quale Eudosso di Cnido (come poi Aristotele) avrebbe posto Zoroastro 6000 anni prima della morte di Platone (347 a. C.) – datazione che vediamo riproposta anche dallo scoliasta dell'*Alcibiade primo* –, mentre Ermippo l'avrebbe collocata 5000 anni prima della guerra di Troia, si deve confrontare con quella riportata da Diogene Laerzio nel Proemio delle *Vite dei filosofi*[101]. In questo passo di estrema importanza si attesta che il platonico Ermodoro avrebbe accolto una datazione che noi troviamo coincidere esattamente con quella di Ermippo; inoltre si precisa che per Xanto di Lidia (metà del V secolo a. C.)[102] Zoroastro si sarebbe collocato 6000 anni prima dell'attraversa-

cien. Quatre leçons au Collège de France, Paris 1991, pp. 14-25; ID., *Les Achéménides dans le contexte indo-iranien*, in «Topoi», suppl. 1 (1997), pp. 287-97.

[100] W. B. HENNING, *Zoroaster Politician or Whitch-Doctor?* London 1951, pp. 35-41; I. GERSHEVITCH, *Zoroaster's own contribution*, in «Journal of Near Eastern Studies», XXIII (1964), pp. 12-38; ID., *Approaches to Zoroaster's Gathas*, in «Iran», XXXIII (1995), pp. 1-29; G. GNOLI, *Zoroastro nelle fonti classiche: problemi attuali e prospettive della ricerca*, in «Studi Urbinati», LXVII (1995-56), pp. 281-95; ID., *Zoroastro nella nostra cultura*, ivi, LXVIII (1997-98), pp. 205-19; P. KINGSLEY, *The Greek origin of the sixth-century dating of Zoroaster*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», LIII (1990), pp. 245-65; ID., *Meetings with Magi: Iranian themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy*, in «Journal of the Royal Asiatic Society», serie 3, V/2 (1995), pp. 173-209. Molto preziosa risulta la raccolta curata da C. CLEMEN, *Fontes Historiae Religionis Persicae*, Bonn 1920; ID., *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Giessen 1920. Di estremo interesse i contributi di J. BIDEZ e F. CUMONT, *Les mages hellénisés. Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, 2 voll., Paris 1938, nonché il saggio di E. BENVENISTE, *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, Paris 1929. Vedi anche la monografia di G. GNOLI, *Zoroaster in History*, New York 2000, con ulteriore bibliografia e raccolta di fonti.

[101] PLINIO, *Naturalis historia*, 30.1; scolio a PLATONE, *Alcibiade primo*, 122a. Vedi G. GNOLI, *Sulla data di Zoroastro nel Proemio di Diogene Laerzio*, in *ΜΟΥΣΑ. Scritti in onore di Giuseppe Morelli*, Bologna 1997, pp. 179-95, con ampia discussione delle due lezioni ἑξακισχίλια e ἑξακόσια.

[102] L'autenticità dei Μαγικά di Xanto di Lidia non è messa in dubbio dalla critica piú recente; cfr. H. Herter in *RE*, II/9 (1967), coll. 1353-74, in particolare coll. 1356, 1371-72.

mento dell'Ellesponto da parte di Serse (480 a. C.). A sua volta Plutarco, sulla base, con ogni probabilità, di Teopompo e di Eudosso, avrebbe datato Zoroastro 5000 anni prima della «età troiana»[103]. Sulla base di questi dati, Gnoli ha fatto notare come le datazioni dei 6000 anni prima della morte di Platone (o di qualche altro personaggio del V o VI secolo) e dei 5000 anni prima della guerra di Troia siano sostanzialmente equivalenti, anche se il riferimento all'impresa troiana è frutto di un processo di ellenizzazione. I riferimenti millenaristici non presupporrebbero affatto una collocazione astorica ed esclusivamente mitica della vita del profeta iranico, ma sarebbero frutto di un fraintendimento degli autori greci, come era già stato intuito da Jackson e West[104]; infatti, secondo la tradizione zoroastriana la *fravaši* di Zoroastro (ovvero la sua anima preesistente e protettrice) sarebbe stata creata all'inizio del IV millennio della cronologia religiosa mazdaica, e quindi 6000 anni prima della nascita storica di Zoroastro, che si collocherebbe a 30 anni dalla fine del IX millennio[105], mentre l'inizio del X sarebbe segnato dalla rivelazione della religione di Ahura Mazdā. Da questo punto di vista i riferimenti a un periodo di 6000 anni (ma anche a quello di 5000) non si spiegano, cosí come invece fu supposto da Jaeger[106], secondo il presup-

[103] PLUTARCO, *Su Iside e Osiride*, 46.

[104] A. V. W. JACKSON, *On the date of Zoroaster*, in «Journal of the American Oriental Society», XVII (1896), pp. 1-22; ID., *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, New York 1899, pp. 150-77; E. W. WEST, *Pahlavi Texts*, parte V, Oxford 1897, pp. XXXIX-XL.

[105] È opportuno rammentare che nella tradizione zoroastriana la «storia» del mondo si suddivide in due grandi periodi di 6000 anni, ciascuno comprendente altri 2 sottoperiodi di 3000; il primo inizia allorché Ohrmazd percepisce l'esistenza di Ahreman ovvero del male; di fatto è la coscienza dell'antagonista che spinge dio a interrompere il tempo eterno e a dispiegare il tempo storico. Alla fine di questo sottoperiodo i due Spiriti antagonisti stipulano un patto che, per l'ignoranza di Ahreman, finisce con l'intrappolarlo nella creazione e nella storia, di cui ovviamente lo zoroastrismo ha una visione assolutamente positiva; seguono 3000 anni di torpore per il Maligno, durante i quali Ohrmazd dispiega la creazione nella dimensione *mēnōg* (ovvero mentale e prototipica) e ne predispone l'attuazione *gētīg* (vitale, corporea); l'inizio del II periodo di 6000 anni è segnato dall'irruzione di Ahreman nella creazione, che, da immobile, si attiva divenendo propriamente *gētīg*. Alla fine del II ciclo di 6000 anni il male sarà sconfitto e il tempo storico nuovamente sciolto in quello infinito. I due stati della «esistenza» (av. *sti-*, f.), quello *mainyava-* «mentale» e quello *gaēiθya-* «vitale», vengono continuati nella letteratura pahlavi nei concetti di *mēnōg* e di *gētīg*, che distinguono rispettivamente il trascendente dal fenomenico, l'intangibile dal tangibile, il visibile dall'invisibile. La singolarità di tale tradizione emerge dal fatto che i due livelli non sono contrapposti, né rappresentano bene e male, ma sono entrambi positivi. Anzi, siccome la qualità essenziale di Aŋra Mainyu è la sua incapacità di generare la vita, egli insieme ai demoni è solo *mainyava-*, giacché non può essere «vitale» né «generativo». Troviamo cosí un ribaltamento del consueto schema dualistico «spirito»/«materia», che invece sarà un tratto portante della dottrina manichea. Questa impostazione, che distingue tra mondo «mentale» e «corporeo», elabora una dottrina avestica, ma sembrerebbe essersi arricchita di caratteri platonici, come hanno suggerito J. DARMESTETER, *Le Zend-Avesta*, III, Paris 1893, p. LII, e DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion* cit., pp. 312-13.

[106] W JAEGER, *Aristotele Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. it. Firenze 1968, pp. 174-79.

posto che corrispondano a un vero e proprio anno cosmico iranico, mai attestato in questa forma; essi ci appaiono piuttosto come il palese riflesso di una concezione iranica (quella della formazione della *fravaši* del profeta 6000 anni prima della sua comparsa corporea)[107], spiegabile in modo coerente solo se si suppone che, per chi tramandasse tale dottrina già nel v secolo (come conferma il riferimento a Xanto), Zoroastro fosse vissuto nello stesso millennio e in un periodo non molto lontano dal suo. Conseguentemente, in alternativa alle considerazioni di Kingsley, basate sul presupposto aprioristico che la filologia iranica avesse escluso senza possibilità di appello la «datazione tradizionale» di Zaraθuštra (VI secolo), si deve ritenere che tutta la tradizione storiografica classica incline a vedere in Zoroastro (chiamato Zaratas) un maestro di Pitagora[108], e quindi a collocarlo verso il VI secolo, trovi un supporto coerente e plausibile e non sia pura leggenda. In questo contesto è evidente quanto possa essere stato cruciale il ruolo dell'Accademia platonica[109] che avrebbe trovato notevole interesse nel dualismo zoroastriano, come confermerebbe non solo la redazione, purtroppo perduta, di opere quali il *Περὶ μαθημάτων* di Ermodoro, ma anche l'esaltazione dell'etica di Zoroastro nell'*Alcibiade primo*[110], o in alcuni tratti dualistici presenti nell'opposizione tra la cattiva anima del mondo e quella buona come formulati nelle *Leggi*. Nella stessa scia si inserirebbe l'interesse manifestato per i Magi[111] da Aristotele nel *Περὶ φιλοσοφίας*.

[107] Questa ipotesi è accolta anche da WEST, *Early Greek Philosophy* cit., pp. 32-33.

[108] Tale tradizione è attribuita a Diodoro di Eretria e al musico Aristosseno, un allievo di Aristotele, da IPPOLITO, *Confutazione di tutte le eresie*, 1.2.12; inoltre si trova attestata in ALESSANDRO POLISTORE, *apud* CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 1.15; PLUTARCO, *Sulla procreazione dell'anima nel Timeo*, 2; PORFIRIO, *Vita di Pitagora*, 12 (anche nella traduzione araba di Ibn Abi Usabī'a); APULEIO, *Florida*, 15; ID., *De magia apologia*, 31; scolio a PLATONE, *Repubblica*, 600b; *Suda*, *s.v.* «Πυθαγόρας»; ecc. Cfr. BIDEZ e CUMONT, *Les mages* cit., II, pp. 35-40; cfr. H. DÖRRIE, *Der hellenistische Rahmen des Kaiserzeitlichenplatonismus*, Bausteine 36-72, in *Der Platonismus in der Antike, Grundlegen-System-Entwicklung*, II, Stuttgart - Bad Cannstatt 1990, pp. 179-90, 458-71.

[109] JAEGER, *Aristotele* cit., pp. 172-79; cfr. anche F. ADORNO, *La filosofia antica*, I, Firenze 1979³, p. 250, il quale ricorda, anche se non si tratta del dato principale, che secondo l'*Academicorum Index Herculanensis* (col. III, p. 13, e pur tenendo conto della recenziorità della fonte) presso l'Accademia vi sarebbe stato anche un Caldeo (cfr. W. BURKERT, *Platon in Nahaufnahme. Ein Buch aus Herculaneum*, Stuttgart-Leipzig 1993, p. 34; DÖRRIE, *Der hellenistische Rahmen* cit., pp. 478-79. Molto importanti mi sembrano alcune riflessioni proposte da A. D. H. BIVAR, *The Personalities of Mithra in Archaeology and Literature*, New York 1998, appendice *Plato and Iran*, pp. 67-87, sebbene non mi senta di condividere le implicazioni estreme proposte dal collega inglese in merito a un supposto mithraismo di Platone; in ogni caso Bivar, sulla scorta dell'opera di J. PLATTHY, *Plato, a Critical Biography*, Santa Claus 1990, insiste opportunamente sui legami del patrigno di Platone, Pirilampe (un vecchio zio di Perictione, la madre del filosofo) con il re di Persia, presso cui sarebbe stato ambasciatore, nonché sul probabile legame di prossenia tra Demo, figlio di Pirilampe, e la casata achemenide.

[110] PLATONE, *Alcibiade primo*, 17.121-22.

[111] Se nelle fonti classiche i Magi (a.p. *magu-*) appaiono come membri di una delle sei tribú dei

I recenti contributi di Gnoli hanno quindi avuto il merito di sottolineare quanto la storia dello zoroastrismo non possa prescindere da un'accurata valutazione delle fonti classiche; a un giudizio equilibrato appare evidente che una soluzione definitiva del problema della data di Zaraθuštra non sia comunque ancora stabilita, ma i molteplici elementi di riflessione risultano certamente stimolanti. Allo stesso modo, al di là degli eccessi «pan-iranistici», la tesi di Jaeger relativa ai contatti tra Accademia e mondo religioso iranico meriterebbe un'attenta rivisitazione[112], giacché essa non si lascia liquidare come il frutto di «una intossicazione» orientalistica[113]. Un problema a sé stante è invece quello della denominazione greca del nome di Zaraθuštra nelle sue diverse realizzazioni, argomento che, al di là delle questioni puramente filologiche, reca implicazioni di estremo interesse. L'av. *zaraθuštra-*, di per sé problematico sul piano etimologico (due sono infatti le possibili interpretazioni: «colui che possiede vecchi cammelli»[114] o «colui che guida cammelli»[115]) e fonologico[116], non è certamente alla base della forma greca

Medi (ERODOTO, I.101) o come i depositari della sapienza religiosa di Zoroastro, la loro appartenenza alla tradizione piú antica dello zoroastrismo risulta improbabile; essi erano incaricati dei riti religiosi nell'Iran occidentale di epoca achemenide e sono da distinguersi dai gruppi sacerdotali piú orientali. È comunque evidente che i Magi svolsero un ruolo non secondario nel processo di occidentalizzazione della tradizione zoroastriana e alcune delle loro pratiche furono accolte dallo zoroastrismo. I Magi non possono essere considerati come latori di una «teologia» omogenea, ma furono piuttosto artefici di un vasto sincretismo religioso. Sulla questione si vedano G. GNOLI, *Magi*, in M. ELIADE (a cura di), *The Encyclopedia of Religion*, London 1987, IX, pp. 79-81; G. MESSINA, *Der Ursprung der Magier und die zarathuštrische Religion*, Rom 1930; E. BENVENISTE, *Les Mages dans l'ancien Iran*, Paris 1938; GERSHEVITCH, *Zoroaster's own contribution* cit., pp. 24-26. Da tener presente il saggio di A. DE JONG, *Traditions of the Magi. Zoroastrianisms in Greek and Latin Literature*, Diss. Utrecht 1996, riguardo al quale condivido però le riserve espresse da GNOLI, *Zoroaster* cit., nell'appendice.

[112] Ciò ovviamente non significa che bisogna sovradimensionare, come talvolta è stato fatto, l'apporto iranico presente in tutta quella letteratura che rientra nei cosiddetti *Oracoli caldaici* (G. KROLL, *De oraculis chaldaicis*, Breslau 1894; cfr. BIDEZ e CUMONT, *Les mages* cit.), quanto piuttosto puntualizzare che il nome di Zoroastro o di altri sapienti iranici servisse a garantire il rispetto per le dottrine professate in queste opere; bisogna inoltre rammentare il ruolo avuto dal neoplatonico Pletone su Francesco Patrizio, il primo recensore di questo materiale (Ferrara 1591). L'opera di Pletone ebbe un notevole impatto su molti umanisti come Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Erasmo da Rotterdam (cfr. DUCHESNE-GUILLEMIN, *The Western Response* cit., p. 4). Si veda inoltre l'excursus di R. Beck in *A History of Zoroastrianism*, III. *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, a cura di M. Boyce e F. Grenet, Leiden 1991, pp. 490-565.

[113] Non è possibile riprendere in questa sede lo stato della questione; sarà invece opportuno rinviare alla bibliografia aggiornata di M. Isnardi-Parente in E. ZELLER e R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, II/3, Firenze 1974, pp. 846-55; cfr. anche GNOLI, *Zoroastro nella nostra cultura* cit., pp. 215-16, nonché DUCHESNE-GUILLEMIN, *The Western Response* cit., pp. 70-85.

[114] J. KELLENS e E. PIRART, *Les textes vieil-avestiques*, I, Wiesbaden 1989, pp. 8, 40, 62; II, Wiesbaden 1990, p. 321, cercano invece di mostrare la regolarità di tale antroponimo anche in avestico.

[115] H. W. BAILEY, *Indo-Iranian studies*, in «Transactions of the Philological Society», 1953, pp. 21-42.

[116] Ci attenderemmo in avestico una grafia *zarat̰.uštra-* o **zaraduštra-*. Cfr. M. MAYRHOFER, *Zum Namengut des Avesta*, Wien 1977, pp. 43-53.

piú comune Ζωροάστρης (anche Ζωροάστρις) che sembra derivare da una variante, verisimilmente antico persiana (o comunque occidentale)[117], **zarauštra-*, con metatesi (**zaurᵘaštra-*), sulla quale non sono mancate, già *in antiquo*, speculazioni di carattere magico-astrologico; non è casuale che Dinone ed Ermodoro (*apud* Diogene Laerzio, *Proemio*, 8), interpretino il nome Ζωροάστρης come ἀστροθύτης «adoratore delle stelle», conformemente a un'etimologia popolare, riflessa anche nello Pseudo-Clemente, per il quale Ζωροάστρης si spiegherebbe come ζῶ(σα) ῥο(ὴ) ἀστέρος «il flusso vivente della stella»[118]. Se le forme greche Ζαράτας, Ζάρατος, Ζαράδης[119] riflettono probabilmente una variante meda **zaratuštra-*, molto importante è la comparsa in periodo ellenistico di Ζαθραύστης in un passo di Diodoro Siculo relativo ai legislatori dei diversi popoli[120] (nonché di Ζαραθρούστης o Ζωροθρύστης in Cosma di Gerusalemme, metà dell'VIII secolo d. C.); il fatto che queste forme greche del nome del profeta siano piú prossime all'av. *zaraθuštra-*, rifletterebbe una piú diretta conoscenza del mondo iranico e della cosiddetta 'Αριανή[121], acquisita solo dopo la conquista di Alessandro. Pertanto può essere fuorviante l'affermazione della Burton[122], secondo la quale la forma «Zoroaster» sarebbe recenziore rispetto a «Zathraustes», in quanto sembrerebbe proprio Ζωροάστρης, ovvero la forma giunta attraverso una mediazione persiana, la prima a essere attestata, anche se meno vicina all'originale avestico del Ζαθραύστης di Diodoro (sempre che la *Vorlage* da cui Cosma dipende non sia piú antica).

Per quanto concerne la già accennata questione dello zoroastrismo degli Achemenidi, noteremo che, al di là delle incertezze cronologiche, vi sono altri problemi. Nelle prime iscrizioni persiane, a partire da Dario I e ancora sotto Serse, l'unico dio a essere menzionato esplicita-

[117] Secondo un'ipotesi sostenuta da GERSHEVITCH, *Approaches* cit., pp. 19-24, e da GNOLI, *Zoroastro nelle fonti classiche* cit., pp. 285-92, ma che deriva in ultima istanza da H. HÜBSCHMANN, *Iranica*, in «Kuhn's Zeitschrift», XXVI (1883), pp. 603-4. MAYRHOFER, *Zum Namengut* cit., p. 46, obietta inoltre che una forma genuinamente persiana avrebbe dovuto avere °*uça-* come secondo elemento e non °*ušθra-*; resta però il fatto che si tratta di variante occidentale e che un'alternanza /ç/ - /θr/ è già presente nelle iscrizioni in antico persiano, per cui la sua presenza non costituisce affatto un ostacolo.

[118] BIDEZ e CUMONT, *Les mages* cit., I, pp. 6-7, 44; GERSHEVITCH, *Zoroaster's own contribution* cit., pp. 28, 38.

[119] BIDEZ e CUMONT, *Les mages* cit., I, p. 37.

[120] DIODORO SICULO, 1.94.2.

[121] Sulla 'Αριανή si rimanda alle riflessioni di GNOLI, *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples 1980, pp. 136-46; ID., *Βασιλεὺς Βασιλέων 'Αριανῶν*, in G. GNOLI e L. LANCIOTTI (a cura di), *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, Roma 1987, pp. 509-32; GNOLI, *The Idea* cit., pp. 106-7.

[122] A. BURTON, *Diodorus Siculus. Book I: A Commentary*, Leiden 1972, p. 272; vedi invece GNOLI, *Zoroastro nelle fonti classiche* cit., p. 292.

mente[123] è Aʰuramazdā, mentre in seguito compariranno anche Miθra e Anāhitā; al contrario, non si incontrano, in tutte le iscrizioni della dinastia, né Zaraθuštra né altri concetti strettamente riconducibili in modo perentorio e restrittivo alla tradizione zoroastriana. La descrizione erodotea della religione dei Persiani peraltro non può essere messa in rapporto univoco con lo zoroastrismo, anche se taluni aspetti sono stati oggetto di confronti e interpretazioni degne di nota; né d'altro canto Erodoto fa mai menzione del profeta iranico. Allo stato attuale delle fonti, non è affatto azzardato limitarci a definire come mazdei i primi sovrani persiani; nel caso di Dario I e dei suoi discendenti la questione resta aperta. Verisimilmente, in questa fase storica, lo zoroastrismo dovrebbe essere considerato come una scuola di pensiero all'interno del mazdeismo[124] e non come l'unica ed esclusiva tradizione religiosa; il prestigio che essa ha acquisito, sin dall'epoca achemenide, verrà registrato anche dal mondo greco, in particolare nell'ambito dell'Accademia (si pensi ancora all'*Alcibiade primo*, sia essa opera di Platone o meno)[125], presso la quale il pensiero etico e dualistico di Zoroastro non sarà ignoto.

Nell'ambito dei processi di sincretismo o di semplice interferenza culturale appare evidente quanto il mondo iranico abbia subito un profondo impatto nell'incontro con il mondo mesopotamico, e non solo sul versante istituzionale, ma anche in quello religioso; da questo punto di vista l'interscambio con le antiche civiltà orientali non si limitò alla fase «primitiva» della storia dei Persiani, ma procede per tutto il periodo achemenide. La presenza di statue di divinità, quali Anāhitā, a partire verisimilmente dal regno di Artaserse I, come confermerebbero le fonti classiche (Berosso)[126], sia indirettamente le iscrizioni antico persiane, in cui per la prima volta vengono menzionati insieme ad Aʰuramazdā anche Miθra e Anāhitā, sembra riflettere il culto per una triade divina, che ben difficilmente si spiega attraverso lontane e forzose ascendenze indoeuropee (come vorrebbe la scuola dumèziliana), ma piú sem-

[123] Si rammenti infatti la dibattuta formula di DB IV, 61 e 62-63: *utā aniyāha bagāha tayaiy haⁿtiy* «e gli altri dèi che esistono», su cui G. GNOLI, *Ahuramazdā e gli altri dèi nelle iscrizioni achemenidi*, in *Orientalia Romana*, V. *Iranian Studies*, Rome 1983, pp. 135-45.

[124] La questione è diversamente posta da R. C. ZAEHNER, *Zoroastro e la fantasia religiosa*, trad. it. Milano 1962, p. 182, secondo il quale sarebbe stato Zaraθuštra a inventare la figura di Ahura Mazdā; pertanto non si darebbe mazdeismo che non sia zoroastriano. A questa tesi si può obiettare, oltre alla discussa presenza del teonimo *ᵈas-sa-ra ᵈma-za-áš* già in una lista assira di divinità (GNOLI, *The Idea* cit., p. 80), che nella professione di fede zoroastriana l'adepto debba dichiararsi *māzdaiiasniš zaraθuštriš*, ovvero «mazdeo zoroastriano», e non semplicemente «mazdeo».

[125] Per lo stato della questione si veda A. E. TAYLOR, *Platone, l'uomo e l'opera*, trad. it. Firenze 1968, pp. 800-6, che la considera spuria, anche se ne fa risaltare la notevole importanza; cfr. DÖRRIE, *Der hellenistische Rahmen* cit., pp. 453-58.

[126] *FGrHist*, 680 F 11 (*apud* CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrettico*, 5.3).

plicemente nella comparazione con i modelli mesopotamici rappresentati da Enlil-Ininna (Ninlil), Aššur-Ninlil (Ištar) e Marduk-Ṣarpanitu[127]. Sempre, nell'ambito di questo processo, noteremo che il mondo iranico procede – ad esempio nell'identificazione delle divinità planetarie, che troviamo attestate ancora con la formula «l'astro di...» (ὁ ἀστὴρ τοῦ Ἑρμοῦ, ecc.) nell'*Epinomide* (forse di Filippo di Opunte, piuttosto che di Platone)[128] – in modo quasi simmetrico a quello greco e certamente ispirandosi all'*interpretatio* mesopotamica:

Nabû	Ermes	Tīriya	(pahl. Tīr)[129]	= Mercurio;
Ištar	Afrodite	Anāhitā	(pahl. Anāhīd)	= Venere;
Nergal	Ares	Vərəθraγna	(pahl. Wahram)	= Marte;
Marduk	Zeus	Ahura Mazdā	(pahl. Ohrmazd)	= Giove.

Solo nel caso di Saturno, la tradizione iranica conserva in pahlavi[130] sotto la designazione di Kēwān il nome accadico, Kaymanû, del pianeta, ma vi sono tracce di un'identificazione dell'astro con Zurwān, ovvero con una divinità del tempo assimilabile in alcuni casi a Crono[131].

3. *Iran ellenizzato o ellenismo iranico? Da Alessandro alla caduta del regno partico.*

La conquista di Alessandro modificò pienamente l'assetto politico e culturale del mondo iranico, e il governo seleucide, per quanto perdesse ben presto una parte dei suoi territori piú orientali, lasciò un profon-

[127] Sulla questione vedi già GNOLI, *Politica religiosa ... presso gli Achemenidi* cit., pp. 31-43.

[128] L. TARÁN, *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic "Epinomis"*, Philadelphia 1975, pp. 196 sgg.; cfr. F. CUMONT, *Les noms des planètes et l'astrolatrie chez les Grecs*, in «L'Antiquité Classique», IV (1935), pp. 5-43; PINGREE, *From Astral Omens* cit., pp. 27-28.

[129] Sul rapporto e l'opposizione tra il dio della stella Sirio, Tištrya, e il dio degli scribi, Tīr, in cui entrano in gioco le funzioni di Nabû, Ermes e Apollo, cfr. PANAINO, *Tištrya* cit., II, pp. 61-85; E. MORANO, *Contributi all'interpretazione della bilingue greco-partica dell'Eracle di Seleucia*, in G. GNOLI e A. PANAINO (a cura di), *Proceedings of the First European Conference of Iranian Studies*, I, Rome 1990, pp. 229-38.

[130] Sulla demonizzazione dei pianeti nella tradizione iranica cfr. A. PANAINO, *Parva Iranica. Etnolinguistica dell'area iranica*, Napoli 1990, pp. 27-45; ID., *Saturn, the Lord of the Seventh Millennium. With a contribution of D. Pingree*, in «East and West», XLVI, 3-4 (1996), pp. 235-50.

[131] È ovviamente importante il rapporto Zurwān/Αἰών; sullo zurvanismo si vedano H. JUNKER, *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung*, Hamburg 1922; H. S. NYBERG, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, in «Journal Asiatique», CCXIV (1929), pp. 193-310; CCXIX (1931), pp. 1-134, 193-244; R. C. ZAEHNER, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955 (rist. New York 1972); M. MOLÉ, *Le problème zurvanite*, in «Journal Asiatique», CCXLVII (1959), pp. 431-69; U. BIANCHI, *Zamān-i Ōhrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza*, Torino 1958; E. DEGANI, *Αἰών da Omero ad Aristotele*, Padova 1961; G. GNOLI, *Zurvanism*, in ELIADE (a cura di), *The Encyclopedia* cit., XV, p. 596.

do impatto sulla civiltà iranica. La fase successiva all'accordo di Triparadiso fino alla definitiva riconquista partica si distingue per una serie di episodi estremamente convulsi. Bisogna puntualizzare che i Seleucidi, avendo ereditato i territori appartenenti all'impero persiano, si trovarono a dover fronteggiare una forte resistenza, soprattutto là dove il fardello della dominazione macedone si era fatto sentire in tutto il suo peso, con la conseguenza che le spinte separatiste, mai completamente sopite sotto gli Achemenidi, esplosero con notevole vigore. Se Seleuco I (305-281 a. C.) era riuscito a trovare ancora un sostegno nell'elemento etnico locale, nonostante le perdite territoriali a Oriente e le cessioni, quali quella della satrapia gandhārica a vantaggio del re Candragupta Maurya (gr. Σανδρόκοττος/'Ανδρόκοττος [317-293 a. C.])[132] o dell'Aracosia e della Gedrosia a dinasti locali[133], la sua morte segnò l'inizio di una fase, certamente alterna, ma in sostanza di declino per il regno seleucide. L'amputazione dei territori orientali non deve però sminuire l'importanza che l'Iran ebbe per i primi Seleucidi; infatti, l'invasione delle frontiere settentrionali nel 281 a. C. da parte di diverse tribú centrasiatiche, probabilmente appartenenti alla confederazione dei Daha, provocò una forte reazione da parte di Antioco I, che organizzò due diverse spedizioni, una lungo le coste orientali del Caspio, l'altra al di là delle rive dello Iassarte[134]. Se si considera il contemporaneo conflitto con i Galati, in Asia Minore, appare evidente che l'ingente numero di uomini e mezzi spesi per rinforzare il *limes* nord-orientale assume un'importanza non secondaria. D'altro canto, la locale dinastia dei Fratarakā[135], probabilmente già sotto Antioco I (280-261 a. C.), liberò la Per-

[132] Si vedano le annotazioni di E. A. SCHWANBECK, *Megastenis Indica* (1846), Amsterdam 1966, p. 12, nota 6; cfr. inoltre P. DAFFINÀ, *L'immigrazione dei Sakā nella Drangiana*, Roma 1967, pp. 30-43; J. WIESEHÖFER, *Geschenke, Gewürze und Gedanken. Überlegung zu den Beziehung zwischen Seleukiden und Mauryas*, in E. DĄBROWA (a cura di), *Ancient Iran and the Mediterranean World. Proceedings of an international conference in honour of Prof. J Wolski held at the Jagellonian University Cracow* (settembre 1996), Cracow 1998, II, pp. 225-36.

[133] FRYE, *The History* cit., pp. 151-56; E. BICKERMAN, *The Seleucid Period*, in *CHI*, III/1 cit., pp. 4-7; J. WOLSKI, *L'empire des Arsacides*, Leuven 1993, pp. 22-23; DAFFINÀ, *L'immigrazione* cit.

[134] WOLSKI, *L'empire* cit., pp. 24-27; cfr. H. G. RAWLINSON, *Bactria. The History of a Forgotten Empire*, London 1912; W. W. TARN, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge 1951²; J. WIESEHÖFER, *Discordia et Defectio – Dynamis kai Pithanourgia. Die frühen Seleukiden und Iran*, in B. FUNK (a cura di), *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politischer Ordnung in den Staaten des hellenistischer Zeitalters*, Atti del colloquio internazionale (Berlino, 9-14 marzo 1994), Tübingen 1995, pp. 29-56.

[135] Cfr. J. WIESEHÖFER, *Die Persis nach Alexander: Widerstand gegen den Hellenismus zur Zeit der Frataraka-Dynasten*, in T. YUGE e M. DOI (a cura di), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Tokyo 1988, pp. 488-91; J. WIESEHÖFER, *Beobachtungen zu den religiösen Verhältnissen in der Persis in Frühhellenistischer Zeit*, in J. KELLENS (a cura di), *La Religion iranienne à l'époque achéménide*, Atti del colloquio (Liegi, 11 dicembre 1987), Gent 1991, pp. 129-35.

side, mentre sotto il regno di Antioco II (261-246 a. C.) si resero indipendenti anche la Battriana di Diodoto (249 a. C.), l'Ircania e soprattutto la Partiene (249-248 a. C.) sotto Andragora[136]. Nel caso della Battriana si deve però rimarcare che verisimilmente Diodoto, imitando forse l'esempio della precedente rivolta del 325 e del 323[137], fece appello all'elemento locale iranico, preoccupato come quello greco dei continui sommovimenti alle frontiere[138] Seleuco II (246-225 a. C.) e Antioco III (223-187 a. C.) furono ancora in grado di fronteggiare le dinastie nazionali iraniche, nonostante che a Occidente l'astro della potenza romana (pace di Apamea, 188 a. C.) si levasse sempre piú minaccioso. L'azione militare di Antioco IV (175-164 a. C.), corroborata da un forte programma di ellenizzazione della società, non diede gli effetti desiderati e alla sua morte i Parti entrarono in Mesopotamia. L'origine dei Parti, già noti nelle iscrizioni antico persiane (*Parθava-*), non è affatto scevra di problemi, sebbene vi sia un certo consenso nel riconoscere la loro appartenenza alla tribú dei Parni o Aparni (Πάρνοι, Ἄπαρνοι), e quindi alla confederazione dei Daha (Δάαι, Δάοι, Δάσαι)[139], in sostanza un ramo delle popolazioni scitiche[140]. I Parni, ben noti nelle fonti classiche, erano entrati in conflitto con la Battriana di Diodoto per poi invadere la Partia, ove si stabilirono stemperandosi nell'elemento autoctono[141]. In questo modo il nuovo ἔθνος dei Parni, per quanto linguisticamente iranico, ma culturalmente non *arya*, sedentarizzandosi adottò progressivamente la religione e la lingua dell'antica Partia. Assistiamo cosí a una fase di «iranizzazione», nel senso dell'adozione di modelli ideologici e cultuali che si richiamano al passato achemenide e alla tradizione mazdaica[142] È in questa nuova sede storica che si gettano le basi per il regno partico, fondato da Arsace I (238?-217? a. C.) nel 238, sovrano eponimo della dinastia e della cui storicità non vi è piú ragione di dubbio[143]. La nuova compagine statale iranica, dopo la sconfitta di Se-

[136] Si veda R. GHIRSHMAN, *La civiltà persiana antica*, Torino 1972, pp. 173-77; WOLSKI, *L'empire* cit., pp. 11, 20, 35, 50.

[137] Cfr. CURZIO RUFO, 9.7.

[138] WOLSKI, *L'empire* cit., pp. 20-21, 27-28.

[139] GNOLI, *The Idea* cit., p. 114.

[140] Cfr. M. A. R. COLLEDGE, *L'impero dei Parti*, Roma 1979, pp. 16-29; A. D. H. BIVAR, *The political history of Iran under the Arsacids*, in *CHI*, III/1 cit., pp. 24-27; J. WOLSKI, *Points de vue sur les sources gréco-latines de l'époque parthe*, in HARMATTA (a cura di), *Prolegomena* cit., pp. 17-25; WOLSKI, *L'empire* cit.; J. WIESEHÖFER, *Das antike Persien. Von 550 v. Chr bis 650 n. Chr.*, Düsseldorf-Zürich 1998, pp. 163-79.

[141] Cfr. M. BOYCE, *The sedentary Arsacids*, in «Iranica Antiqua», XXIX (1994), pp. 241-51.

[142] GNOLI, *The Idea* cit., pp. 116-17.

[143] J. WOLSKI, *Arsace I^er, fondateur de l'état parthe*, in *Commémoration Cyrus* cit., III, pp. 159-199; ID., *L'empire* cit., pp. 66-73.

leuco II Callinico (228 a. C.) sotto Arsace I e quella di Antioco III da parte di Arsace II (217?-191? a. C.), passerà nelle mani di un ramo cadetto, che troverà in Mitridate I (c. 171-139/138 a. C.) un condottiero di eccezionale abilità. In un ventennio circa, tra il 160 e il 140, tale sovrano riuscí a consolidare il suo potere mediante la sottomissione di diverse regioni quali l'Assiria, la Babilonia, la Persia e la Gedrosia e probabilmente con sortite anche verso l'Iran orientale. Sulla riva sinistra del Tigri, di fronte a Seleucia, fu eretta Ctesifonte. Senza entrare nel merito dei singoli avvenimenti militari, ricorderemo che nel 129 a. C. i Parti si troveranno nelle condizioni favorevoli a una conquista definitiva della Siria; tale azione fu ritardata da un'improvvisa invasione di nomadi di stirpe scitica provenienti dal Turchestan cinese. È in questo contesto che viene rovesciato anche il regno greco-battriano (nel 128 a. C.), sulle cui ceneri si leverà, ma solo nel I secolo d. C., il regno dei Kuṣāṇa[144] e che si estenderà, oltre alla Battriana, sulla Valle di Kabul sino alla riva sinistra dell'Indo, venendo a collidere con i territori sottomessi a Gondofare, in Sīstān e nelle regioni dell'Indo[145]. L'invasione dei Sakā, a Oriente, fu fermata solo da Mitridate II (c. 124/123-88/87 a. C.), che riuscí anche a siglare un accordo commerciale con la Cina nel 115 a. C. e a imporre sul trono d'Armenia re Tigrane[146]. Le legioni romane, giunte, nel 92 a. C., sulle rive dell'Eufrate, si trovarono in vero a contrastare uno stato del quale sapevano ben poco[147] Tale circostanza, favorita da altri elementi contingenti, può forse aiutare a comprendere l'inadeguatezza con la quale Crasso diede battaglia ai Parti (nel 53 sotto il regno di Orode II [58/57-38 a. C.]). La celebre disfatta di Carre[148] mise Roma momentaneamente sulla difensiva, come è mostrato dalla cauta politica diplomatica di Augusto seguita ai falliti tentativi di Antonio di soggiogare il regno partico[149] In questo frangente si viene a inserire l'importante funzione di stato cuscinetto giocata dal regno di Palmira, che, insieme a quello di Armenia, sarà un punto cruciale nello scacchiere stra-

[144] Cfr. BIVAR, *The political history* cit., pp. 181-209; B. J. STAVISKIJ, *La Bactriane sous les Kushans. Problèmes d'histoire et de culture*, Paris 1986.

[145] Cfr. FRYE, *The History* cit., pp. 197-203.

[146] Sulla lotte per il controllo dell'Armenia in età partica cfr. WOLSKI, *L'empire* cit., pp. 141-75.

[147] Si vedano K.-H. ZIEGLER, *Die Beziehungen zwischen Rom und dem Partherreich. Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts*, Wiesbaden 1964; K. SCHIPPMANN, *Grundzüge der parthischen Geschichte*, Darmstadt 1980; WOLSKI, *L'empire* cit., pp. 122-30.

[148] Sulla battaglia di Carre si veda WOLSKI, *L'empire* cit., pp. 130-34, e soprattutto E. GABBA, *Sulle influenze reciproche degli ordinamenti militari dei Parti e dei Romani*, in *La Persia e il mondo greco-romano* cit., pp. 51-73. Secondo PLUTARCO, *Vita di Crasso*, 33, i messi di Surena avrebbero portato a Orode II la testa e il braccio di Crasso mentre il sovrano stava ascoltando a corte il canto precedente l'ingresso di Agave nelle *Baccanti* di Euripide.

[149] Cfr. BIVAR, *The political history* cit., pp. 58-66.

tegico-militare dei due imperi[150]. Sotto Vologese IV (147/148-191/192 d. C.) i Parti ripresero l'offensiva sul *limes* occidentale, ma con alterne vicende; solo con la sconfitta di Macrino da parte di Artabano V (213-224 d. C.)[151] il confine fu nuovamente riportato sull'Eufrate.

Al di là dei continui scontri tra i due imperi confinanti, si deve notare quanto profondamente fosse mutata la situazione culturale e religiosa, che si distingue, per quanto concerne il mondo iranico, per ricchezza e complessità. Se religioni differenti già convivevano, come in epoca achemenide, sotto il regno seleucide, nell'ambito dell'impero partico troviamo non solo la presenza di diverse comunità mazdaiche – tra le quali, nel Pārs, prenderà corpo una tradizione, legata al tempio di Staxr[152], che, con i Sasanidi, darà allo zoroastrismo uno statuto ortodosso – ma anche quella del giudaismo, la cui fortuna sarà indiscutibilmente notevole[153]; inoltre si assiste a una lenta ma significativa penetrazione del cristianesimo[154], alla quale corrisponde, nelle province orientali e nel regno dei Kuṣāṇa, quella certamente piú antica del buddhismo[155] In merito alla sopravvivenza della tradizione religiosa ellenistica, noteremo che essa trovò un forte baluardo soprattutto nelle *poleis*, ove l'elemento etnico greco era predominante. Per quanto concerne lo stato partico, le ricerche piú recenti[156] tendono a sminuirne i tratti «provinciali» o supinamente filellenici, visibili soprattutto nella monetazione, ove spesso troviamo nelle legende l'attribuzione al sovrano arsacide dell'epiteto φιλέλληνος (ad esempio ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΡΣΑΚΟΥ ΦΙΛΕΛΛΕΝΟΣ)[157]; difatti, piú che di subordinazione culturale, la scelta di introdurre legende in greco testimonia l'abilità politica dei sovrani arsacidi capaci di mostrare attenzione verso una parte non insi-

[150] Cfr. *ibid.*, pp. 67-86; F. MILLAR, *The Roman Near East 31 BC - AD 337*, London 1993.

[151] Ma si tratterebbe di Artabano IV, secondo una differente cronologia; cfr. BIVAR, *The political history* cit., p. 94, nota 1.

[152] M.-L. CHAUMONT, *Pāpak, roi de Staxr, et sa cour*, in «Journal Asiatique», CCXLII (1959), pp. 175-91.

[153] Cfr. J. NEUSNER, *A history of the Jews in Babylonia*, in «Studia Post-biblica» XI, XII, XIV, XV (1966, 1968, 1969, 1970); ID., *Israel's Politics in Sasanian Iran*, New York - London 1986.

[154] J. LABOURT, *Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris 1904²; I. ORTIZ DE URBINA, *Storia e cause dello scisma della Chiesa di Persia*, in «Orientalia Christiana Periodica», III (1937), pp. 456-85; J. P. ASMUSSEN, *Christians in Iran*, in *CHI*, III/2 cit., pp. 924-48; B. SPULER, *Die Nestorianische Kirche, in Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, Leiden-Köln 1961, pp. 120-69; M.-L. CHAUMONT, *Les Sassanides et la christianisation de l'Empire iranien au III^e siècle de notre ère*, in «Revue d'histoire des religions», CLXV (1964), pp. 165-202; ID., *La christianisation de l'empire iranien des origines aux grandes persécutions du IV^e siècle*, Louvain 1988.

[155] M. TARDIEU, *La diffusion du Bouddhisme dans l'Empire kouchan, l'Iran et la Chine, d'après un kephalaion manichéen inédit*, in «Studia Iranica», XVII (1988), pp. 153-82.

[156] WOLSKI, *L'empire* cit., pp. 72-73.

[157] Cfr. D. SELLWOOD, *Parthian Coins*, in *CHI*, III/1 cit., pp. 279-98.

gnificante della popolazione, intimamente legata ai Seleucidi. Si tratterebbe quindi di una reazione basata su una sorta di realismo politico, volto a favorire il radicamento in regioni ove non solo l'elemento etnico era in misura cospicua greco, ma la cultura ellenistica era profondamente penetrata. Purtroppo un'analisi sistematica della politica partica verso le colonie greche, non tanto in Iran, ove non furono numerosissime, ma soprattutto in Siria e in Asia Minore, non è stata ancora realizzata. Appare però evidente che con l'espandersi dei confini dell'impero partico l'elemento greco subí un progressivo indebolimento; di fatto le municipalità greche, pur ottenendo una sorta di autonomia, dovettero accettare la presenza di guarnigioni straniere e, in caso di defezione (prima verso i Seleucidi, poi verso i Romani), patirono durissime rappresaglie[158]. La scoperta abbastanza recente presso il fiume Atrek nell'Iran settentrionale di un ricchissimo tesoro (piú di 2000 dracme) di monete battute da Arsak I e Arsak II, probabilmente a Nisa, appare estremamente significativa[159]; i conii infatti presentano legende in greco e in aramaico; l'uso dell'aramaico, parallelo a quello dei contemporanei sovrani della Perside[160], si ispirava, come si è già fatto notare, a una tradizione scribale di origine achemenide e trova corrispondenza peraltro anche nell'uso dello stesso Aśoka di far incidere in territorio afgano iscrizioni bilingui greco-aramaiche[161]. Si noterà inoltre che l'onomastica attestata nella cerchia regale arsacide non solo è iranica, ma sembra certamente mazdaica, altro tratto che ne sottolinea l'identità culturale e nazionale. Allo stesso modo un significativo sviluppo politico-ideologico, che è stato definito «neoiranismo», viene a distinguere l'impero partico a partire da Mitridate I (e non da Mitridate II), che riesuma il titolo achemenide, ma di origine mesopotamica, di «Re dei Re» (MLKYN MLKA = *xšāhān xšāh*)[162]; inoltre i conii partici presentano questo sovrano con il capo volto a sinistra, al contrario di quelli seleucidi. Nello stesso periodo si riscontra un notevole sviluppo della cancelleria di Nisa[163], che at-

[158] WOLSKI, *L'empire* cit., pp. 106-7.

[159] *Ibid.*, pp. 69-70.

[160] D. SELLWOOD, *Minor States in Southern Iran*, in *CHI*, III/1 cit., pp. 299-314.

[161] G. PUGLIESE-CARRATELLI e G. GARBINI, *A Bilingual Graeco-Aramaic Edict of Aśoka. The First Greek Inscription Discovered in Afghanistan. Text, Translation and Notes*, Rome 1964; HUYSE, *Die Begegnung* cit., pp. 115-16; ID., *Die Rolle des Griechischen im «hellenistischer» Iran*, in FUNK (a cura di), *Hellenismus* cit., pp. 57-76.

[162] WOLSKI, *L'empire* cit., pp. 98-99; cfr. R. SCHMITT, *Parthische Sprach- und Namenüberlieferung aus arsakidischer Zeit*, in J. WIESERHÖFER (a cura di), *Das Partherreich und seine Zeugnisse – The Arsacid Empire: Sources and Documentation*, Atti del colloquio internazionale (Eutin, 27- 30 giugno 1996), Stuttgart 1998, pp. 166-68.

[163] Cfr. A. BADER, *Parthian ostraka from Nisa. Some historical data*, in *La Persia e l'Asia Centra-*

testa l'uso maturo dell'arameografia per fissare la lingua nazionale, *pahlawā[nī]g izwān*[164], dato che probabilmente indica il desiderio di affermare un'identità nazionale e una certa insofferenza per l'uso del greco. Il partico (arameografato) è però attestato già nell'iscrizione di Xung-i Naurūzī, ove si celebra il trionfo di Mitridate I (mtrdt MLKYN MLK(sic) [*Mihrdāt xšāhān xšāh*] «Mitridate Re dei Re») verso il 140 a. C.[165] L'abbandono del greco nei conii deve invece risalire alla metà del I secolo d. C.[166] Gli esiti della presenza greca sulle diverse civiltà iraniche sono comunque visibili anche in altre aree del mondo iranico e in contesti differenti; ricorderemo in proposito che nella Battriana[167] fu adottata, in una prima fase, la lingua greca da parte dei Kuṣānā (la tribú o famiglia predominante presso gli invasori Yüeh-chih o Tocaroi) giunti poco dopo la metà del II secolo a. C.; in un secondo momento, a partire dal regno di Vima Kadphises, l'alfabeto greco verrà invece adattato per la fissazione della lingua locale (ma in verità anche per altre parlate che si sono avvicendate nell'area)[168]. Merita inoltre di essere sottolineata l'importanza delle *poleis* ellenistiche in Asia centrale, come, per citare un esempio di eccezionale importanza, quella di Ai Khānum[169], nell'Afghanistan settentrionale, che fu abbandonata verso la fine del II secolo a. C. Ma l'idea di un vero sinecismo che portasse alla fusione della civiltà persiana e di quella greco-macedone[170] è ancora presente, e in cer-

le cit., pp. 251-76; M.-L. CHAUMONT, *Les ostraca de Nisa. Nouvelle contribution à l'histoire des Arsacides*, in «Journal Asiatique», 1968, pp. 11-35.

[164] Ovvero «lingua pahlavi»; tale espressione per indicare un testo medio iranico nord-occidentale (ovvero partico) è attestata in un manoscritto medio persiano manicheo di Turfan (cfr. A. GHILAIN, *Essai sur la langue parthe*, Louvain 1939, p. 36). Si noti che in realtà si dovrebbe indicare il partico come *pahlavī*, mentre il medio persiano sarebbe piú correttamento il *pārsī*. L'uso invalso riflette invece una tradizione persiana, secondo la quale *pahlavī* era divenuto sinonimo di arcaico, vetusto, e quindi esteso soprattutto ai testi zoroastriani e non piú alla lingua dei Parti.

[165] Cfr. L. VANDEN BERGHE, *Le relief de Hung-i Naurūzī*, in «Iranica Antiqua», III (1963), pp. 154-68.

[166] SELLWOOD, *Parthian Coins* cit., p. 295; WOLSKI, *L'empire* cit., pp. 109-10; SCHMITT, *Parthische Sprach- und Namenüberlieferung* cit., p. 168.

[167] Notevole fu quindi l'impatto lasciato dalla civiltà greca nell'uso della lingua e del sistema di scrittura, cosí come è documentato dal ricco numero di testimonianze epigrafiche rinvenuto nella regione e in generale nelle aree vicine; cfr. HUYSE, *Die Begegnung* cit., pp. 113-15.

[168] Cfr. N. SIMS-WILLIAMS, *Bactrian*, in *Compendium Linguarum Iranicarum*, Wiesbaden 1989, pp. 230-35.

[169] P. BERNARD, *Problèmes d'histoire coloniale grecque à travers l'urbanisme d'une cité hellénistique d'Asie Centrale*, in *150 Jahre Deutsches Archäologisches Institut 1829-1979*, Mainz 1981, pp. 435-59; si vedano inoltre dello stesso autore i vari rapporti di scavo pubblicati in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» negli anni 1972, 1979, 1980, e su «Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient» nel 1980; cfr. FRYE, *The History* cit., p. 188; cfr. D. ASHERI, *Colonizzazione e decolonizzazione*, in *I Greci*, I, Torino 1996, p. 85.

[170] Non si trascurerà la presenza greca in Sogdiana e Afghanistan, su cui si rimanda ai contributi di P. BERNARD, *Maracanda-Afrasiab colonie grecque*, e di F. GRENET, *Crise et sortie de crise en Bac-*

to qual modo testimoniata, nel regno della Commagene[171]. Il grande complesso monumentale fatto erigere da Antioco I (sovrano dal 69 al 38 a. C.), e soprattutto il testo (in greco)[172] di una delle sue iscrizioni, mostra a qual punto fosse possibile integrare due civiltà cosí lontane: non solo viene menzionato il trono di Ahura Mazdā (A, 41-42), ma si assiste a un processo palese di assimilazione delle divinità greche e iraniche: «Perciò, come vedi, consacrammo queste magnifiche statue di Zeus Oromasdes (= av. Ahura Mazdā) e di Apollo Mithra (= av. Miθra) Elios Ermes e di Artagnes (= av. Vərəθraγna) Heracles Ares e della mia Patria omninutrice Commagene»[173] Tale testo trova conferma diretta nella presenza di due gruppi di nove statue colossali, che, nel complesso monumentale di Nemrut Dağ, si ergevano su due terrazze a est e a ovest: Zeus Oromazde al centro, Mithra e Artagnes alla sua destra, la Commagene e Antioco I a sinistra; seguivano ai due fianchi un leone e un'aquila. Ma oltre alle svariate testimonianze dirette di una compenetrazione per nulla esteriore (come l'istituzione di un sacerdozio dedicato al culto del casato di Antioco, ove palese è la fusione di elementi greci e iranici), merita attenzione il fatto che Antioco dichiari la sua discendenza per linea paterna da Dario I, per linea materna da Alessandro Magno[174] A questo processo di compenetrazione tra cultura iranica ed ellenistica non fu estranea la tradizione mesopotamica, che, nel processo di identificazione tra divinità mazdaiche e mesopotamiche[175], favorí l'assimilazione agli dèi della Grecia.

Tra gli aspetti che, nell'ambito degli studi sulle possibili interazioni tra mondo iranico e Occidente, piú hanno suscitato negli ultimi anni

triane-Sogdiane aux IVe-Ve siècles: de l'héritage antique à l'adoption de modèles sassanides, entrambi in *La Persia e l'Asia Centrale* cit., pp. 331-65 e 367-90.

[171] J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Iran und Griechenland in der Kommagene*, Konstanz 1984; H. WALDMANN, *Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithridates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I.*, Leiden 1973; ID., *Der Kommagenische Mazdaismus*, Tübingen 1991; *A History of Zoroastrianism*, III cit.

[172] L. JALABERT e R. MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, I. *Commagène et Cyrrhestique*, Paris 1929, pp. 15-16. Si noterà che sulla terrazza occidentale compare un leone in rilievo con la luna e tre pianeti e tre brevi iscrizioni riferentisi a Giove, Mercurio e Marte; si tratta di una sorta di proto-oroscopo, il primo comunque in ambito linguistico greco, che ci sia noto. Il riferimento agli astri deve comunque essere messo in relazione con le statue monumentali di Nemrut Dağ (A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris 1899, p. 439). La configurazione astrale è datata al 7 luglio -61 da O. NEUGEBAUER e H. B. VAN HOESEN, *Greek Horoscopes*, Philadelphia 1959, pp. 14-16.

[173] «Διόπερ ὡς ὁρᾷς Διός τε Ὠρομάσδου καὶ Ἀπόλλωνος Μίθρου Ἡλίου Ἑρμοῦ καὶ Ἀρτάγνου Ἡρακλέους Ἄρεος ἐμῆς τε πατρίδος παντρόφου Κομμαγηνῆς θεοπρεπῆ ταῦτα ἀγάλματα καθιδρυσάμην».

[174] Cfr. JALABERT e MOUTERDE, *Inscriptions* cit., pp. 26-39.

[175] Cfr. GNOLI, *Politica religiosa ... presso gli Achemenidi* cit., p. 38.

una revisione critica, troviamo senza dubbio lo studio delle possibili connessioni tra zoroastrismo (o, forse, una variante mazdaica a questo imparentata) e i Misteri di Mithra, praticati in tutto l'impero romano, territori greci e dell'Asia Minore compresi. Se Cumont[176] ha insistito su questa linea, bisogna notare la riproposizione di una vecchia tesi, già proposta da Stark[177], secondo il quale il mithraismo non sarebbe stato altro che una sorta di culto astrologico, in cui la tauroctonia si lascerebbe interpretare alla luce di puntuali nozioni astrologiche. Questo approccio è stato sviluppato da un ampio gruppo di studiosi, le cui teorie sono però ben lungi dal trovare una vera e propria armonizzazione; restano inoltre numerose perplessità in merito alla soluzione proposta da Ulansey, per il quale il centro della sapienza iniziatica dei Misteri avrebbe ruotato intorno alla dottrina della precessione degli equinozi[178].

4. *La «révanche» sasanide.*

Nella prima metà del III secolo d. C. il mondo iranico e vicino orientale assiste alla formazione di un nuovo impero; proveniente dal Pārs, la dinastia dei Sasanidi (dal nome del sovrano e dio eponimo Sāsān), legata al sacerdozio ereditario del tempio di Anāhīd a Staxr, approfitta dei conflitti insorti tra Artabano, l'ultimo sovrano partico, e il fratello (Vologese VI, 207/208-221/222 o 227/228 d. C.); cosí il principe Adaxšīr (224-239/240, morto nel 241/242 d. C.), figlio di Pābag poté ribellarsi apertamente con il sostegno della nobiltà semifeudale[179] persiana e del clero mazdeo locale[180]; la coalizione guidata da Ardaxšīr riuscí da prin-

[176] F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, 2 voll., Bruxelles 1896-99; ID., *The Mysteries of Mithra*, New York 1956.

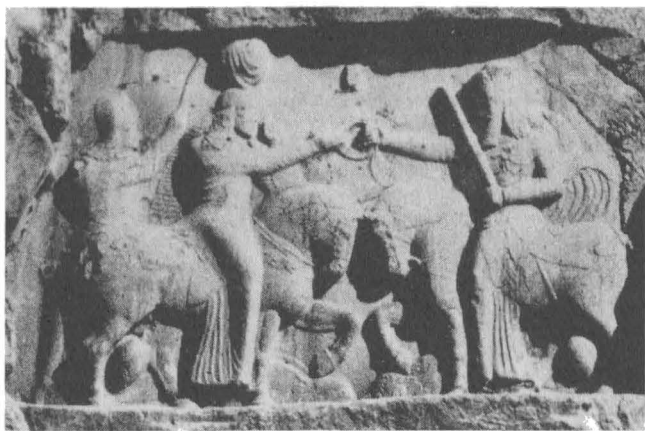
[177] K. B. STARK, *Die Mithrassteine von Dormagen*, in «Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreuden im Rheinlande», XLVI (1869), pp. 1-25.

[178] R. L. GORDON, *Franz Cumont and the doctrines of Mithraism* e *Reflections on the bull-slaying scene*, in J. HINNELLS (a cura di), *Mithraic Studies*, Manchester 1975, I, pp. 215-48; II, pp. 290-313; S. INSLER, *A new interpretation of the bull-slaying motif*, in M. B. DE BOER e T. A. EDRIDGE (a cura di), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Leiden 1978, pp. 519-38; A. BAUSANI, *Note sulla preistoria astronomica del mito di Mithra*, in U. BIANCHI (a cura di), *Mysteria Mithrae*, Leiden 1979, pp. 503-15; M. SPEIDEL, *Mithras-Orion*, Leiden 1980; R. BECK, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras*, Leiden 1988. La suggestiva tesi di D. ULANSEY, *The Origin of the Mithraic Mysteries*, New York - Oxford 1989, è stata criticata da J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Origine astronomique des Mystères de Mithra*, in «Le Ciel, Bulletin de la Société Astronomique de Liège», LII (1990), pp. 197-208, e da E. WILL, *Mithra et les astres*, in «Syria», LXVII/2 (1990), pp. 427-33.

[179] Sul «feudalesimo» iranico cfr. G. WIDENGREN, *Recherchers sur le féodalisme iranien*, in «Orientalia Suecana», V (1956) [1957], pp. 79-182; ID., *Der Feudalismus im alten Iran*, Köln-Opladen 1969.

[180] G. WIDENGREN, *The establishment of the Sasanian dinasty in the light of new evidence*, in *La Persia nel Medioevo* cit., pp. 711-82.

cipio a conquistare il Xūzistān, l'Elimaide e la regione di Kermān, quindi ad affrontare direttamente Artabano, che cadde nella battaglia di Hormizdagān (probabilmente nel 224 d. C.). La rapidità con cui l'impero dei Parti venne disarticolandosi trova una probabile spiegazione in una lunga serie di debolezze intestine, prima fra tutte l'eccessivo pote-

Figure 4-5.
Scene d'investitura di Ardaxšīr I nei rilievi di Naqš-i Rustam.

re assunto dalle dinastie feudali, alle quali si era legata in modo diretto la piccola nobiltà. Per quanto il regno partico già avesse dato i segni di un progressivo risveglio di tendenze nazionalistiche[181], la nuova dinastia sasanide mise in forte discredito gli Arsacidi con un'abile propaganda politica e religiosa, accusandoli soprattutto di essersi corrotti dinanzi al mondo ellenico. Ardaxšīr fu riconosciuto non solo da diversi satrapi, ma addirittura dalle casate partiche dei Kārēn e dei Sūrēn[182], come legittimo sovrano e quindi il nuovo «Re dei Re» (figg. 4-5); a tale atto seguí la repressione delle sacche di resistenza filoarsacide e la sottomissione di alcuni regni orientali (Kuṣāṇa, Turān). Inevitabile in tale contesto risulta il confronto con l'impero romano[183] e con il sopravvissuto ramo partico ancora sul trono d'Armenia. Alla morte di Severo Alessandro (235 d. C.), Ardaxšīr riuscí a conquistare numerose piazzeforti sul *limes* occidentale (Carre, Nisibi, Hatra), mentre, con ogni probabilità nel 240, egli offrí la coreggenza al principe Šābuhr (239/240 o 241/242-270/272 d. C.); questo giovane sovrano seppe dare uno straordinario impulso alla politica espansionistica iniziata dal padre, che fu coronata non solo dalla sottomissione del regno dei Kuṣāṇa e di gran parte dell'Iran orientale, ma anche da numerose imprese sul *limes* occidentale, esaltate nella grande iscrizione trilingue (ŠKZ, in medio persiano, partico e greco) incisa sulla Ka'ba-ye Zardošt[184]; questo lungo testo ripercorre la campa-

[181] Cfr. WOLSKI, *L'empire* cit., pp. 97-121; E. DĄBROWA, *Le programme de la politique en Occident des derniers Arsacides. Essai de reconstitution*, in «Iranica Antiqua», 1984, pp. 149-65.

[182] Si veda G. GNOLI, *Il pericolo persiano: Ardashir e Shapur I*, in *Storia della società italiana*, I/3. *La crisi del principato e la società imperiale*, Milano 1996, p. 411.

[183] Cfr. W. ENSSLIN, *Zu den Kriegen des Sassaniden Schapur I.*, in «Sitzungsberichte der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl.», V (1947) [1949]; M. H. DODGEON e S. N. C. LIEU, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars, AD 226-363. A Documentary History*, London - New York 1991; W. FELIX, *Antike literarische Quellen zur Außenpolitik des Sāsānidenstaates*, I. *(224-309)*, Wien 1985; S. MAZZARINO, *La tradizione sulle guerre tra Shapur I e l'Impero Romano: «prospettiva» e «deformazione storica»*, in «Acta Antiquae Academiae Hungaricae», XIX (1971), pp. 59-82; E. KETTENHOFEN, *Die römisch-persischen Kriege des 3. Jahrhunderts n. Chr. nach der Inschrift Shahpuhrs an der Ka'be-ye Zartosht (SKZ)*, Wiesbaden 1982; cfr. anche J. GAGÉ, *La montée des Sassanides et l'heure de Palmyre*, Paris 1964.

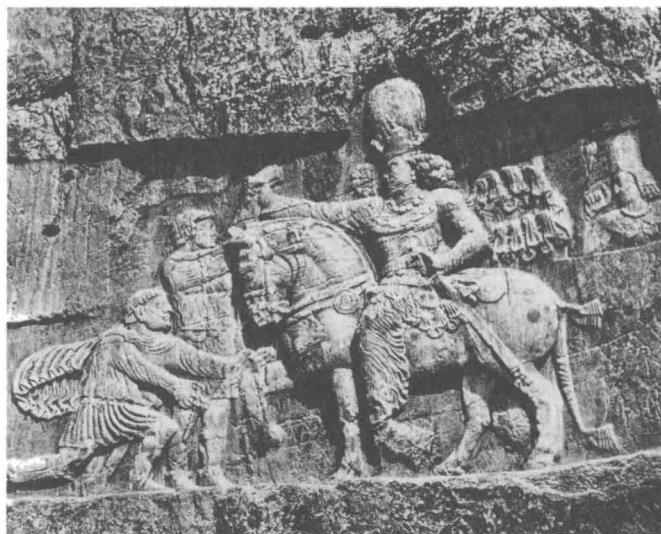
[184] E. HONIGMANN e A. MARIQ, *Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis*, Bruxelles 1953; A. MARIQ, *Res Gestae Divi Saporis*, in «Syria», XXXV (1958), pp. 295-360; W. B. HENNING, *The great inscription of Šāpūr I*, in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», IX (1939), pp. 823-49; G. PUGLIESE-CARRATELLI, *Res Gestae Divi Saporis* e *Ancora sulle Res Gestae Divi Saporis*, in «La Parola del Passato», V (1947), pp. 209-39 e 355-62; M. G. BERTINELLI-ANGELI, *In margine alle Res Gestae Divi Saporis*, ivi, XXVII (1972), pp. 42-65. È fresca di stampa una nuova edizione della versione trilingue a cura di PH. HUYSE, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Ka'aba-i Zardušt (ŠKZ)*, in *Corpus Inscriptionum Iranicarum*, III/1.1-2, London 1999. Cfr. inoltre M. MANCINI, *Bilingui greco-iraniche in epoca sasanide Il testo di Šāhpuhr alla Ka'ba-yi Zardušt*, in G. R. CARDONA e R. LAZZERONI (a cura di), *Bilinguismo e biculturalismo nel mondo antico*, Atti del colloquio interdisciplinare (Pisa, 28-29 settembre 1987), Pisa 1988, pp. 75-99.

gna contro Gordiano III[185], la sconfitta di Filippo l'Arabo a Barbalisso (253 d. C.) e quella successiva di Edessa (260 d. C.), dove l'imperatore Valeriano fu fatto prigioniero con tutto il suo seguito (fig. 6). Il fatto che un gran numero di funzionari romani, oltre che di genieri e ingegneri militari, fosse catturato dai Persiani produrrà curiosamente un certo impatto sulle tecniche di costruzione in uso nell'Iran; inoltre, le deportazioni di massa attuate durante le vittoriose campagne dei Sasanidi comporteranno paradossalmente un ulteriore mezzo di diffusione del cristianesimo; a tal proposito è necessario rammentare quella avvenuta ad Antiochia, durante la quale lo stesso vescovo prese la via della prigionia[186] Anche in questo caso non è essenziale per l'economia del presente saggio ripercorrere nei dettagli le svariate vicende politico-militari che seguirono sui diversi fronti, a partire, ad esempio, dal ruolo importantissimo del palmireno Odenato nell'arginamento dell'espansionismo sasanide[187], quanto piuttosto notare come l'ascesa dei Sasanidi fos-

[185] Sembra utile accennare al fatto che, secondo PORFIRIO, *Vita di Plotino*, 3, Plotino avrebbe seguito l'esercito di Gordiano perché interessato alle dottrine dei Persiani e degli Indiani.

[186] CHAUMONT, *La christianisation* cit., pp. 56-99.

[187] MILLAR, *The Roman Near East* cit., pp. 159-73.

Figura 6.
La vittoria di Šābuhr I sui Romani in un rilievo di Naqš-i Rustam.

se avvertita, a quanto risulta dalle fonti classiche, come un semplice cambio di dinastia piuttosto che come un evento di significativa rilevanza politica.

Secondo la storiografia piú moderna, la presa di potere dei Sasanidi segna invero una fase completamente nuova, anche se non priva di alcuni inevitabili elementi di continuità[188], nella storia dell'Iran, che entra definitivamente nella tarda antichità. Le peculiarità della nuova compagine statale emergono palesemente dall'impostazione centralistica data all'amministrazione con una conseguente perdita di rilevanza delle *poleis* ellenistiche a favore delle città regie e dei possedimenti della corona, che vennero sensibilmente aumentati; i privilegi autonomistici delle dinastie locali furono a seconda dei casi cancellati o ridotti, a quanto risulta anche dalla soppressione di zecche locali; in ambito economico la schiavitú, per quanto documentata in tutto il periodo sasanide, perse di importanza rispetto al lavoro libero. Eccezionalmente significativa appare la propaganda e, quindi, l'ideologia politica sasanide da cui emana l'idea stessa di Ērān, terra degli *arya*, che assurge a categoria politica sotto i primi Sasanidi[189] sulla base di una tradizione nazionale «restauratrice» di una supremazia della religione zoroastriana e foriera di un'alleanza fra «trono» e «altare». Si noterà quindi che se, sotto i Parti, il titolo achemenide di «Re dei Re» viene riproposto, non si ha alcun riferimento nella titolatura regale a un «Re dei Re dell'Ērān [e dell'Anērān]»[190], giacché tale concezione è solo sasanide. Vennero poste le fondamenta per una rigida quadripartizione della società iranica (clero, aristocrazia, burocrazia e forze produttive), che raggiunse il suo pieno sviluppo nel v secolo[191]. In tale processo fu favorita la formazione di una Chiesa mazdea centralizzata, la quale andò formandosi una sua ortodossia e una gerarchia ben articolata[192]; tale processo non fu immediato né privo di contraddizioni; indubbiamente il clero acquisí un potere sempre piú saldo, che non mancò di pesare, anche con forti inge-

[188] E. YARSHATER, *Were the Sasanians heirs to the Achaemenians?*, in *La Persia nel Medioevo* cit., pp. 517-31.

[189] GNOLI, *The Idea* cit., pp. 129-64.

[190] La formula in m.p. *Šāhān šāh Ērān* (part. *xšāhān xšāh Ērān*; gr. βασιλεὺς βασιλέων 'Αριανῶν) è già attestata nelle iscrizioni di Ardašīr, mentre la designazione di *Šāhān šāh Ērān ud Anērān* (part. *xšāhān xšāh Aryān ud Anaryān*; gr. βασιλεὺς βασιλέων 'Αριανῶν καὶ 'Αναριανῶν) è presente solo dal regno di Šābuhr I (GNOLI, *The Idea* cit., pp. 129-45).

[191] Cfr. A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague 1944², pp. 98-101; A. PERIKHANJAN, *Iranian Society and Law*, in *CHI*, III/2 cit., pp. 627-80; GNOLI, *Zoroaster's Time* cit., p. 155; ID., *Il pericolo* cit., pp. 420-21.

[192] ID., *Politica religiosa e concezione della regalità sotto i Sassanidi*, in *La Persia nel Medioevo* cit., pp. 225-51.

renze[193], nella vita politica e di corte. Merita di essere notato che anche l'elaborazione di un testo religioso canonico si colloca tra il III e il VI secolo[194], quando tradizioni differenti (perlopiú orali) furono armonizzate e standardizzate sotto l'autorità del clero del Pārs, che poté redigere la versione scritta dell'*Avesta* (*Abestāg*) in tre gruppi di 7 *nask* (libri) ciascuno. In questo contesto si colloca anche l'invenzione dell'alfabeto avestico, che, pur essendo basato su quello aramaico utilizzato per il pahlavi e il salterio cristiano di Turfan[195], mostra una cura eccezionale per la rappresentazione grafemica di tutte le *nuances* ortoepiche della recitazione del testo sacro; sotto questo profilo risulta indubbia l'influenza del greco (e forse del siriaco) nell'indicazione puntuale delle differenze vocaliche (lunghezza e apertura), che appare anche sul piano paleografico nella derivazione del segno per *ə* [ɛ] (e conseguentemente di quello per *ə̄*) dal gr. ἔ ψιλόν, e di quelli per *ẏ* [C] e *v* [v] in inizio di parola, entrambi da Y[196].

La politica religiosa della dinastia sasanide non fu però sempre determinata o influenzata dal clero zoroastriano; infatti risulta evidente, soprattutto nel III secolo, una sorta di tolleranza religiosa verso le minoranze ebraiche, cristiane, ecc., e soprattutto, sotto Šābuhr, verso i manichei[197] Tale atteggiamento verrà ribaltato da Wahrām I (274-76/77 d. C.), il quale fu spinto dal clero mazdeo e dal gran sacerdote Kirdīr a far giustiziare Mānī (274 o 277 d. C.) e perseguitare i suoi seguaci; tale episodio sposterà l'asse della predicazione manichea verso est, lungo la Via della Seta in Asia centrale e in Cina. Un giudizio sull'atteggiamento di Šābuhr non può che essere complesso e articolato; indubbiamente, in una fase di consolidamento del potere, un eccesso di zelo religioso, che si sarebbe quindi contrapposto alla tradizionale politica di tolleranza attuata dai Parti, poteva risultare controproducente, come ritiene

[193] PH. GIGNOUX, *Church-State relations in the Sasanian period*, in *Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East*, Wiesbaden 1984, pp. 72-80.

[194] J. KELLENS, *Avesta*, in *EIr.*, III/1 (1988), pp. 35-44.

[195] F. C. ANDREAS e K. BARR, *Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung der Psalmen*, in «Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl.», 1933.

[196] Si vedano K. HOFFMANN e J. NARTEN, *Der sasanidische Archetypus*, Wiesbaden 1989; K. HOFFMANN, *Avestan Language. I: Avestan Script*, in *EIr.*, III/1 cit., pp. 47-51; A. PANAINO, *Philologia Avestica V The Origin of Avestan Letters ẏ and v*, in «Münchener Studien zur Sprachwissenschaft», LVII (1997), pp. 81-96.

[197] Si veda G. GNOLI, *Universalismo e nazionalismo nell'Iran del III secolo*, in L. LANCIOTTI (a cura di), *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo d. C.*, Firenze 1984, pp. 31-54; ID., *Il pericolo* cit., p. 419. Per quanto concerne la data di morte di Mānī si veda la discussione del problema in W. SUNDERMANN, *Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer III.*, in «Altorientalische Forschungen», 14/1 (1987), pp. 50-53, 76-77.

la Chaumont[198]; d'altro canto, non mi sembra improbabile il paradigma proposto da Gnoli[199], secondo il quale, sotto Šābuhr, l'Iran si sarebbe trovato in bilico tra due tendenze contrapposte, l'universalismo, favorito dalle grandi espansioni territoriali verso regioni non iraniche, e invece una chiusura nazionalistica; è comprensibile che il manicheismo[200], capace di adattarsi e di presentarsi ad ogni civiltà sotto vesti apparentemente familiari e seducenti, potesse essere veicolato come un possibile strumento di penetrazione culturale e ideologica, molto piú versatile dell'etnocentrismo zoroastriano. È interessante sottolineare come, una volta chiusasi la fase di consolidamento e di espansione dell'impero, con il prevalere del nazionalismo iranico il manicheismo fosse perseguitato senza quartiere, giacché esso non solo minava l'ortodossia religiosa zoroastriana, ma le basi stesse dell'economia feudale sasanide; infatti il manicheismo con il suo disprezzo dell'agricoltura veniva a disarticolare l'asse portante del potere economico-politico della nobiltà iranica[201].

Dopo una fase di difficoltà sul fronte occidentale e su quello orientale, fu Šābuhr II (309-79 d. C.) che riuscí sia a ripristinare l'autorità sulle province orientali sia a contrastare con nuova forza i Romani, contendendo loro la stessa Armenia. È in questo momento però che nuovi elementi intervengono a modificare gli equilibri politici preesistenti: infatti, con l'adozione del cristianesimo come religione di stato sotto Costantino, il conflitto tra Romani e Sasanidi si tinse di connotazioni religiose, che si dimostrarono di estrema importanza soprattutto in Armenia (convertitasi al cristianesimo nel 301 sotto Tiridate III)[202]. Tale mutamento di scenario, che all'antagonismo politico giustapponeva anche quello religioso, in un certo qual modo spiega la natura delle sanguinose persecuzioni subite dai Cristiani sotto Šābuhr II e in periodi successivi. Risulta comprensibile che da parte persiana l'appartenenza di un suddito al cristianesimo, ovvero alla religione del nemico, non potesse che risultare quanto meno sospetta, se non addirittura un tradimento[203] Nel frattempo il progressivo rafforzamento delle prerogative

[198] CHAUMONT, *La christianisation* cit., pp. 84-89.

[199] GNOLI, *Universalismo* cit., pp. 31-54.

[200] Si rimanda all'introduzione di Panaino alla sintesi di H.-J. POLOTSKY, *Il Manicheismo*, trad. it. Rimini 1996; in appendice (pp. 83-110) si troverà una ricca bibliografia commentata a cura di A. Piras.

[201] Cfr. CARILE, *Materiali* cit., p. 50.

[202] Si rimanda alla monografia di J. R. RUSSELL, *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge Mass. 1987; cfr. anche M.-L. CHAUMONT, *Recherches sur l'histoire d'Arménie de l'avènement des Sassanides à la conversion du royaume*, Paris 1969.

[203] CHRISTENSEN, *L'Iran* cit., pp. 258-313; G. WIDENGREN, *The Nestorian Church in Sasanian and early Post-Sasanian Iran*, in LANCIOTTI (a cura di), *Incontro* cit., pp. 1-30.

di nobiltà e clero, capaci ormai di intervenire direttamente in materia di successione, metteva in serio pericolo il potere regio; inoltre nuovi popoli nomadi si affacciavano alle frontiere orientali: il primo scontro con i Chioniti-Eftaliti ebbe luogo durante il regno di Yazdgird I (399-421 d. C.)[204], ma tale minaccia esplose sotto il regno di Pērōz (459-84 d. C.), durante il quale ai rovesci militari si aggiunse una tremenda carestia. Nell'ultimo anno di regno di Pērōz, prima che egli cadesse cercando di arrestare l'avanzata degli Unni Bianchi, la comunità cristiana d'Iran, di fatto già semindipendente per via delle sue posizioni duofisite, ispirate alla dottrina di Teodoro di Mopsuestia (e solo in seguito di Nestorio), celebrò la sua definitiva separazione dalla Chiesa cattolica durante il concilio di Gundēšābuhr; ovviamente tale scisma, che di fatto veniva a opporre ai cristiani di Roma e Bisanzio dei nuovi alleati per i Sasanidi, portò sensibili benefici alla neonata Chiesa di Persia[205] Nel frattempo, al breve regno di Walkaš o Walakš (484-88 d. C.) faceva seguito quello di Kawād I (488-96 / 499-531 d. C.); le difficoltà in cui versava l'impero sasanide erano di estrema gravità, giacché si trovava sottoposto al pagamento di un tributo a favore degli Eftaliti, nonché travagliato da lotte politiche interne. Kawād, al fine di rinsaldare il suo potere, appoggiò il programma rivoluzionario di un riformatore religioso, Mazdak, la cui dottrina presenta tratti ispirati sia allo zoroastrismo sia al manicheismo, al punto che la sua stessa definizione è oggetto di controversie[206]. Il movimento mazdakita, del quale le fonti, perlopiú ostili, enfatizzano i tratti populistici o immorali (divisione delle proprietà, comunismo delle donne, ecc.), sovvertí l'ordine interno, trovando addirittura eco nel movimento costantinopolitano del patrizio Eritrio[207], finché una reazione aristocratica non depose Kawād e portò al trono il fratello Žāmāsp (496-99 d. C.); questi venne a sua volta deposto dal legittimo sovrano. L'atteggiamento di Kawād verso il mazdakismo mutò

[204] Cfr. F. ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen*, 5 voll., Berlin 1969-75; R. GÖBL, *Dokumente zur Geschichte der iranischen Hunnen in Baktrien und Indien*, 4 voll., Wiesbaden 1967; BIVAR, *The political history* cit., pp. 211-17.

[205] K. SCHIPPMANN, *Grundzüge der Geschichte des sasanidisches Reiches*, Darmstadt 1990, p. 45; CHAUMONT, *La christianisation* cit., p. VII.

[206] Cfr. A. CHRISTENSEN, *Le règne du Roi Kawādh I et le communisme mazdakite*, Copenhague 1925; O. KLÍMA, *Mazdak*, Praha 1957; ID., *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*, Prag 1977; E. YARSHATER, *Mazdakism*, in *CHI*, III/2 cit., pp. 991-1024; W. SUNDERMANN, *Mazdak und die mazdakitischen Volksaufstände*, in «Altertum», XXIII (1977), pp. 245-49; ID., *Neue Erkentnisse über die mazdakitische Soziallehre*, ivi, XXXIV (1988), pp. 183-88; M. SHAKI, *The social doctrine of Mazdak in the light of Middle Persian evidence*, in «Archiv Orientální», XLVI (1978), pp. 289-306; ID., *The cosmological teachings of Mazdak*, in *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, Leiden 1985, pp. 527-43.

[207] CARILE, *Materiali* cit., p. 49.

Figura 7. Particolare di grande coppa d'argento dorato (VI secolo d. C.).

Figura 8. Wahrām V a caccia di leoni. Piatto d'argento parzialmente dorato (IX secolo d. C.).

però radicalmente, anche su impulso del figlio, il celebre Xusraw Anōšagruwān (531-79 d. C.), che fece in modo di sterminare i mazdakiti.

Con il regno di Xusraw I la monarchia sasanide conobbe un momento di straordinaria rivitalizzazione, che si estrinsecò sul piano politico-amministrativo in una restaurazione dell'ordine interno e in una profonda opera di riforma fiscale e amministrativa dell'impero[208], improntata a un maggiore spirito di equità, per cui le tassazioni vennero imposte sulla base della fertilità del terreno; su quello dell'organizzazione militare si ebbe la nomina di quattro comandanti in capo dell'armata, la creazione di una leva obbligatoria, la dislocazione di truppe ausiliarie sulle marche di confine e la costruzione di nuove fortificazioni[209]. È nel 540 che Xusraw invase la Siria e prese Antiochia, ma senza modificare l'equilibrio di potere con i Romani, mentre nel 557 si alleò ai Turchi occidentali contro gli Eftaliti, che vennero finalmente annientati nel 560. Nel 570 anche lo Yemen, come si è già accennato, divenne uno stato vassallo. Questa rinascita dell'impero suscitò nei Romani notevoli preoccupazioni, ma i tentativi di Giustino II volti alla formazione di una coalizione antisasanide non portarono i risultati sperati. Parrà certamente opportuno rammentare che, nel 529, alla chiusura della Scuola di Atene ordinata da Giustiniano, un gruppo di sette filosofi, secondo Agazia, prese la via dell'Oriente per recarsi a Ctesifonte[210]; Damascio di Siria, Simplicio di Cilicia, Eulamio di Frigia, Prisciano di Lidia, i fenici Hermia e Diogene e Isidoro di Gaza furono accolti da Xusraw, ma dopo un breve soggiorno preferirono congedarsi da una civiltà che trovavano «barbara». In ogni caso sia il viaggio in Iran che il libero ritorno concesso dal sovrano a questi filosofi sembrano testimoniare, al di là di ogni atteggiamento apologetico, l'esistenza di un clima di relativa tolleran-

[208] M. GRIGNASCHI, *La riforma tributaria di Ḫosrō I e il feudalesimo sassanide*, in *La Persia nel Medioevo* cit., pp. 87-147.

[209] Cfr. CHRISTENSEN, *L'Iran* cit., pp. 363-440; FRYE, *The History* cit., pp. 325-34.

[210] AGATHIAE MYRINAEI, *Historiarum libri quinque*, a cura di R. Keidell, Berolini 1967, capp. 30-31, pp. 79-82. Si noterà che il IV libro del *Dēnkard* (429.11 sgg.) menziona la categoria dei «filosofi», *fīlāsōfā*; nel III libro (152.1-17, 250.2-4) si fa riferimento ai sofisti (*sōfistā/sūfistā*), menzionati anche nello *Škand-gumānīg wizār*, 6, 35, 45 (*sußastāiią* in pāzand, ovvero in pahlavi trascritto in caratteri avestici) in un'accezione negativa, ossia come coloro che negano la veridicità dei sensi (cfr. J. DE MENASCE, *Une apologétique mazdéenne du IXe siècle Škand-Gumānīk Vičār La solution décisive des doutes*, Fribourg 1945, pp. 76-83). W. SUNDERMANN, *Soziale Typenbegriffe altgriechischen Ursprungs in der altiranischen Überlieferung*, in *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland*, Berlin 1982, pp. 14-38, ha discusso l'origine del termine *sōfistā/sūfistā* in pahlavi, mostrando che esso dipende dal siriaco *swpysṭ'* (*sōfisṭā* < gr. σοφιστής), o, nel caso della forma pāzand, addirittura dall'arabo *sūfisṭā'ī*. Sembrerebbe che la parola per «sofista» fosse entrata in pahlavi alla fine dell'epoca sasanide o immediatamente dopo attraverso la mediazione siriaca e verisimilmente cristiana. La stessa accezione accolta nello *Škand-gumānīg wizār*, che ne fa degli scettici, dipende dalla tradizione siriaca e araba degli scritti antisofistici di Aristotele.

za[211]. È in questo contesto, non solo conflittuale ma anche di interscambio culturale e di curiosità reciproca, che comunque furono tradotte diverse opere greche in siriaco e in pahlavi; secondo gli *Anecdota Syriaca*, ad esempio, Paolo Persa, forse il metropolita di Nisibi, avrebbe composto una sintesi della dialettica e della logica di Aristotele per Xusraw I[212], ma non sappiamo se la versione siriaca fosse ritradotta anche in medio persiano. Secondo Agazia[213], peraltro, Xusraw avrebbe studiato la filosofia greca e soprattutto Platone e Aristotele. Comunque sia, è certo che diversi testi di matrice cristiana, tra i quali i codici di diritto canonico della Chiesa di Persia, furono tradotti dal siriaco in pahlavi[214]. La scuola medica di Gundēšābuhr[215], destinata a sopravvivere allo stesso impero sasanide, avrà un notevole peso sulla diffusione di tradizioni mediche greche nell'area iranica, che la seppe apprezzare, come in epoche piú antiche; in proposito Procopio[216] precisava che il medico Stefano di Edessa avrebbe guarito il futuro re Kawād I. Non si può però trascurare il fatto che l'Iran, cosí aperto verso il mondo greco e indiano, accogliesse, nell'ambito della stessa scuola di Gundēšābuhr, dottrine mediche provenienti anche dal subcontinente, fondendole con quelle occidentali; non mancano testimonianze positive al riguardo, come le traduzioni di Sargīs di Rīš-'ainā (morto nel 536) sia dal sanscrito sia dal greco[217]. Riguardo alle tradizioni ippocratiche e galeniche troviamo ampia docu-

[211] CHRISTENSEN, *L'Iran* cit., pp. 415-29; cfr. B. MELASECCHI, *Il Lógos esiliato. Gli ultimi accademici alla corte di Cosroe*, in L. LANCIOTTI e B. MELASECCHI (a cura di), *Scienze tradizionali in Asia. Principi ed applicazioni*, Atti del convegno (Perugia, 26-28 ottobre 1995), Perugia 1996, pp. 11-43.

[212] LABOURT, *Le christianisme* cit., p. 166; A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 120-21; CHRISTENSEN, *L'Iran* cit., p. 427 e nota 4; H. W. BAILEY, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1971, p. 80; ZAEHNER, *Zurvan* cit., p. 28.

[213] AGAZIA, 2.28.

[214] Delle traduzioni di Iesuboxt, metropolita di Persia (775-79 d. C.) e di Simeone resta solo una retroversione siriaca dal persiano, edita da E. SACHAU, *Syrische Rechtsbücher*, Berlin 1914; BAILEY, *Zoroastrian Problems* cit., p. 81. Sulle traduzioni di Elîsa' bar Qûzbâyê per Kawād I, cfr. BAUMSTARCK, *Geschichte* cit., p. 114.

[215] CHRISTENSEN, *L'Iran* cit., pp. 413 sgg., 422-23; H. H. SCHÖFFLER, *Die Akademie von Gondischapur Aristoteles auf dem Wege in den Orient*, Stuttgart 1980.

[216] PROCOPIUS CAESARIENSIS, *Opera omnia*, a cura di J. Haury, I. *De bellis libri I-IV*, Lipsiae 1962, *De bello persico*, 2.26, p. 273.

[217] BAILEY, *Zoroastrian Problems* cit., p. 81, nota 3; SCHÖFFLER, *Die Akademie* cit., pp. 71-73; P. SOHN, *Die Medizin des Zādsparam, Anatomie, Physiologie und Psychologie in den Wizīdagīhā ī Zādsparam, einer zoroastrisch-mittelpersisch Anthologie aus dem frühislamischen Iran des neunten Jahrhunderts*, Wiesbaden 1996, p. 36. Si ricorderà in proposito la figura «semileggendaria» del medico Burzōy, che avrebbe tradotto dal sanscrito in pahlavi una raccolta di favole, tra le quali il *Pañcatantra*; da questa traduzione pahlavi (**Kalīlag ud Damnag*) sarebbero derivate non solo una versione siriaca (*Qalīlag w Damnag*) e greca (*Στεφανίτης καὶ Ἰχνηλάτης*), ma anche il celeberrimo *Kalīlag wa Dimnah* arabo, che svolse un ruolo eccezionalmente importante anche nella favolistica europea. Per una sintesi recente del problema, con bibliografia, si rimanda alle trattazioni di F. DE BLOIS, *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalīlah wa Dimnah*, London 1990, e di A. PA-

mentazione non solo nella letteratura siriaca, ma anche in quella pahlavi, come, ad esempio, nel III libro del *Dēnkard*, par. 157[218] e nelle *Wizīdagīhā ī Zādsprām* «Le Selezioni di Z.». In quest'ultima opera, ai capitoli 29 e 30[219], è inserita una breve sezione «Sulla costituzione dell'uomo» (*abar passāzišn ī mardōmān*), che sembra rievocare il trattato ippocratico *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου* «Sulla natura dell'uomo»; sebbene nel testo venga esposta la complessa antropologia zoroastriana, per la quale l'essere umano si compone di un corpo (*tan*) e di diverse anime, tale visione tradizionale è sottoposta a una serie di interpretazioni che tradiscono l'uso di categorie platoniche e aristoteliche; infatti, l'uomo è formato da tre parti (ciascuna di esse è a sua volta tripartita): *tanīg* «corporea», *gyānīg* «spirituale animale»[220], *ruwānīg* «spirituale immortale»[221], a cui si aggiunge la *dānišnīg* «intellettuale». In particolare noteremo che la parte corporea si ripartisce in *tan ī girdīg* «corporale (a sua volta divisa in 7 strati di cui il midollo è il piú profondo) solida», *abīg* «liquida» e *wādīg* «gassosa»; inoltre la parte acquea si compone di quattro «umori»: sangue (*xōn*), flegma (*blegm*)[222], bile rossa (*wiš ī suxr*) e bile nera (*wiš ī syā*), concezione presente infatti nel summenzionato trat-

NAINO, *La novella degli scacchi e della tavola reale. Testo pahlavi, traduzione e commento del Wizārišn ī čatrang ud nihišn ī nēw-ardaxšīr*, Milano 1999, pp. 54-55, 83-91, 105-23.

[218] Cfr. J. DE MENASCE, *Le troisième livre du Dēnkart*, Paris 1973, pp. 158-59 (BAILEY, *Zoroastrian Problems* cit., pp. 196-204); in questo capitolo si distingue tra medicina del corpo e dell'anima, ma l'interdipendenza delle due è pienamente riconosciuta. Le specie di medicina corporale sarebbero 6: guarigione per mezzo delle giustizia, del fuoco, delle piante, del coltello, della puntura e quindi del *mąnθra* (in quest'ultimo caso si rammenti il già citato riferimento a *Vd.* 7.44 [e con Pindaro]). La dottrina è certamente zoroastriana, ma riflette alcuni influssi ippocratici. Cfr. L. CH. CASARTELLI, *Un traité pehlevi sur la médecine*, in «Le Muséon», V (1886), pp. 300-3; ID., *Traité de la médecine*, ivi, pp. 531-58; CHRISTENSEN, *L'Iran* cit., p. 420.

[219] PH. GIGNOUX e A. TAFAZZOLI, *Anthologie de Zādspram. Edition critique du texte pehlevi traduit et commenté*, Paris 1993, pp. 94-111; cfr. SOHN, *Die Medizin* cit.

[220] Suddivisa in *gyān* «spirito», *bōy* «coscienza» e *frawahr* «anima protettrice e immortale»; lo spirito, *gyān*, è caldo, luminoso e della stessa sostanza del fuoco; insieme allo sperma (*tōhm*), la cui fonte è il fuoco, esso penetra nel corpo al principio della sua costituzione. Questa dottrina, secondo BAILEY, *Zoroastrian Problems* cit., p. 106, sembrerebbe derivare dalla concezione aristotelica, secondo cui il πνεῦμα entra nel corpo ancora in embrione con lo sperma.

[221] Suddivisa in *ruwān andar tan* «anima nel corpo», *ruwān bērōn ī tan* «anima fuori dal corpo» e *ruwān ī pad mēnōgān axwān* «anima nel mondo invisibile». Tale distinzione è messa da PH. GIGNOUX, *Un témoin du syncrétisme mazdéen tardif: le traité pehlevi des «Sélections de Zādsparam»*, in *Transition Periods in Iranian History* cit., p. 69, in relazione con quella attestata in PLATONE, *Timeo*, 89a. Gli animali avrebbero *gyān* e *ruwān* simili. Secondo il *Dēnkard* (417.14), la costituzione degli animali proviene dall'unione di fuoco e acqua, dottrina che BAILEY, *Zoroastrian Problems* cit., pp. 111-12, connette con la parallela derivazione delle omeomerie (ὁμοιομερῆ) dai 4 elementi; inoltre *ruwān* corrisponderebbe alla ψυχή degli ἔμψυχα. SOHN, *Die Medizin* cit., p. 35, puntualizza diverse corrispondenze con la terminologia galenica.

[222] Il termine pahlavi rifletterebbe quindi un grecismo, se si accetta la lettura di M. SHAKI, *A few philosophical and cosmological chapters of the Dēnkart*, in «Archiv Orientální», XLI (1973), p. 138, nota 28. Cfr. ancora *Dēnkard*, III, cap. 263 (DE MENASCE, *Le troisième livre* cit., p. 267).

tato ippocratico, cap. 4. Allo stesso modo i corpi si compongono di quattro «elementi» (*zāhagān* o *āmēzišn*): «fuoco» (*ātaxš*), «acqua» (*āb*), «terra» (*zamīg*) e «aria» (*wād*)[223]; siamo di fronte alla rielaborazione iranica delle quattro «radici» (ῥιζώματα) di Empedocle e degli «elementi» (στοιχεῖα) di Platone e Aristotele[224] Un forte impianto aristotelico risulta permeare la «fisica» dei testi zoroastriani, che ad esempio si ispira alla dialettica tra caldo, umido, freddo e secco. Zaehner[225] ha inoltre fatto notare come il «divenire» nella teologia zoroastriana sia stato messo in reazione esclusivamente con il caldo e l'umido. Ad Ahreman, il maligno, vengono invece attribuiti il freddo e il secco. Ben noti[226] risultano inoltre concetti quali quelli di «forma» (*dēsag*/εἶδος), «mescolamento» (*āmēzišn*/μίξις), «generazione» (*bawišn-rawišnīh*/γένεσις), «essere» (*bawišn-āstišnīh*/οὐσία), oppure di «trasformazione» (*jadag-wihīrīh*/μετασχημάτισμος)[227] e di «crescita» (*gawāgīh*/αὔξεσις)[228]. Bailey[229] suppone che la stessa idea di «sostanza primigenia», πρώτη ὕλη (ovvero la materia senza forma), fosse nota e venisse espressa con il pahl. *gōhr* e che, ad esempio nel *Dēnkard*, le categorie di «divenire» (*bawišn*) e di «distruzione» (*wināhišn*) siano utilizzate in contesti ispirati al *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, opera che ci risulta essere stata tradotta sicuramente in siriaco da Ḥunayn ibn Išāq (808-77 d. C.)[230] insieme a molte altre nell'ambito della scuola medica di Gundēšābuhr. Sul piano teologico la tradizione aristotelica sembrerebbe chiamata in causa nella questione stessa della sorte finale di Ahreman; infatti, secondo le speculazioni piú raffinate, la sua sostanza non potrà essere distrutta, ma verrà messa in uno stato di assoluta impotenza, come disarticolato in atomi inattivi, in una sorta di sospensione dalla quale non tornerà piú in atto[231] Certamente

[223] GIGNOUX, *Un témoin* cit., insiste sugli elementi platonici (piú che aristotelici) di queste dottrine. La comparazione tra Gayōmart (l'uomo primigenio della cosmologia avestica, perfetto e sferico, da cui deriva la prima coppia umana gemellare) e l'essere primordiale celebrato da Aristofane nel *Simposio* platonico, talvolta sollevata negli studi, resta puramente esteriore; l'insistenza sulla sfericità riflette verisimilmente l'idea del parallelismo tra un macrocosmo e un microcosmo perfetti (DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion* cit., pp. 209-10).

[224] H. G. LIDDEL e R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon With a Supplement*, Oxford 1968, p. 1647b.

[225] ZAEHNER, *Zoroastro* cit. p. 238.

[226] Cfr. BAILEY, *Zoroastrian Problems* cit., p. 88.

[227] *Ibid.*, pp. 82-83.

[228] *Ibid.*, p. 83.

[229] *Ibid.*

[230] Su questo importantissimo intellettuale si veda SCHÖFFLER, *Die Akademie* cit., pp. 92-104.

[231] R. C. ZAEHNER, *The Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs*, London 1956, pp. 143-44, 149-50 [trad. it. *Il Libro del Consiglio di Zarathushtra e altri testi. Compendio delle teorie zoroastriane*, Roma 1976, pp. 104, 108].

aristotelica, e ispirata all'*Etica nicomachea*, risulta poi l'enfasi data nel sistema etico mazdeo al «giusto mezzo» (μεσότης), che viene contrapposto a due forme di vizio, quello per eccesso e quello per difetto. Il giusto mezzo (*paymān*), secondo il *Dēnkard*, è l'essenza stessa della religione[232].

Ritornando alla situazione politica, si noterà che i conflitti interni, solo momentaneamente sopiti sotto il regno di Xusraw, riesplosero con il regno di Hormizd IV (579-90 d. C.); questi infatti fu deposto dal generale di origine arsacide Wahrām Čobin, che sul principio pose sul trono il figlio di Hormizd, Xusraw II (590-628 d. C.), poi si ribellò apertamente giungendo a proclamarsi re. È in questo frangente che Xusraw trovò rifugio a Bisanzio, ove ottenne il sostegno armato dell'imperatore Maurizio[233]; il successo diplomatico bizantino si risolse però in un grave *casus belli*, quando, ristabilito il potere, Xusraw approfittò dell'assassinio di Maurizio, voluto da Foca, per fondare la legittimità di un attacco durissimo contro Bisanzio, che lo portò in una prima fase delle operazioni alla conquista dell'Armenia e all'invasione della Siria e di Gerusalemme. Lo stesso Egitto cadde nel 616 e le armate sasanidi avanzarono sino in Etiopia, mentre, sulla frontiera orientale, furono inflitti nuovi rovesci agli Eftaliti. In questo momento, mentre i generali di Xusraw, dopo aver espugnato Ancira, avanzavano in profondità, l'impero sasanide sembrava ritornato alle dimensioni di quello achemenide. Le sorti del conflitto furono ribaltate dall'imperatore Eraclio, che, ribellatosi a Foca (610 d. C.), ebbe il coraggio di rilanciare l'offensiva direttamente in Asia Minore, Armenia e Azerbaigian, invadendo la valle del Tigri e assediando Ctesifonte[234]. Tale coraggiosa reazione mise in serie difficoltà Xusraw II, il quale, per aver rifiutato la pace con l'imperatore bizantino, fu assassinato dal figlio Šīroy (628 d. C.); il nuovo sovrano, preso il nome di Kawād II, concluse la pace con Eraclio. Il tramonto della dinastia sasanide appare contrassegnato da un periodo di anarchia militare, in cui si alternarono al trono numerosi sovrani fantoccio ostaggi delle fazioni e dei capi militari; a testimoniare la crisi intima della regalità sasanide[235] basterà citare la salita al trono anche di due delle

[232] *Ibid.*, pp. 83, 91; ID., *Zurvan* cit., pp. 251-53.

[233] P. GOUBERT, *Les rapports du Khosrau II roi des rois sassanide avec l'empereur Maurice*, in «Byzantion», XIX (1949), pp. 79-98; cfr. anche M. J. HIGGINS, *The Persian War of the Emperor Maurice (582-602)*, Washington 1939.

[234] Cfr. OSTROGORSKY, *Storia* cit., pp. 85-96; A. PAGLIARO, *La civiltà sāsānidica e i suoi riflessi in Occidente*, in *La Persia nel Medioevo* cit., pp. 19-35; A. PERTUSI, *La Persia nelle fonti bizantine del secolo VII*, in *La Persia nel Medioevo* cit., pp. 605-28; CARILE, *Materiali* cit., pp. 53-55.

[235] G. WIDENGREN, *The Sacral Kingship of Iran*, in *La regalità sacra – The Sacral Kingship*, Leiden 1959, pp. 242-57; GNOLI, *The Idea* cit., pp. 164-74.

figlie di Xusraw II[236], nonché il tentativo di conquistare la corona messo in atto da alcuni capi militari, seppur privi dei requisiti previsti dalla concezione sacrale della regalità nella tradizione iranica. L'ultimo sovrano sasanide, Yazdgird III (633-51 d. C.), fu di fatto costretto a salire al trono; il suo potere, reso pressoché nominale dall'aristocrazia militare, nulla poté contro le tribú arabe coalizzate dalla nuova fede nell'Islām. Alla sconfitta e morte del generale sasanide Rustam ad al-Qādisyyah presso Ḥīra (636 d. C.), fece seguito la resa di Ctesifonte. L'esercito sasanide fu definitivamente sconfitto[237] a Nihāvand, a sud di Hamadān (642 d. C.). Cercando una via di scampo nelle roccaforti dell'Iran orientale il «Re dei Re» conobbe una sorte paragonabile a quella dell'ultimo sovrano achemenide, Dario III Codomanno; Yazdgird III fu infatti assassinato presso Merv nel 651. Sebbene la storia dell'impero sasanide fosse conclusa senza appello, il figlio di Yazdgird, Fīrūz, trovato rifugio presso la corte cinese, fu riconosciuto come legittimo sovrano dell'Iran dall'imperatore Gaozong nel 661; i Cinesi non offrirono però alcun sostegno a una campagna «legittimista» contro gli Arabi, ma alla morte del sovrano in esilio riconobbero i diritti di suo figlio Narseh[238] La marcia di conquista delle truppe arabo-islamiche non fu priva

[236] Si tratta di Bōrān (o Bōrān-duxt), la prima donna a salire al trono (e a restarvi per circa un anno e 4 mesi secondo Tabari; cfr. T. NÖLDEKE, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der Arabischen Chronik des Tabari*, Leyden 1879, pp. 390-92), e della sorella Āzarmē-duxt, anch'essa regina per pochi mesi (solo 6, sempre secondo Tabari, pp. 393-94, che però interpone tra le due regine il brevissimo regno, solo un mese, di Gušnaspdeh); sul regno di Bōrān e di Āzarmēduxt si veda anche al-Tha'âlibî (cfr. H. ZOTENBERG, *Histoire des rois des Perses par Aboû Mansoûr 'Abd ibn Mohammad ibn Ismâ'îl al-Tha'alibî*, Paris 1900, pp. 735-37). Mi sembra opportuno puntualizzare che però, nella tradizione sasanide, le donne, per quanto godessero sul piano legale e familiare di alcuni privilegi giuridici (soprattutto riguardo l'asse ereditario e la tutela dei diritti di proprietà rispetto all'autorità del marito; si veda PERIKHANIAN, *Iranian Society* cit., pp. 646-58), non divennero mai propriamente un soggetto giuridico, quanto piuttosto, nella definizione di C. BARTHOLOMAE, *Die Frau im sasanidischen Recht*, Heidelberg 1924, rimasero un «oggetto del diritto». Inoltre bisogna considerare che, sebbene la presenza di membri femminili della famiglia reale emerga palesemente in ambito pubblico già a partire dal III secolo d. C., come nota opportunamente WIESEHÖFER, *Das antike Persien* cit., pp. 232-33, attraverso la diretta menzione nelle iscrizioni o nella loro rappresentazione su rilievi, monete, gemme e sigilli, la loro ascesa al trono rimane un evento alquanto sorprendente, in quanto sembra contraddire non solo la tradizione (e infatti il ricorso alle donne è indicato dalle fonti come una forzatura dettata innanzitutto dall'assenza di eredi maschi, prodottasi peraltro in un contesto politico ormai deteriorato e fortemente condizionato dall'autorità di gruppi militari e nobiliari), ma soprattutto il principio fondante della regalità sacra, che individua nel re il solo depositario dell'autorità religiosa e sacerdotale, quest'ultima mai esercitata nell'Iran zoroastriano da donne. Mi sembra pertanto un eccesso vedere negli eventi maturati nel corso del VII secolo il realizzarsi di una sorta di processo di effettiva emancipazione dell'autorità regale femminile prodottosi nell'ambito della famiglia reale.

[237] Si vedano R. N. FRYE, *The Golden Age of Persia. The Arabs in East*, London 1993, pp. 54-73; F. GABRIELI, *Maometto e le grandi conquiste arabe*, Milano 1967 (rist. Roma 1996), pp. 86-98.

[238] Cfr. A. FORTE, *Il Persiano Aluohan (616-710) nella capitale cinese Luoyang, sede del Cakravartin*, in LANCIOTTI (a cura di), *Incontro* cit., pp. 185-86; A. FORTE, *On the identity of Aluohan (616-*

di difficoltà e alcuni regni dell'Iran orientale riuscirono a resistere ancora, ma, nonostante i diversi focolai di resistenza[239], la Transoxiana fu conquistata nell'VIII secolo e l'avanzata araba fu arginata solo dalle tribù turche. All'inizio dell'XI secolo[240] il condottiero islamico Yūsuf Qadīr Khān invase anche la regione di Khotan.

L'eclissi totale dell'impero sasanide segnò il destino della stessa Chiesa mazdea, per quanto le conversioni all'Islām non furono affatto repentine, ma andarono aumentando col passare del tempo, anche per i vantaggi che esse offrivano; inoltre sarebbe assolutamente infondato supporre una sorta di estinzione dei valori culturali e istituzionali della civiltà iranica preislamica; anzi lo stesso mondo islamico ne fu profondamente permeato. Gran parte della trattatistica scientifica pahlavi venne utilizzata e salvata attraverso traduzioni arabe e persiane[241], che costituiscono uno dei presupposti fondamentali della trasmissione del *mélange* greco-indo-sasanide nel Medioevo islamico e poi europeo. La letteratura zoroastriana conobbe inoltre un momento di cospicua vitalità e produttività tra l'VIII e il IX secolo[242], quando il clero mazdeo cercò di arginare la progressiva decadenza delle tradizioni e del bagaglio sacrale, teologico e rituale, incentivando la redazione di numerose opere in pahlavi, nonché la trascrizione e rielaborazione di altre in un ultimo tentativo di preservazione della propria eredità intellettuale. A quest'epoca risale quel che la moderna filologia avestica[243] considera il manoscritto di base, già mutilo e corrotto, derivato dall'*Avesta* sasanide (di cui solo un quarto circa è rimasto).

Appare evidente come l'Iran preislamico abbia svolto un ruolo strategico nei contatti tra mondi e civiltà lontane, sia per quanto concerne le relazioni commerciali, ad esempio, tra la Cina e l'Occidente attraverso la Sogdiana[244], nonché dei traffici marittimi che univano il sub-

710) a Persian aristocrat at the Chinese court, in *La Persia e l'Asia Centrale* cit., pp. 187-97; J. HARMATTA, *The Middle Persian-Chinese bilingual inscription from Hsian and the Chinese-Sāsānian relations*, in *La Persia nel Medioevo* cit., pp. 363-76; P. PELLIOT, *L'inscription nestorienne de Si-Ngan-Fou*, Kyoto-Paris 1996.

[239] FRYE, *The Golden Age* cit., pp. 74-103; GABRIELI, *Maometto* cit., pp. 143-54.

[240] R. E. EMMERICK, *The Iranian settlements to the East of the Pamirs*, in *CHI*, III/1 cit., pp. 265-70.

[241] Si veda F. SEZGIN, *Geschichte der arabischen Schrifttums*, VI. *Astronomie bis ca. 430 H.*, Leiden 1978; VII. *Astrologie, Meteorologie und Verwandtes bis ca. 430 H.*, Leiden 1979; D. PINGREE, *Astronomy and astrology in India and Iran*, in «ISIS», LIV/2, 176 (1963), pp. 229-46; ID., *Classical and Byzantine astrology in Sassanian Persia*, in «Dumbarton Oaks Papers», XLIII (1989), pp. 227-39.

[242] La questione è ampiamente discussa da BAILEY, *Zoroastrian Problems* cit.

[243] Cfr. HOFFMANN e NARTEN, *Der sasanidische Archetypus* cit., pp. 15-22; KELLENS, *Avesta* cit., p. 35.

[244] Cfr. N. SIMS-WILLIAMS, *The Sogdian merchants in China and India*, in A. CADONNA e L. LAN-

continente indiano alle coste della penisola araba e del Mediterraneo[245], sia per la circolazione di tradizioni culturali, religiose e scientifiche, che videro l'Iran aprirsi a influenze diverse, tanto greche quanto indiane, nonché mediare le stesse verso le civiltà confinanti. Le lotte religiose e le missioni impegnate nei centri urbani sia dell'Iran occidentale che orientale, lungo la Via della Seta[246], sino ai confini con il Tibet[247] e la Cina[248], trasmisero da un capo all'altro dell'altopiano iranico, oltre alle principali dottrine religiose del mondo orientale, anche nozioni di carattere scientifico, filosofico, medico e artistico. Sarebbe impossibile ripercorrere le ramificazioni di tutte queste tradizioni attraverso il mondo iranico e le sue letterature preislamiche (medio persiana, partica, sogdiana, coresmia, battriana, khotanese e tumšuqese), molte delle quali ignote sino all'inizio del nostro secolo; appare comunque piú che ragionevole dedicare qualche pagina conclusiva ad alcuni degli aspetti piú salienti del mondo culturale sasanide, che piú direttamente (ma non esclusivamente) ha interagito con l'Occidente greco-romano. In un celebre passo del IV libro del *Dēnkard*[249] si afferma che per volontà dei sovrani sasanidi, a partire dal III secolo, in particolare sotto Šābuhr I, fu incoraggiata la traduzione di testi scientifici e filosofici greci e indiani. Tale attività ottenne nuovo impulso nel VI secolo, sotto Xusraw I, quando altri trattati vennero portati in Iran[250] e piú antiche versioni aggiornate e commentate. Purtroppo molte di queste fonti sono scomparse, ma la *Vorlage* medio persiana[251] appare evidente attraverso numerose versioni

CIOTTI (a cura di), *Cina e Iran. Da Alessandro Magno alla dinastia Tang*, Firenze 1996, pp. 45-65. Si deve precisare, in questa sede, che la letteratura sogdiana, oltre a documenti di carattere secolare, è attestata in tre varianti differenti: cristiana, buddhista e manichea.

[245] Cfr. V. G. LUKONIN, *Political, social and administrative institutions: taxes and trade*, e C. BRUNNER, *Geographical and administrative divisions: settlements and economy*, entrambi in *CHI*, III/2 cit., pp. 681-746 e 747-77.

[246] Cfr. H. W. HAUSSIG, *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstrasse in vorislamischer Zeit*, Darmstadt 1992.

[247] Cfr. G. TUCCI, *Iran e Tibet*, in *La Persia nel Medioevo* cit., pp. 355-60.

[248] Si veda ancora HARMATTA, *The Middle Persian-Chinese bilingual inscription* cit., pp. 363-76.

[249] Cfr. ZAEHNER, *Zurvan* cit., p. 8; M. SHAKI, *The Dēnkard account of the history of the Zoroastrian scriptures*, in «Archiv Orientální», XLIX (1981), pp. 114-25; C. CERETI, *Prolegomena allo studio del quarto libro del Dēnkard*, in «Studi Orientali e Linguistici», V (1996), pp. 125-26.

[250] Sotto l'autorità dei sovrani sasanidi furono redatte almeno tre versioni delle tavole astronomiche, note come *Zīg ī Šahryārān* (ar. *Zīj al-Šāh*), che utilizzavano parametri matematici greci e indiani, e saranno fondamentali per lo sviluppo dell'astronomia medievale (E. S. KENNEDY, *A Survey of Islamic Astronomical Tables*, Philadelphia 1956). La II epistola di Manuščihr (PANAINO, *Tessere il cielo* cit., pp. 34-38) conferma l'uso di diverse tavole astronomiche, ad es. quelle dei sovrani sasanidi (*Zīg ī Šahryārān*), di Tolemeo (*Zīg ī Ptalamayus*) e degli Indiani (*Zīg ī Hindūg*).

[251] Tale intermediazione risulta evidente grazie alla terminologia in pahlavi, mascherata dalle bizzarre trascrizioni in arabo o in latino, e dalla presenza di oroscopi calcolati per l'epoca sasani-

arabe, latine o greco-bizantine. Vari indizi testimoniano che l'*Almagesto* di Tolemeo venne tradotto in pahlavi[252] ed è probabile che da questa versione derivasse la traduzione araba di Rabbān al-Ṭabarī. Tra le opere greche sopravvissute in arabo per trafila pahlavica, secondo la definizione di Nallino[253], ricordiamo: le *'Ανϑολογίαι* di Vettio Valente Antiocheno (II secolo d. C.), in 9 libri[254], di cui fu preparata una prima traduzione medio persiana nel III secolo, rielaborata nel VI secolo da un astrologo chiamato Wuzurgmihr (distinto dall'omonimo vizir di Xusraw I)[255], il quale l'avrebbe intitolata *Wizīdag* «Selezioni»[256]. Nallino poneva tra i testi greci di trafila pahlavica anche i *Παρανατέλλοντα τοῖς δεκανοῖς*[257], che solo in parte vanno effettivamente ascritti a Teucro Babilonese (tra il I secolo a. C. e il I d. C.)[258]. L'opera di Teucro (o dello Pseudo-Teucro) risulta di notevole importanza per la trasmissione del sistema astrologico dei decani; la traduzione pahlavi sarebbe stata redatta nel VI secolo, sotto Xusraw I[259]. Anche la versione araba di 'Umar ibn al-Farruxān al-Ṭabarī intorno all'800 del *Carmen astrologicum* di Doroteo Sidonio (attivo attorno al 75 d. C.) fu condotta su una versione

de (assenti negli originali greci) e di tecniche astrologiche non ellenistiche ma indiane (A. PANAINO, *Considerazioni sul lessico astronomico-astrologico medio-persiano*, in *Lingue e culture in contatto nel mondo antico e altomedievale*, Atti dell'VIII convegno internazionale dei linguisti (Milano, 10-12 settembre 1992), Milano 1993, p. 427; ID., *The Two Astrological Reports of the Kārnāmag ī Ardašīr ī Pābagān (III, 4-7; IV, 6-7)*, in «Die Sprache», XXXVI/2 (1996), pp. 181-98).

[252] P. KUNITZSCH, *Der Almagest. Die Syntaxis Mathematica des Claudius Ptolemäus in arabisch-lateinischer Überlieferung*, Wiesbaden 1974; PANAINO, *Tessere il cielo* cit., pp. 36-38.

[253] C. A. NALLINO, *Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica*, in *A Volume of Oriental Studies Presented to Professor E. G. Browne*, Cambridge 1922, pp. 345-63; cfr. anche ID., *Raccolta di scritti editi e inediti*, V. *Astrologia – Astronomia – Geografia*, Roma 1944.

[254] Cfr. *Vettii Valentis Antiocheni anthologiarum libri novem*, Leipzig 1986, edito da Pingree.

[255] Sulla questione si veda la discussione in PANAINO, *La novella* cit., pp. 120-23.

[256] Cfr. PINGREE, *Classical and Byzantine astrology* cit., p. 231.

[257] Frammenti *apud* F. BOLL, *Sphaera: neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig 1903, pp. 16-21, 41-52; cfr. Boll, in F. CUMONT e F. BOLL (a cura di), *Catalogus codicum astrologorum Graecorum*, V *Codicum Romanorum*, Bruxellis 1904, pp. 156-70.

[258] SEZGIN, *Geschichte* cit., VII, pp. 71-73.

[259] Cfr. BOLL, *Sphaera* cit., pp. 412-39. L'esistenza di una traduzione pahlavi è confermata dal fatto che nell'*Introductorium maius* di Abū Ma'šar (K. Dyroff *apud* BOLL, *Sphaera* cit., pp. 482-539), oltre ad altre fonti di origine indiana sull'iconografia dei decani (derivate da Varāhamihira [VI secolo d. C.], ma a loro volta risalenti al *Yavanajātaka* [«Il trattato scientifico dei Greci»] di Sphujidhvaja [edito da D. PINGREE, *The Yavanajātaka of Sphujidhvaja*, 2 voll., Cambridge Mass. 1978]), viene descritto il sistema persiano dei «paranatellonta» e si trova attestato un gran numero di termini astronomici iranici. Boll ritenne che Abū Ma'šar avesse utilizzato una versione sasanide e che per questa via la tradizione appartenente a Teucro facesse ritorno a Bisanzio e in Occidente. Fu successivamente A. WARBURG, *La rinascita del paganesimo antico*, Firenze 1980, pp. 253-57, seguito da F. SAXL, *La fede negli astri*, Torino 1985, p. 283, a mostrare che l'iconografia egiziana dei decani, rielaborata attraverso gli interventi degli astrologi indiani e persiani, era stata trasferita, tramite l'*Introductorium maius*, nell'*Astrolabium planum* di Pietro d'Abano.

pahlavi[260]. Una compilazione astrologica di tradizione ermetica fu tradotta in pahlavi, sempre durante il regno di Xusraw I, e attribuita, già dai Greci, poi dagli Arabi, a Zoroastro[261]. Tale traduzione fu corretta da Māhānkard intorno al 637[262] e tradotta in arabo da Sa'īd ibn Xurāsānxurrah tra il 747 e il 754 con il titolo di *Kitāb al-mawālīd* «Libro delle genealogie»[263]. Al di fuori della letteratura filosofica, medica, astronomica e astrologica, deve poi menzionarsi la traduzione pahlavi, identificata già da Nallino[264], dell'*Agricoltura* di Cassiano Basso Scolastico; di quest'opera restano due versioni arabe, una redatta direttamente sul testo greco, l'altra, intitolata *al-Filāḥah ar-rūmiyyah* «L'agricoltura romana» (nel senso di «bizantina»), fu realizzata su un testo persiano (*al-*

[260] Cfr. *Dorothei Sidonii carmen astrologicum*, Leipzig 1976, edito da Pingree, pp. VII-XVII. Tale poema in 5 libri sull'astrologia genetlialogica e catarchica sopravvisse sino al VII secolo, mentre alcune sue parafrasi in prosa sono attestate sino all'XI secolo a Bisanzio; ne restano in originale diversi frammenti raccolti da Pingree, mentre alcuni *excerpta* sono inseriti negli Ἀποτελεσματικά di Efestione Tebano, IV secolo (*Hephaestio Thebanus, Apotelesmatica*, 2 voll., Leipzig 1973-74, edito da Pingree). Altri capitoli di Doroteo sono però sopravvissuti grazie alla recensione, anch'essa basata sulla versione pahlavi, dell'astrologo giudeo-persiano Māšā'allāh nelle sue opere intitolate *Kitāb al-mawālīd* e *Kitāb al-mawālīd al-kabīr*, che esistono in versione latina (si veda l'ed. di E. S. KENNEDY e D. PINGREE, *The Astrological History of Māshā'allāh*, Cambridge Mass. 1971, pp. 145-74). Altri materiali del Doroteo pahlavi sono documentati da un manoscritto arabo dell'Università di Leida contenente diversi oroscopi, che compaiono anche in un'ampia compilazione astrologica greco-bizantina attribuita falsamente ad Aḥmad il Persiano. Un certo numero di capitoli della versione di Māšā'allāh è stato conservato in una versione latina, il *Liber Aristotilis*, redatto da Hugo Sanctallensis in Spagna nel XII secolo (si veda l'edizione a cura di D. PINGREE e CH. BURNETT, *The "Liber Aristotilis" of Hugo of Sanctalla*, London 1997). Si noterà peraltro che il *Liber Aristotilis* utilizza anche parti dell'opera di Retorio (D. PINGREE, *Antiochus and Rhetorius*, in «Classical Philology», LXXII/32 (1977), pp. 203-23), un astrologo egiziano, di lingua greca, vissuto in Alessandria prima del 640, il cui compendio fu letto da Māšā'allāh, presumibilmente nell'originale greco. Māšā'allāh venne a conoscenza dell'opera di Retorio grazie all'intermediazione del cristiano maronita Teofilo di Edessa, un siriano nato intorno al 695 che, oltre ad aver tradotto l'*Iliade* e l'*Odissea* in siriaco, si sarebbe occupato principalmente di astrologia, utilizzando, data la sua peculiare condizione, testi in diverse lingue: pahlavi, arabo, siriaco e greco. Ciò è confermato dal fatto che nel suo trattato di astrologia militare, Πόνοι περὶ καταρχῶν πολεμικῶν, mostra di dipendere da un'opera indiana di Varāhamihira, la *Bṛhadyātrā* (ed. di D. PINGREE, *Bṛhadyātrā (Yakṣyeśvamedhiyam) of Varāhamihira*, Madras 1972; cfr. ID., *Javanajātaka*, Cambridge Mass. - London 1978, II, pp. 389, 443-44), che poteva conoscere solo attraverso una traduzione in pahlavi.

[261] SEZGIN, *Geschichte* cit., VII, pp. 81-86; KUNITZSCH, *Der Almagest* cit., p. 241.

[262] PINGREE, *Classical and Byzantine astrology* cit., pp. 234-35.

[263] La versione araba, di cui restano solo due manoscritti, mostra un gran numero di trascrizioni di termini medio persiani e tradisce un pesante influsso greco, inframezzato di elementi indiani e sviluppi prettamente iranici, ma rivelerebbe anche influssi ḥarrāniti, per via dei quali Pingree (*ibid.*, p. 235) sospetta che la traduzione in medio persiano sia stata condotta su un originale greco del III secolo da un nativo di Ḥarrān.

[264] NALLINO, *Tracce* cit., pp. 346-47. Sul tema si veda anche J. F. HABBI, *Testi geoponici in siriaco e arabo*, in *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Atti del III, IV e V seminario sul tema «Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente», Roma 1990, pp. 77-92. Habbi ritiene che esistesse anche una versione pahlavi delle *Ecloghe* di Cassiano.

fārisiyyah), il cui titolo originale sarebbe stato *Warz-nāmah* «Libro dell'agricoltura». Nallino supponeva che la traduzione araba fosse stata redatta intorno all'VIII-IX secolo sulla base di una versione medio persiana e non neopersiana, giacché all'epoca il persiano non si era ancora formato come lingua autonoma. L'interazione tra mondo iranico e greco è peraltro visibile in molteplici aspetti della vita politica e sociale: innanzitutto, stando ad Agazia, i Persiani disponevano di una cancelleria in cui operavano abilissimi interpreti, tra i quali, sotto il regno di Xusraw I, spiccava un certo Sergios[265]; ricordiamo in proposito l'uso reciproco di scambiare lettere di riconoscimento al momento dell'intronizzazione dei sovrani[266]. Alcuni costumi sasanidi influenzarono peraltro quelli bizantini: dal mutilare i membri della famiglia reale al fine di renderli inabili alla funzione della regalità[267], alla simbologia rituale della sala del trono (corona, προσκύνεσις, ecc.)[268]; giochi quali il «polo» arrivarono a Bisanzio dall'Iran, ove il *čaw*(*la*)*gān* era praticato da tempo, come risulta anche dai prestiti τζυκάνιον (< *čawgān*), τζυγανιστήριον «campo da gioco per il polo», τζυκάνίζειν «giocare al polo»[269]. Al contrario, la «tavola reale» (τάβλη), gioco di origine romana (*tabula*, *alea*, *ludus duodecim scriptorum*), fu accolto nell'Iran sasanide insieme alla sua simbologia astrale e fatalistica[270], e per questa via entrò nel mondo arabo-islamico e fece ritorno in Europa. Invece, gli scacchi (pahl. *čatrang*), di origine indiana (scr. *caturaṅga*-), attraverso l'elaborazione sasanide e l'intermediazione araba arriveranno in Occidente[271]. Può apparire paradossale che nella sorte di tali giochi si possa riassumere il ruolo di questa grande area, che fu capace di mediare tra Occidente e Oriente dottrine e tradizioni diverse. D'altro canto della grandezza della civiltà iranica Bisanzio fu pienamente cosciente; anzi il rimprovero che viene mosso alla Persia concerne – come ha opportunamente notato Carile sulla scorta di Pertusi[272] – l'eccesso di civiltà, che reca in sé il germe della

[265] AGAZIA, 4.30, ed. Keydell, p. 162; CHRISTENSEN, *L'Iran* cit., p. 76.

[266] Cfr. TEOFILATTO SIMOCATTA, *Storie*, 3.12.2, 3.17.1, 8.15.1-2; CARILE, *Materiali* cit., p. 53.

[267] Si rammenti l'episodio, primo caso a Bisanzio (641 d. C.), della mutilazione del naso al deposto imperatore Eracleona e di quella della lingua a sua madre Martina su ordine del senato (OSTROGORSKY, *Storia* cit., p. 100).

[268] Cfr. *ibid.*, p. 29; PERTUSI, *La Persia* cit., pp. 608-16; G. DE FRANCOVICH, *Persia, Siria, Bisanzio e il Medioevo artistico europeo*, Napoli 1984, pp. 105-38; G. GNOLI, *Iran tardoantico e regalità sasanide*, in «Mediterraneo Antico», I/1 (1998), pp. 134-39.

[269] Cfr. PANAINO, *La novella* cit., pp. 51-52, nota 17.

[270] Per una discussione delle fonti greche e orientali cfr. *ibid.*, pp. 187-216.

[271] *Ibid.*, pp. 135-85.

[272] CARILE, *Materiali* cit., pp. 59-64; PERTUSI, *La Persia* cit., p. 628, con particolare riferimento allo *Strategikon* dello Pseudo-Maurizio, ove compare un giudizio particolarmente sereno sui Persiani; vedi ora l'ed. di G. T. DENNIS, *Das Strategikon des Maurikios*, Wien 1981, p. 355.

corruzione. Teofilatto Simocatta, al quale dobbiamo un'attenta introspezione storica nelle vicende bizantino-iraniche della prima metà del VII secolo, concluse le sue *Storie* con la considerazione che la guerra tra i due imperi «divenne disastrosa per il benessere sia dei Romani sia dei Persiani»[273] Infatti le durissime campagne e i continui rovesci di fronte esaurirono, insieme alle devastanti lotte intestine, le forze dei Sasanidi, che pochi anni dopo non saranno piú in grado di sostenere l'urto degli Arabi. Con la fine delle guerre romano-persiane e la caduta dell'impero sasanide si assisteva a una svolta assiale nella storia del mondo eurasiatico[274].

[273] «αὔτη γὰρ λυτήριος γέγονε τῆς Ῥωμαίων τε καὶ Περσῶν εὐπραγίας» (TEOFILATTO SIMOCATTA, *Storie*, 8.15.5-6).

[274] I. DUJČEV, *Il mondo slavo e la Persia nell'Alto Medioevo*, in *La Persia e il mondo greco-romano* cit., pp. 296 sgg.; CARILE, *Materiali* cit., p. 47.

GIUSEPPE F. DEL MONTE

Da «barbari» a «re di Babilonia»: i Greci in Mesopotamia

Il problema dell'incontro fra Greci e Mesopotamici, delle reazioni che provocò in questi, dei riflessi che quelle reazioni ebbero nella documentazione scritta mesopotamica, è reso difficile dallo stesso carattere delle fonti e dal modo in cui si pongono di fronte allo straniero. Per le iscrizioni celebrative reali, sia assire che achemenidi, i Greci («Ioni») non sono che una delle tante infelici popolazioni barbariche cui la bontà e la giustizia del sovrano ha concesso di partecipare e godere di un mondo ordinato, costringendole per il loro bene alla sottomissione. Gli abbondanti archivi amministrativi, soprattutto di età neobabilonese, non hanno alcun interesse di norma alla provenienza dei propri dipendenti che sono essenzialmente bocche da sfamare in cambio del loro lavoro, e per di piú nei rari casi in cui la loro provenienza è specificata spesso, come si vedrà, non avremmo mai potuto indovinarla dai nomi con i quali sono registrati; non diversi sono, naturalmente, gli archivi privati di «banchieri» e commercianti. Piú promettente per i nostri fini è la produzione letteraria e scientifica, ma vanno sottolineati con forza da subito due limiti invalicabili ad essa inerenti, essendo essa tutta di origine templare: da una parte, il Tempio babilonese è autoreferenziale, una struttura culturalmente chiusa incardinata sulla difesa e sulla conservazione del passato in funzione del culto al quale è finalizzata anche tutta la sua non indifferente attività economica; dall'altra, l'unico suo interlocutore esterno è il re, colui dal quale solo ci si aspetta la conferma e possibilmente l'ampliamento dei privilegi di cui il Tempio tradizionalmente gode. Non è un caso che gli ambienti templari si mostrino del tutto indifferenti all'origine dei re: unico interesse è che questi si adeguino ai modelli tradizionali del Tempio. Ne consegue che solo con la presa del potere a Babilonia di Alessandro e poi dei Seleucidi ci sono messe a disposizione fonti che ci fanno intravedere qualche reazione, anche vivace, all'arrivo dei «Greci», ma sempre entro il quadro della tradizione. In questo saggio ci soffermeremo quindi solo brevemente sulle fonti dall'VIII al V secolo a.e.v. per accentrare la nostra attenzione sul periodo successivo alla conquista macedone.

Un ultimo aspetto del problema ci preme mettere in luce. Quando parliamo di «civiltà» o «cultura» babilonese dal VII secolo in avanti e soprattutto dal IV secolo, ci riferiamo in realtà solo alla «cultura» del Tempio appunto, perché solo il Tempio nel suo tradizionalismo insistette a scrivere (in accadico, lingua già morta, e in scrittura cuneiforme) su tavolette di argilla, unici supporti scrittorî che si siano potuti conservare nel tempo. Quanto c'era al di fuori, fra la stragrande maggioranza della popolazione e fra le classi dirigenti non legate al Tempio, che scrivevano in aramaico o greco su supporti in pergamena o tavolette cerate, ci sfugge in maniera irreparabile: molto opportunamente è stato detto che la «civiltà» babilonese morí con la morte dell'ultimo cuneo[1].

1. *Le menzioni piú antiche.*

Le prime attestazioni dei Greci nella documentazione mesopotamica risalgono alla seconda metà dell'VIII secolo a.e.v., in testi datati ai regni dei re assiri Tiglat-pileser III (744-727 a.e.v.) e Sargon II (721-705 a.e.v.)[2] In una lettera databile agli anni fra il 735 e il 727 un funzionario assiro con competenze sull'area fenicia scrive a Tiglat-pileser che «gli Ioni (*Iawnaja*) sono venuti e hanno assalito» alcune città della costa della Fenicia, movendo probabilmente dall'isola di Cipro. A Greci di Cipro si riferisce a piú riprese Sargon II riassumendo le sue vaste conquiste: «Sargon ... che ha catturato come pesci Ioni (*Iamnaja*) [provenienti] dal mezzo del Mare occidentale e li ha deportati», «che ha catturato Ioni come un pescatore in mezzo al mare» nel corso delle sue spedizioni a Cipro o in Cilicia. Si tratta di contatti squisitamente militari, a quanto sembra (il che del resto non meraviglia, dato il carattere della documentazione), cosí come quelli avuti qualche decennio piú tardi dal nipote di Sargon, Esarhaddon (680-669 a.e.v.), che si vanta di aver ricevuto sottomissione e tributi da «tutti i re del mezzo del mare, da Cipro (*Iadnana*) e dalla Ionia (*Iaman*)», ma che devono aver portato per la prima volta fisicamente oggetti e individui «greci» a est dell'Eufrate.

[1] La cultura mesopotamica sopravvisse «fino a quando un solo sacerdote in un solo Tempio in una sola città in Mesopotamia fu ancora in grado di leggere la scrittura cuneiforme» (M. J. GELLER, *The last wedge*, in «Zeitschrift für Assyriologie», LXXXVII (1997), p. 46).

[2] Per i passi citati in questo paragrafo cfr. J. A. BRINKMAN, *The Akkadian words for "Ionia" and "Ionian"*, in R. F. SUTTON jr. (a cura di), *Daidalikon. Studies in Memory of Raymond V. Schoder, S.J.*, Wauconda Ill. 1989, pp. 53-71; R. ROLLINGER, *Zur Bezeichnung von «Griechen» in Keilschrifttexten*, in «Revue d'Assyriologie», XCI (1997), pp. 167-72.

Almeno uno di loro è presente a Ninive in un documento amministrativo di distribuzioni di argento, ma troppo frammentario per poterne dire qualcosa di concreto.

La documentazione di età neobabilonese al contrario, e anche qui come è da aspettarsi dal carattere della documentazione, si riferisce esclusivamente a rapporti economici. Registri provenienti dagli archivi del Tempio dell'Eanna a Uruk e datati agli anni 5 e 6 di Nabonedo (551-550 a.e.v.) attestano l'importazione di rame e ferro di «Ionia» (*Iamana*, accanto a ferro «del Libano», *Labnana*, meno pregiato di quello «ionio»), e una ricevuta dallo stesso contesto datata all'anno 4 di Nabucodonosor II (601 a.e.v.) riguarda la distribuzione a dei tessitori di lana di porpora della stessa provenienza per fare vesti di lusso. Queste designazioni devono riferirsi piú alla qualità che non al luogo di origine delle merci, la fonte primaria per la porpora essendo la Fenicia, per il rame Cipro, per il ferro l'Anatolia occidentale; né devono essere intese a favore di contatti diretti: i mercanti di Uruk hanno acquisito le merci sulla piazza di Babilonia, dove dovevano essere state trasportate da qualche emporio siriano[3]. Piú informativi un gruppo di testi amministrativi trovati nell'area del Palazzo reale di Babilonia, datati fra il 595 e il 570, che registrano la distribuzione di razioni a deportati stranieri di varia provenienza (dalla Fenicia a Giuda all'Egitto alla Persia), e fra questi a «Ioni» (*Iamannaja*), per lo piú falegnami, di alcuni dei quali sono specificati i nomi: un Kunzumpija, un Azijak, forse un Patam e un quarto nome di incerta lettura. Nessuno di questi nomi è naturalmente «greco» in senso proprio, ma il primo si presta a una analisi linguistica precisa: si tratta di un nome di fattura luvia collocabile geograficamente nell'ambito dell'Anatolia sud-occidentale, dalla Cilicia alla Licia alla costa egea, e suggerisce per Iamana un significato generico, geografico e non etnico o linguistico, riferibile globalmente all'Anatolia occidentale.

L'aumentata presenza fisica di Greci in Mesopotamia e in Persia in età achemenide si riflette anche in una maggiore messa a fuoco di queste genti a partire dalle iscrizioni reali. Dario I (521-486 a.e.v.) sa ben distinguere, nei suoi elenchi di popolazioni sottomesse, fra «le terre che stanno sul mare» (la costa palestino-libanese e dell'Anatolia meridionale), Lidia, Caria e Ionia, e Serse (485-465 a.e.v.) inserisce una ulteriore distinzione fra «Ioni che vivono nel mare e [Ioni] che vivono sull'altra riva del mare», con allusione ai Greci delle isole e a quelli del continente; sulla tomba di Artaserse II (404-359 a.e.v.) a Naqsh-i Rustam sono raf-

[3] A. L. OPPENHEIM, *Essay on overland trade in the first millennium* B.C., in «Journal of Cuneiform Studies», XXI (1967), pp. 236-54.

figurati portatori di trono Ioni (*Iamanaja*) «che calzano», come dice la legenda e illustra la raffigurazione, «sulle loro teste petasi (*maginata*)». Dario importa dalla «Ionia» pietra da costruzione che sarà lavorata da artigiani e lapicidi Ioni e Lidi e indirettamente conferma la presenza di «Ioni» e della ormai tradizionale falegnameria «ionica» a Babilonia quando, celebrando la costruzione del Palazzo di Susa, si vanta che «il legno di cedro usato qui è stato trasportato da una montagna chiamata Libano a Babilonia da uomini di Siria, e Cari e Ioni lo hanno trasportato da Babilonia a Susa», per, pensiamo, ivi lavorarlo.

2. *Alessandro e Babilonia.*

Ma è solo con l'arrivo di Alessandro che le fonti babilonesi si fanno meno aride sui Greci, o «Ioni» o «Macedoni» che siano. Le ragioni sono state già esposte all'inizio: l'unico interlocutore esterno era per il Tempio il Palazzo reale, e accadde che questo si trovò ad essere occupato da gente che veniva dall'estremo Occidente. Il fatto in sé, il cambio di «dinastia», non turbò affatto l'ambiente templare, come era già avvenuto al tempo del persiano Ciro, anche se, a differenza che con Ciro, ci si dovette adattare subito a un piccolo strappo burocratico: la nuova amministrazione macedone pretese infatti che nelle formule di datazione ufficiali il computo degli anni non partisse dalla conquista di Babilonia, cioè, agli occhi del Tempio, dal momento in cui Alessandro diventa re legittimo di Babilonia, ma dalla sua ascesa al trono macedone (il computo «corretto» fu però ristabilito appena possibile: la Lista reale di Uruk assegna ad Alessandro un totale di 7 anni di regno, a partire appunto dal suo arrivo a Babilonia)[4]. L'atteggiamento che prevalse è ben illustrato dai racconti sull'ingresso di Alessandro a Babilonia, dei quali conviene citare prima di tutto i due della tradizione classica:

> Mentre Alessandro avanzava su Babilonia Mazeo, che dopo la battaglia si era rifugiato in quella città, gli andò incontro supplichevole con i figli grandi rimettendogli sé e la città. Il suo arrivo fu gradito al re, dato che l'assedio di una città cosí munita si presentava affare non lieve, e per di piú quell'uomo di primo piano, risoluto e famoso anche per la recente battaglia col suo esempio avrebbe potuto spingere anche gli altri alla resa. Perciò accolse benevolmente quell'uomo e i suoi figli, ma ordinò lo stesso ai suoi di avanzare in formazione di battaglia ed egli stesso si mise alla loro testa. Una gran folla di Babilonesi si era messa sulle mura curiosa di conoscere il nuovo re, e in molti uscirono dalla città per andargli incontro; tra questi, il prefetto del Palazzo e del Tesoro regio Bagofane, per non restare indietro a

[4] G. F. DEL MONTE, *Testi dalla Babilonia ellenistica*, I, Pisa-Roma 1997, p. 214.

Mazeo nello zelo, aveva cosparso di fiori e corone tutta la strada e sistemato ai lati altari di argento ricolmi di incenso e di ogni genere di profumi. Era seguito da greggi di pecore e mandrie di cavalli portati in dono, e vennero trasportati in gabbia perfino leoni e pantere. Poi venivano i Magi cantando alla loro maniera, quindi gli astrologi caldei e tra i Babilonesi non solo i sacerdoti ma anche artisti con la lira del proprio paese: questi avevano il compito di cantare le lodi dei re, i Caldei di spiegare i movimenti degli astri e il regolare alternarsi delle stagioni. Per ultimi i cavalieri babilonesi che avevano abbigliato sé e i propri cavalli badando piú alla ostentazione di sfarzo che alla grandiosità. Il re, circondato di armati, ordinò alla folla dei cittadini di accodarsi agli ultimi dei fanti, ed egli entrò nella città e poi nel Palazzo[5]

[Alessandro] era già non lontano da Babilonia conducendo l'esercito in formazione di battaglia quando i Babilonesi gli andarono incontro con i loro sacerdoti e prefetti portando ognuno doni e rimettendogli la città e il Palazzo e il Tesoro. Alessandro, entrato in città, ordinò ai Babilonesi di ricostruire i templi che Serse aveva distrutto, soprattutto il tempio di Bel, il dio piú venerato dai Babilonesi ... lí si incontrò anche con gli astrologi caldei e riguardo alle cerimonie religiose in uso a Babilonia agí secondo i consigli dei Caldei, in primo luogo sacrificando a Bel secondo le loro istruzioni[6].

Nella tradizione occidentale che si consolidò attorno alla figura di Alessandro il suo ingresso a Babilonia, oltre che pacifico, fu quindi trionfale e il Macedone si trovò immerso in un bagno di folle festose delle quali facevano parte tutte le componenti della società babilonese dell'epoca: i rappresentanti politici e religiosi dei vinti dominatori persiani, poi i rappresentanti religiosi locali e sullo sfondo il coro curioso della popolazione. Alessandro ringrazia, relega in fondo al corteo i suoi festeggiatori, entra in Babilonia in armi da conquistatore ma poi onora le usanze locali sacrificando a Bel secondo il rito babilonese.

La scena, come è stato notato, ricalca modelli ritualistici sull'ingresso in una città di un conquistatore riconosciuto come nuovo legittimo re, e per quanto riguarda Babilonia ha i suoi antecedenti nell'ingresso di Sargon II (710 a.e.v.) e di Ciro il Grande (539 a.e.v.)[7]; essa è peraltro confermata anche nei particolari da una fonte locale e contemporanea quale il Diario astronomico del 331 a.e.v.

Nei Diari astronomici, genere letterario che risale al VII secolo a.e.v., erano raccolte osservazioni regolari della volta celeste relative ai movimenti degli astri, eclissi ed eventi astronomici e meteorologici di vario

[5] CURZIO RUFO, 5.17-23.

[6] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 3.16.3.5.

[7] A. KUHRT, *Alexander in Babylon*, in H. SANCISI-WEERDENBURG e J. W. DRIJVERS (a cura di), *Achaemenid History*, V. *The Roots of the European Tradition*, Leiden 1990, pp. 121-30; P. BRIANT, *Alexandre à Babylone: images grecques, images babyloniennes*, in ID., *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales*, Paris 1999, pp. 23-32.

tipo alle quali erano aggiunte talvolta informazioni sui prezzi di alcune derrate di base, sul livello dell'Eufrate, sullo Zodiaco e su eventi cittadini notevoli. Le osservazioni erano effettuate notte dopo notte da un team di astrologi dipendenti dall'Esagila, il Tempio di Marduk a Babilonia, ed erano registrate giorno dopo giorno su piccole tavolette di argilla o cerate; i dati giornalieri venivano poi riuniti mese per mese e infine archiviati su base semestrale per essere utilizzati come fonte di altri generi di testi, dai manuali scientifici alle cronache storiche. Lo scopo era di creare una lunga serie di correlazioni fra eventi celesti e terrestri per fini astrologici, e aveva quindi un fine strettamente «scientifico» che ci offre la maggiore garanzia sulla affidabilità dei dati tramandati, normalmente relativi ad avvenimenti all'interno della città di Babilonia o comunque dei quali l'astrologo osservatore aveva conoscenza diretta.

Anche il racconto della disfatta di Dario III e dell'ingresso di Alessandro a Babilonia nel Diario del 331 si colloca in un quadro astrologico – vale a dire che essa è riportata non per la sua importanza politica o «storica», ma perché dimostrava la esattezza di una correlazione fra avvenimenti celesti e terrestri. Il 20 settembre di quell'anno si produsse una eclisse totale di luna quando Giove era già tramontato; nello stesso momento avvenne una grave sciagura di natura imprecisabile a causa di una lacuna, e il 1° ottobre Dario viene sbaragliato a Gaugamela e costretto alla fuga. In un manuale di astrologia di età seleucide si legge appunto che se una eclisse di luna è accompagnata dalla debolezza o assenza di Giove in terra vi sarà la «fine di un regno»[8].

Per l'11 ottobre l'astrologo annota un messaggio di Alessandro col quale questi rassicura i Babilonesi che non profanerà i loro templi. Il 13 una prima avanguardia di Greci, chiamati dal diarista *Iamanaja*, «Ioni», con il nome cioè con il quale venivano designati i Greci fin dall'VIII secolo a.e.v., entra in Babilonia e si schiera a difesa dell'Esagila, cosí come già era stato registrato per Ciro il Grande, e il 14 gli stessi Greci, certo in rappresentanza di Alessandro, partecipano ai riti dell'Esagila con proprie offerte nel Tempio. Qualche giorno dopo Alessandro, «re del mondo», entra in Babilonia con i suoi cavalieri e le salmerie festeggiato dai «figli di Babilonia», cioè i Babilonesi in senso stretto gravitanti attorno alla economia templare, e dalla gente comune[9]

Non è da pensare, naturalmente, a una dipendenza diretta dei racconti occidentali dal racconto babilonese: ogni conquistatore entra in

[8] DEL MONTE, *Testi* cit., p. 2.

[9] Il testo in A. J. SACHS e H. HUNGER, *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia*, I, Wien 1988, pp. 176-79, e in DEL MONTE, *Testi* cit., pp. 1-6.

una città che abbia trattato la resa in tutti i tempi con queste stesse modalità, e la descrizione dell'ingresso in sé non ci dice nulla dei reali sentimenti della classe dirigente e della popolazione. Ma un punto del racconto del diarista va sottolineato, quello del riconoscimento di Alessandro come legittimo re, come «re del mondo». Dato il processo di formazione di un Diario astronomico di cui si è sopra parlato, il riconoscimento dovette essere immediato e condizionato solo alla promessa che l'autonomia dell'Esagila e dei templi di Babilonia sarebbe stata garantita. Questo stesso atteggiamento traspare con chiarezza anche in un frammento, purtroppo minimo e appartenente a un genere letterario imprecisabile, ma che deve essere stato scritto non molti anni dopo il 331[10]. In esso, dopo accenni a lavori di restauro all'Esagila, all'uccisione di Arses (Artaserse IV), all'ingresso di qualcuno (in Babilonia) che comportò una qualche azione (ostile?) sul tempio di Anunitu all'interno della città, si può leggere ancora: «[che] Alessandro, il Grande Re, ha fatto, voi, figli di Babilonia ... e i templi sono tornati di proprietà dell'Esagila e dei figli di Babilonia ... hanno restaurato l'Esagila»: Alessandro è «re del mondo», «Grande Re», solo in quanto (e fino a quando) garantisce l'autonomia dell'Esagila e dei «figli di Babilonia», favorisce il Tempio finanziandone i lavori di manutenzione e accetta l'ideologia della regalità proposta dagli ambienti templari partecipando ai connessi riti religiosi babilonesi. Lavori all'Esagila sono effettivamente attestati per il febbraio-marzo del 327 e per il gennaio del 325 a.e.v., ma si tratta di lavori di ordinaria manutenzione finanziati da offerte individuali, cosí come successivamente nel 322 e nel 311/310, in mezzo ai furiosi combattimenti fra Antigono e Seleuco attorno a Babilonia e Borsippa, e via via lungo la storia dell'Esagila fino al I secolo a.e.v., e non hanno nulla a che fare con la notizia, in questi termini falsa, tramandata da Arriano, secondo il quale «Alessandro, entrato a Babilonia, ordinò ai Babilonesi di ricostruire i templi che Serse aveva distrutto e in primo luogo il Tempio di Bel [cioè, l'Esagila]», anche perché Serse, come oggi si sa, non ha mai distrutto quel tempio[11]

[10] A. SACHS, *Achaemenid royal names in Babylonian astronomical texts*, in «American Journal of Ancient History», II (1977), pp. 146 sg.; cfr. A. KUHRT, *Survey of written sources available for the history of Babylonia under the late Achaemenids*, in H. SANCISI-WEERDENBURG (a cura di), *Achaemenid History*, I. *Sources, Structures and Synthesis*, Leiden 1987, p. 148.

[11] Sulle notizie di lavori di manutenzione all'Esagila, spesso a torto enfatizzate, cfr. DEL MONTE, *Testi* cit., pp. 13-17, 160 sg. Su Serse e l'Esagila A. KUHRT e S. SHERWIN-WHITE, *Xerxes' destruction of Babylonian temples*, in H. SANCISI-WEERDENBURG e A. KUHRT (a cura di), *Achaemenid History*, II. *The Greek Sources*, Leiden 1987, pp. 69-78, e A. KUHRT, *The Achaemenid Empire: a Babylonian perspective*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», CCXIV (1988), pp. 66-68.

3. *L'opposizione babilonese.*

Alessandro è «re del mondo» ancora nel Diario del 330/329 e lo sarà fino alla sua morte nelle formule di datazione ufficiali che compaiono nei testi amministrativi e nei contratti di compravendita, dove però si tratta di formule notarili ripetitive. Non lo è (è definito solo «re») nel Diario astronomico del 325/324, e la sua morte è riferita nel Diario del 323/322 con una semplice secca annotazione nel bel mezzo delle osservazioni celesti per il mese di Ajjar: «L'11 giugno il re è morto». Nel Diario del 329/328 ad Alessandro è assegnata una titolatura quanto mai singolare: «il re che [viene] dal paese di Khana».

Il termine geografico Khana a indicare il paese di origine di Alessandro non è ovvio: dall'VIII secolo il termine designante i «Greci» in generale usato di regola era *Iamanaja* («Ioni»), ma ormai i Babilonesi avevano recepito anche il nome specifico della Macedonia nella forma *Makkadunu*. Khana ha invece una lunga storia, solo in parte percorribile[12]: nella prima metà del II millennio a.e.v. designava una tribú nomadica aggirantesi lungo il fiume Khabur e nella steppa a occidente della confluenza di questo nell'Eufrate, passando anche a indicare un tipo particolare di pecore e lana pregiate, e a cavallo della metà del II millennio una effimera formazione statale nella stessa regione. Segue una lunga lacuna nelle attestazioni, finché il termine non riemerge in un testo della Biblioteca del re assiro Assurbanipal (668-627 a.e.v.), presentato come copia di una iscrizione celebrativa del re cassita Agum-kakrime il quale avrebbe regnato su Babilonia attorno al 1500 a.e.v. – ma l'esistenza di questo re è assai dubbia, e l'iscrizione è in realtà un falso letterario molto piú recente. In essa Agum-kakrime si vanta di aver mandato suoi messi «in un paese lontano, nel paese di Khana», per riportare a Babilonia le statue degli dèi Marduk e Zarpanitu che se ne erano in precedenza assentati, il che ci dice soprattutto che nella prima metà del I millennio il termine aveva perso i suoi caratteri denotativi per connotare regioni al limite del fabuloso.

[12] Sulle pecore e la lana «khanee» cfr. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, VI, H (1956), pp. 82 sg., e H. WAETZOLDT, *Untersuchungen zur neusumerischen Textilindustrie*, Rom 1972, p. 31; sui nomadi nella prima metà del II millennio, tra i tanti, J. R. KUPPER, *Les nomades de Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris 1956; M. HELTZER, *The Suteans*, Naples 1981. Sul «regno» di Khana A. H. PODANY, *A Middle Babylonian date for the Hana Kingdom*, in «Journal of Cuneiform Studies», XLIII-XLV (1991-93), pp. 53-62; su Agum, J. A. BRINKMAN, *A Catalogue of Cuneiform Sources Pertaining to Specific Monarchs of the Kassite Dynasty*, Chicago 1976, pp. 96-99.

Gli astrologi caldei erano gente molto dotta, e conoscevano a memoria le loro enciclopedie e i loro commentari: per un astrologo del 329 a.e.v. dire che Alessandro era «il re che [viene] dal paese di Khana» sottintendeva che questo re era come un corpo estraneo, un re straniero arrivato a Babilonia da un paese lontano e barbaro, abitato da pastori famosi soprattutto per la qualità delle loro pecore e l'eccellenza della loro lana.

Bisogna poi arrivare a età seleucide per incontrare di nuovo il termine, qui designante senza dubbio Greci e regioni occidentali ma con connotazioni proprie che ci sembrano particolarmente chiare nella Cronaca dei Diadochi[13]: ivi si fa distinzione fra «l'esercito di Akkad», cioè babilonese, guidato da Seleuco, e «l'esercito del re (Filippo)», del quale facevano parte i Khanei, agli ordini di Antigono: di nuovo elementi estranei alla regione, dediti a saccheggi e incendi, a spargere pianto e lutti nella Babilonia e, quel che è peggio, a esigere tributi e tasse in argento dai templi di Babilonia[14]. Le devastazioni provocate da Antigono nel paese dovettero costituire motivo non dei minori perché la classe dirigente babilonese desse il suo appoggio a Seleuco; ciononostante anche Seleuco fu visto come un re straniero, se una Cronaca, recependo l'annotazione di un Diario astronomico del 281 a.e.v., registra che Seleuco nella primavera di quell'anno «mise in marcia le sue [truppe] da Sardi, [le] fece attraversare il mare con sé e [mosse] verso la Macedonia (*Maqqadunu*), il *suo* paese»[15]. Solo con Antioco I, e soprattutto con Antioco III, i discendenti di Seleuco verranno pienamente assimilati e considerati, come vedremo, gli eredi del grande Nabucodonosor II, cosí che la Lista reale da Babilonia della prima età partica potrà correggere la Cronaca, riprendendo certo una tradizione letteraria nel frattempo affermatasi, e dire che Seleuco «fu ucciso nel paese di Khana», in un paese lontano quindi, e fabuloso. La stessa Lista reale liquida Antigono con le parole: «Per [x] anni (dopo la morte di Filippo Arrideo) non vi fu re nel paese. Lo stratego Antigono governava il paese»: l'assenza di un re era stata da sempre avvertita a Babilonia come periodi particolarmente nefasti e di disordini per il paese, in questo caso associati con l'esperienza di Antigono e dei suoi «Khanei». Khanei sono definiti anche i Greci rivoltosi di Battriana nel Diario astronomico del 323/322, per combattere contro i quali un esercito muove da Babilonia[16]

DEL MONTE, *Testi* cit., pp. 183-89.

[14] *Ibid.*, pp. 18 sg.

[15] *Ibid.*, p. 199 e, per la Lista reale da Babilonia, 208 sg.

[16] *Ibid.*, p. 12.

A parte il frammento insignificante di un'altra Cronaca, attribuita un tempo erroneamente a età achemenide ma da collocare in età seleucide, dove si parla in contesto perduto dell'«esercito khaneo»[17], ritroviamo infine Khana in un'opera letteraria appartenente al genere «profetico» datata in genere al regno di Seleuco I o a quello di Antioco I, ma che potrebbe anche appartenere al II secolo a.e.v.[18] In essa lo scriba descrive i regni che si succederanno (si sono succeduti) nel dominio sulla Babilonia in termini di regni positivi o negativi per la popolazione e ci mostra, stavolta non attraverso allusioni, come la conquista e il regno di Alessandro Magno fossero considerati dalla classe dirigente babilonese un corpo estraneo, straniero al paese, inviso agli dèi e condannato quindi a rapida fine, mentre gli dèi saranno a fianco di Seleuco per eliminare i Greci (i «Khanei») dal paese: «[(Artaserse IV) regnerà] per 2 anni; un ministro (Bagoa) [ucciderà] quel re. Un principe da niente (Dario III) [sorgerà], si solleverà e [prenderà] il trono. Regnerà per 5 anni. L'esercito del paese di Khana ... lo attaccherà e [sconfiggerà] il suo esercito, ne riporterà prigionieri e bottino. In seguito [però] ... (Seleuco) radunerà l'esercito (di Akkad) e solleverà le sue armi: (gli dèi) Enlil, Shamash e [Marduk] marceranno al fianco delle sue truppe e sbaraglieranno l'esercito di Khana. Egli farà grande preda (sull'esercito di Khana) e la [porterà] nel suo Palazzo. La gente, che aveva visto la sciagura, [vedrà] il benessere, il paese sarà felice [e sarà] esente da tasse».

In precedenza erano stati connotati negativamente i regni di Nabonedo (556-539, il che faceva parte della tradizione) e di Ciro il Grande (questo contrario alla tradizione). La descrizione dei regni degli altri sovrani achemenidi è perduta, quella dell'ultimo, Dario III, è svolta in termini neutri nel suo rapporto col paese (anche se se ne sottolinea l'origine non regale e l'usurpazione). Alessandro è una breve parentesi di saccheggio: di lui non si dice nemmeno che «prenderà» o «si siederà» sul trono, come si dice invece per i suoi predecessori: neppure come re è riconosciuto. Tanto piú forte è il contrasto con il periodo successivo, quando felicità e benessere regneranno nel paese, e soprattutto esenzione dalle tasse.

[17] Il testo in A. K. GRAYSON, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Locust Valley 1975, pp. 112 sg.; per la data cfr. KUHRT e SHERWIN-WHITE, *Xerxes' destruction* cit., p. 78.

[18] Edito da A. K. GRAYSON, *Babylonian Historical Literary Texts*, Toronto 1975, pp. 24-37; cfr. l'ultimo commento di BRIANT, *Alexandre le Grand* cit., pp. 30 sg. Tutti gli studiosi che hanno commentato il testo vedono in colui che «radunerà l'esercito (di Akkad)» il redivivo Dario III, facendone quindi un documento di propaganda filoachemenide che dev'essere stato redatto, ovviamente, subito dopo la conquista di Alessandro. La mia lettura divergente è piú ampiamente documentata in *Testi dalla Babilonia ellenistica*, II, Pisa-Roma, in stampa.

Non possiamo purtroppo seguire oltre questo enigmatico testo: una lacuna di ampiezza imprecisabile ma pari grosso modo a quella che menzionava i re achemenidi da Ciro a Dario III doveva contenere la descrizione di ulteriori regni, ovviamente seleucidi, e i resti della fine del testo, prima del colofone, parlavano di altri due (o tre) re, l'ultimo dei quali «conquisterà il paese» e lo governerà, presumibilmente in modo impeccabile (una lacuna ce ne toglie il senso). Ma questa carrellata sulle connotazioni del termine «Khanei» con cui si comincia ben presto a designare i Greci di Alessandro ci dipinge un quadro coerente anche se generico: già due anni dopo il suo ingresso trionfale a Babilonia la classe dirigente babilonese, cioè l'ambiente templare, cominciò a manifestare il proprio distacco dal conquistatore macedone. I motivi alla base di questa improvvisa insofferenza possono essere solo indovinati, ma non si sbaglierà di molto andandoli a cercare in un qualche tipo di ingerenza nella vita del Tempio, argomento cui responsabili e intellettuali del Tempio erano da sempre estremamente sensibili. Gli sventurati anni delle guerre fra i diadochi, durante i quali è documentata l'imposizione di tasse e un controllo diretto sui templi da parte di Antigono, come si è detto, approfondí questa insofferenza fino a denegare ad Alessandro (e *a fortiori* ad Antigono) anche la legittimità regale. Solo con Seleuco I l'atteggiamento cambia, all'inizio con qualche diffidenza, per arrivare ben presto all'adozione dei Seleucidi come re di Babilonia non solo legittimi e legittimati dagli dèi, ma in qualche modo anche «autoctoni» (è Seleuco che raduna «l'esercito di Akkad» per scacciare Alessandro e i suoi Khanei), fino ad essere inseriti nella ininterrotta regalità babilonese risalente ai tempi mitici del diluvio.

S'intende che il processo non dovette essere né lineare né privo di contrasti; in definitiva nessun re babilonese, neppure il mitico Nabucodonosor II, poteva rinunciare del tutto a drenare parte della ricchezza prodotta dai templi e a esercitare un qualche controllo sulla loro vita economica – dopo tutto i templi erano fra i maggiori produttori di ricchezza del paese. Cosí un testo ricorda che Seleuco I incamerò nel patrimonio regio terreni situati nei dintorni di Babilonia e Borsippa[19], e se Antioco I, appena salito sul trono, nel 280 a.e.v. aveva assegnato dei terreni «al sostentamento degli abitanti di Babilonia, Borsippa e Kutha, i bovini, gli ovini e ogni bene che [era stato dato] per disposizione regia alle [città] e ai centri di culto a disposizione degli abitanti», cinque anni dopo «il satrapo di Akkad sottomise [a tassazione per] la amministrazione regia» quegli stessi beni, come annota il Diario astronomico

[19] DEL MONTE, *Testi* cit., p. 44.

per il 274/273[20]. Per altra via sappiamo che in questi stessi anni l'amministrazione centrale di Seleucia sul Tigri sottopose a tassazione e accentrò la redazione di tutti i contratti di compravendita di terreni e schiavi coinvolgenti sia privati che templi, imponendone perfino la stesura su pergamena invece che su tavolette di argilla e in lingua non babilonese ma greca o aramaica, con la conseguenza per noi spiacevole che dopo il 274 a.e.v. non ci è pervenuto nessun contratto di questo tipo (si sono ritrovate solo le bulle degli esattori delle imposte che autenticavano i documenti)[21].

4. *I Seleucidi «re di Babilonia».*

Le fonti non lasciano trasparire le reazioni degli ambienti interessati, che pure dovettero in qualche modo esservi, a queste riforme. Ma sull'altro versante proprio a partire dal regno di Antioco I si infittiscono nei Diari astronomici le notizie della partecipazione ufficiale del sovrano, di membri della famiglia reale, di governatori e strateghi alle cerimonie religiose dell'Esagila, ed è proprio Antioco I a immergersi pienamente nei moduli ideologici della tradizionale regalità babilonese facendo redigere in cuneiforme su un cilindro di argilla deposto nel Tempio di Borsippa una iscrizione reale con la quale, col pretesto di celebrare la «costruzione» del Tempio di Babilonia Esagila e del Tempio di Borsippa Ezida, coglie l'occasione di presentarsi all'opinione pubblica quale re legittimo di Babilonia erede diretto della grande tradizione neobabilonese. Per trovare un precedente analogo bisogna risalire al cilindro di Ciro il Grande, che aveva gli stessi problemi di Antioco e che lo fece redarre con gli stessi scopi; ma è notevole che, se ambedue si rifanno alla tradizione di Nabucodonosor, Antioco da parte sua salti a piè pari tutta la tradizione achemenide. Val la pena rileggere integralmen-

[20] *Ibid.*, p. 34. Cfr. B. VIRGILIO, *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica*, Pisa-Roma 1999, p. 135.

[21] Sulle riforme amministrative di Antioco I a Babilonia cfr., fra gli altri, M. ROSTOVTZEFF, *Seleucid Babylonia: bullae and seals of clay with Greek inscriptions*, in «Yale Classical Studies», III (1932), pp. 3-114; R. J. VAN DER SPEK, *The Babylonian city*, in A. KUHRT e S. SHERWIN-WHITE (a cura di), *Hellenism in the East*, London 1987, pp. 73 sg.; M. W. STOLPER, *Registration and taxation of slave sales in Achaemenid Babylonia*, in «Zeitschrift für Assyriologie», LXXIX (1989), pp. 80-101; ID., *Late Achaemenid, Early Macedonian, and Early Seleucid Records of Deposit and Related Texts*, Naples 1993, pp. 57-63; A. KUHRT e S. SHERWIN-WHITE, *The transition from Achaemenid to Seleucid rule in Babylonia: revolution or evolution?*, e M. W. STOLPER, *On some aspects of continuity between Achaemenid and Hellenistic Babylonian legal texts*, in *Achaemenid History*, VIII. *Continuity and Change*, Leiden 1994, pp. 325 sg. e 337 sg. rispettivamente.

te questo celebre documento che è a nostro parere fondante della ideologia della regalità seleucide come regalità babilonese[22]:

> Antioco, Grande Re, re forte, re dell'intero mondo, re di Babilonia, re di tutte le terre, il sostentatore dell'Esagila e dell'Ezida, il figlio primogenito del re Seleuco il Macedone re di Babilonia, [sono] io.
>
> In quel tempo volsi il mio cuore alla costruzione dell'Esagila e dell'Ezida: formai con olio di prima qualità i mattoni per l'Esagila e per l'Ezida nel paese di Khatti (la Siria) di mia pura mano e [li] portai per gettare le fondamenta dell'Esagila e dell'Ezida. In Addar 20 dell'anno 43 (= 27 marzo 268 a.e.v.) ho gettato le fondamenta dell'Ezida, il vero tempio, il tempio di Nabû in Borsippa.
>
> Nabû, primogenito sublime, sapiente fra gli dèi, magnifico, consegnato stabilmente alla lode, primogenito di Marduk, progenie della regina Zarpanitu fattrice della creazione, guarda con gioia [a me] e col tuo comando sublime - il suo comando che non può essere cambiato – l'abbattimento della terra del mio nemico, il raggiungimento dei miei voti in battaglia sul mio avversario, stabile trionfo, un regno di giustizia, un governo sereno, anni di felicità, sazietà di progenie sia il dono eterno per la regalità di Antioco e di suo figlio il re Seleuco!
>
> Figlio del principe, Nabû, primogenito dell'Esagila, primo nato di Marduk, progenie della regina Zarpanitu, quando entrerai in festa e gioia nell'Ezida, il vero tempio, il tempio del tuo predominio fra gli dèi, l'abitazione della tua felicità, al tuo comando fedele che non può essere eluso divengano lunghi i miei giorni, divengano numerosi i miei anni, divenga solido il mio trono, divenga vecchio il mio governo sotto il tuo scettro sublime che fissa il confine del cielo e della terra! Nella tua pura bocca risieda sempre la benedizione per me! Che le mie mani conquistino tutte le terre dal sorgere del Sole al tramonto del Sole! Che io possa raccogliere il loro tributo e portarlo [qui] per il completamento dell'Esagila e dell'Ezida!
>
> Nabû, figlio primogenito, quando entrerai nell'Ezida, il vero tempio, risiedano nella tua bocca benedizioni per Antioco, re delle terre, per suo figlio il re Seleuco e per Stratonice, la sua prima moglie, la regina!

Ognuno dei titoli attribuiti ad Antioco è portatore di un suo specifico messaggio, e tutti riassumono in sé due millenni di storia della regalità babilonese. Il titolo di Grande Re fu elaborato dapprima nella Siria della prima metà del II millennio per distinguere un re egemone dai piccoli re che gravitavano nella sua orbita, e di lí entrò nelle tradizioni di tutte le dinastie; in Assiria e alla corte achemenide (ma non a Babilonia) fu spesso specificato dal titolo di «re dei re». Tra i Seleucidi fu ripreso occasionalmente dal terzo Antioco e attribuito al secondo (oltre che al primo) dalla lista reale 6 di età partica, ma è relativamente frequente solo nella titolatura di Antioco I fra gli anni 265-261 proprio per distinguerlo dal coreggente Antioco, designato solo col titolo

[22] Il Cilindro di Antioco è stato piú volte tradotto e commentato. Fra gli ultimi cfr. A. KUHRT e S. M. SHERWIN-WHITE, *Aspects of Seleucid royal ideology: the Cylinder of Antiochus I from Borsippa*, in «Journal of Hellenic Studies», XCI (1991), pp. 71-86; B. VIRGILIO, *«Basileus». Il re e la regalità ellenistica*, in *I Greci*, II/3, Torino 1998, pp. 138 sg.; ID., *Lancia* cit., pp. 70 sg.

di «re». Anche i titoli di «re della totalità (del mondo)» e di «re delle terre (tutte)» sono di antichissima tradizione e universali e costituirono una componente stabile delle titolature dei sovrani assiri, babilonesi e achemenidi, cosí come il titolo di «re forte» che sottolinea sia la potenza del re che, attraverso di questa, la sua legittimità, ribadita l'ultima dal titolo di «primogenito» (letteralmente: «il primo figlio ed erede principale»). Il titolo di «re delle terre» è attestato in seguito solo per Seleuco III. Anche il titolo di «sostentatore dell'Esagila e dell'Ezida», cioè dei templi principali di Babilonia e di Borsippa, era stato portato spesso dai re assiri e babilonesi, soprattutto come è ovvio in quelle iscrizioni che celebrano attività di restauro nei due templi[23] Specifico ovviamente è il titolo di «re di Babilonia», assunto di regola in monumenti scritti a o per Babilonia anche dai dinasti assiri e achemenidi, pur se nella titolatura delle formule di datazione per tutti i re seleucidi esso non compare[24]

La conclusione della titolatura mira a ribadire la legittimità dinastica di Antioco, ma in termini che indirettamente sottolineano la avvenuta «babilonicizzazione» del re in contrasto col padre. I re achemenidi avevano fatto del richiamo alle proprie origini il punto centrale della propria titolatura, anche in monumenti e documenti scritti nella o per la Babilonia: cosí Ciro il Grande a Ur è «re della totalità, re di Anshan (Persia), figlio di Cambise re di Anshan»[25], e Serse in molte formule di datazione babilonesi compare come «re di Persia e di Media, re di Babilonia e delle terre» (per non parlare delle iscrizioni di Persepoli, dove il re è «Achemenide, Persiano figlio di Persiano, Ario di stirpe aria»). Antioco invece attribuisce al solo suo padre Seleuco l'attributo di «il re macedone, re di Babilonia», cosí come era stato analogamente caratterizzato Seleuco nella Cronaca 12 già citata: «mise in marcia le sue [truppe] da Sardi, [le] fece attraversare il mare con sé e [mosse] verso la Macedonia, il *suo* paese»: ci sembra che questa insistenza sull'origine di Seleuco sia funzionale a sottolineare, appunto per contrasto, la piena «babilonicità» raggiunta dalla dinastia con Antioco I, il quale può quindi assumere in tutta tranquillità e legittimità i titoli tradizionali di un re babilonese.

Al contempo, le frammentarie notizie dei Diari astronomici superstiti[26] ci fanno intravedere la regolare partecipazione dei re seleucidi o

[23] Cfr., per es., la titolatura adottata da Ciro il Grande in un mattone da Uruk: «Ciro, che ama l'Esagila e l'Ezida, figlio di Cambise, re forte, [sono] io» (C. B. F. WALKER, *Cuneiform Brick Inscriptions*, London 1981, p. 94 n. 115).

[24] Sulle titolature dei sovrani seleucidi e arsacidi cfr. DEL MONTE, *Testi* cit., pp. 213-57.

[25] WALKER, *Cuneiform Brick Inscriptions* cit., p. 94 n. 116.

[26] Cfr. DEL MONTE, *Testi* cit., pp. 46 sg. con i rinvii a nota 94.

di loro delegati alle feste del calendario liturgico di Babilonia, in particolare alla festa del Capodanno, detta dell'*akitu*, celebrata per 11 giorni a partire dal capodanno, il primo del mese di Nisan, in aprile. Tra i temi centrali della festa era la legittimazione divina, anno dopo anno, del re a continuare a governare. Il quinto giorno, dopo che anche il dio Nabu con una grande processione da Borsippa si è unito a Marduk e agli altri dèi nel Tempio dell'Esagila a Babilonia, un sacerdote toglie al re lo scettro e gli altri attributi della regalità deponendoli ai piedi di Marduk nella sua cella, schiaffeggia il re e lo introduce al cospetto di Marduk[27] Qui il re recita la sua preghiera penitenziale:

> Signore del mondo, io non ho peccato né ho trascurato la tua divinità, non ho devastato Babilonia e non ne ho decretato la dispersione, non ho fatto tremare l'Esagila e non ho disprezzato i suoi riti, non ho colpito le guance del suo personale che sta sotto la tua protezione né li ho umiliati. Ho cura di Babilonia, non ho (mai) abbattuto le sue mura.

Il sacerdote allora benedice il re, concludendo con l'assicurazione che Marduk «distruggerà i tuoi nemici, abbatterà i tuoi avversari», conduce il re fuori dalla cella e gli restituisce le insegne regali. Dopo avergliele restituite lo schiaffeggia di nuovo, per provare, si potrebbe dire, la sincerità del pentimento: «Quando lo schiaffeggia, se (il re) piange significa che Marduk è ben disposto, ma se (il re) non piange significa che Marduk è in collera: insorgerà un nemico e ne causerà la caduta». Nei giorni successivi il re partecipa alle solenni processioni dall'Esagila al tempietto fuori porta dell'*akitu* e viceversa, finché si arriva all'ultimo e politicamente piú importante giorno della festa, l'undicesimo, quando tutti gli dèi si riuniscono nella corte centrale dell'Esagila, il «luogo del destino», e in quella assemblea Marduk, nella sua veste di Lugal-dimmer-an-ki-a, «re degli dèi del cielo e della terra», fissa il destino del re e del suo regno, come è ben espresso in una iscrizione di Nabucodonosor II celebrante il restauro dell'Esagila[28]:

> Il puro rialzo, il luogo dei destini della Sala dell'Assemblea, l'alto basamento dei destini, al cui interno alla festa di Capodanno, nei giorni 8 e 11, risiede Lugal-dimmer-an-ki-a, il Signore degli dèi, di fronte al quale con reverenza gli dèi del cielo [e] della terra stanno in ginocchio immobili, stanno di fronte a lui [e] decidono destini di eternità, il destino della mia vita.

Partecipare a questi riti significava naturalmente accettare, almeno agli occhi degli abitanti della Mesopotamia, l'ideologia della regalità ba-

[27] Il rituale fu edito da F. THUREAU-DANGIN, *Rituels Accadiens*, Paris 1921, pp. 136-54; per i brani citati qui cfr. pp. 136 sg. Sulla festa di Capodanno in Mesopotamia in generale cfr. M. E. COHEN, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda 1993, pp. 400-53.

[28] S. H. LANGDON, *Die neubabylonischen Königsinschriften*, Leipzig 1912, n. 126 ii 54-59.

bilonese, il concetto del re buon pastore del suo popolo, sulla cui condotta vigilano gli dèi che ogni anno gli confermano (ma possono anche togliergliela) la legittimità a governare. Non è un caso che la propaganda di Ciro a Babilonia contro Nabonedo abbia insistito proprio sull'empietà del re babilonese nei confronti di Marduk e sugli ostacoli che egli avrebbe posto con la sua assenza alla celebrazione regolare della festa di Capodanno, fino a provocare l'ira di Marduk e degli dèi che volsero infine gli occhi sul pio Ciro[29]. È curioso che durante tutta l'età achemenide non sia noto alcun accenno diretto alla festa o alla partecipazione del re o di suoi rappresentanti ad essa, come se in quel periodo avesse perso la sua importanza, ma questo può dipendere dal carattere e dalla casualità della documentazione. Non è invece forse un caso che Antioco I, nella sua iscrizione sopra riportata, sottolinei che le fondamenta del Tempio di Nabu a Borsippa siano state gettate il 20 di Addar, dieci giorni prima del Capodanno: era col gettare le fondamenta (e non con la copertura del tetto) che si celebrava la costruzione di un edificio, cosí che il Tempio poteva considerarsi idealmente pronto con quell'atto e la processione di Nabu da Borsippa a Babilonia poteva idealmente partire da quell'anno, per merito di Antioco, dal nuovo Tempio.

Il primo atto di ogni visita ufficiale di un rappresentante della corte seleucide o partica a Babilonia, in qualunque mese avvenisse, era una visita al Tempio accompagnata dall'offerta di tori e pecore per la vita del re e della sua famiglia, come è ampiamente attestato dai Diari astronomici secondo uno schema fisso che può essere esemplificato con quanto viene narrato per il mese di Ab (primi di agosto) del 172 a.e.v.[30]:

> In quel mese, l'11, il generale [comandante supremo] dell'esercito di [Akkad] entrò in Babilonia. Il 13 [entrò] nell'Esagila e fece 6 offerte al Signore, alla Signora e ai grandi dèi che per i re. In quello stesso giorno entrò nel Tempio del Primo Giorno e di fronte a Ishtar di Babilonia e alle tiare dei grandi dèi che si trovano lí fece 3 offerte al Signore, alla Signora, a Ishtar di Babilonia, ai grandi dèi e per la vita del re e si prosternò. Il giorno x uscí da Babilonia [per tornare] a Seleucia, la città della regalità che è sul Tigri e sul Canale del Re.

Vi sono però anche sporadiche attestazioni dell'interesse diretto dei sovrani seleucidi per la festa di Capodanno in particolare. Nel 224 a.e.v. Seleuco III, stando a una Cronaca, si preoccupò personalmente della quantità e della qualità di ciò che doveva essere sacrificato agli dèi negli ultimi tre giorni della festa di Capodanno, durante i riti cioè cele-

[29] G. PETTINATO, *Babilonia centro dell'universo*, Milano 1988, pp. 219-40; F. D'AGOSTINO, *Nabonedo, Adda Guppi, il Deserto e il Dio Luna. Storia, ideologia e propaganda nella Babilonia del* VI *sec. a. C.*, Pisa 1994.

[30] DEL MONTE, *Testi* cit., p. 74.

brati nell'Esagila dopo il ritorno degli dèi nel Tempio dalla processione al sacello dell'*akitu*[31]:

> Anno 88, Seleuco re. Nisan: in quel mese, il giorno 8, un Babilonese, l'amministratore dell'Esagila, stabilí [come offerta] per l'Esagila, secondo il dettato del re nella lettera che il re aveva precedentemente mandato, [x] sicli di argento dal Palazzo reale, dalla sua propria casa, 11 bovini grassi, 100 ovini grassi, 11 anatre grasse per l'offerta nell'Esagila al Signore e alla Signora e ai grandi dèi e per la vita del re Seleuco e dei suoi figli.

In questa occasione Seleuco III non presenziò personalmente alla festa, ma dato il contesto e i paralleli non c'è dubbio che essa sia stata celebrata alla presenza di un suo rappresentante. Alla festa di Capodanno del 246 a.e.v. neppure Antioco II presenziò personalmente, essendo lontano da Babilonia (e meno di 4 mesi dopo moriva a Efeso), ma vi parteciparono i suoi figli, il futuro Seleuco II Callinico e Antioco Ierace (piú un terzo figlio altrimenti ignoto) che si trovavano a Babilonia probabilmente per seguire da vicino l'annoso problema della registrazione della donazione di Laodice fatta all'epoca del suo divorzio con Antioco[32]. Certa è invece la partecipazione personale di Antioco III ai primi di aprile del 205 a.e.v., subito dopo il ritorno dalla sua anabasi orientale, in un passo di grande interesse anche se molto frammentario[33]:

> In quel [mese], l'8, il re Antioco e il uscirono dal Palazzo; di fronte a loro fu celebrata sulla Porta Pura dell'Esagila per l'Esagila la cerimonia della giara dell'anno e furono deposte offerte per Marduk [... e per la vita del re, della regina e] dei loro discendenti. Poi entrarono nel Tempio del Primo Giorno, fecero [offerte a] Ishtar di Babilonia e per la vita del re Antioco al Tempio al Signore e alla Signora...

Lo stesso Antioco III è protagonista a Babilonia e a Borsippa di cerimonie religiose straordinarie nel febbraio del 187 a.e.v., a un mese e mezzo dalla festa di Capodanno ma per il loro decorso con questa in qualche modo connesse e comunque di grande significato ideologico. Sono passati poco piú di due anni dalla disastrosa battaglia di Magnesia, ma è su questo sfondo che a nostro parere va letto il brano: chiara è l'intenzione di Antioco di riaffermare la sua regalità collegandola, attraverso l'uso delle antiche vesti cerimoniali di Nabucodonosor II, al «fondatore» del piú grande impero autoctono, «piú potente di Eracle» come lo aveva definito circa un secolo prima Megastene, e di presentare se stesso e la sua

[31] *Ibid.*, pp. 201 sg.

[32] *Ibid.*, pp. 46 sg. Sul problema della registrazione della donazione, *ibid.*, pp. 43-45; VIRGILIO, *Lancia* cit., pp. 135 sg.

[33] DEL MONTE, *Testi* cit., pp. 61 sg.

dinastia come eredi diretti della tradizione imperiale neobabilonese, con una operazione analoga a quella compiuta ottanta anni prima da Antioco I con la sua iscrizione celebrativa, ma assai piú esplicita[34]:

Il 4 (di Shabat, 15 febbraio 187), sulla Porta Pura, la grande porta dell'Esagila, [il re Antioco offrí] tori e pecore al Signore e alla Signora [per la sua vita e per la vita] di sua moglie e dei suoi figli e si prosternò. L'amministratore dell'Esagila e i Babilonesi dell'Assemblea dell'Esagila presentarono al re Antioco [un con ...] al di sotto e una corona di mille sicli d'oro, e quello stesso giorno il governatore di Babilonia [e il ...] presentarono al re Antioco [un ...] d'oro. Quello stesso giorno (il re) salí all'Esagila e si prosternò, e quello stesso giorno entrò nel Tempio del Primo Giorno e [offrí] tori e pecore. [Furono presentati al re ... di] Tintir (il quartiere della ziqqurat di Babilonia), una tiara d'oro e un cofanetto d'oro della Signora e le vesti del re Nabucodonosor che [erano conservate] nella sacrestia. [Poi il re ...] il detto uscí dalla sacrestia, traversò il Giardino Regio che è sulla riva occidentale (dell'Eufrate) e quello stesso giorno rientrò nel suo Palazzo.

Il 5 (il re Antioco) celebrò i riti nel Tempio...

Il 13 (il re) entrò a Borsippa. Il 14, alla ziqqurat dell'Ezida ... prese i grandi del dio Adad che precedentemente erano andati a Borsippa tori e pecore, poi salirono ed egli procedette dentro il di fronte alla popolazione...

[Il giorno x] il re [tornò] da Borsippa ed entrò [a] Babilonia, salí all'Esagila e [offrí] tori e pecore al Signore, alla Signora e ai grandi [dèi ...]. Quello stesso giorno, il pomeriggio, il re (Antioco) uscí da Babilonia [per tornare] a Seleucia che è sul Tigri.

I discendenti di Seleuco come legittimi re di Babilonia inseriti nel flusso ininterrotto della regalità universale babilonese dai tempi del Diluvio in poi, ma con la tendenza a sottacere come una parentesi poco spiegabile l'intermezzo iranico-achemenide: l'operazione, avviata da Antioco I, dovette essere via via ribadita molte piú volte di quante non ci siano rimaste attestate, venendo alla fine codificata nella Lista reale della prima età partica. Gli stessi Parti del resto si presentano ai Babilonesi come continuatori della dinastia seleucide, e non meraviglia quindi l'asprezza della polemica antipartica condotta in seguito dai Sasanidi, che invece proprio alla dinastia achemenide vogliono ricollegarsi. C'è da chiedersi anzi se nel desiderio di re ellenistici, come quelli di Cappadocia e di Armenia che via via si affrancarono dal controllo seleucide, di richiamarsi anche genealogicamente alla casata achemenide non sia da vedere una non troppo velata polemica contro la «babilonizzazione» dei discendenti di Seleuco[35]

[34] *Ibid.*, pp. 66-68.

[35] M. SCHOTTKY, *Media Atropatene und Gross-Armenien in hellenistischer Zeit*, Bonn 1989. Interessanti considerazioni anche sui tipi monetali di questi sovrani sono svolte da M. FACELLA, *Basileus Arsames. Sulla storia dinastica di Commagene*, in B. VIRGILIO (a cura di), *Studi Ellenistici*, XII, Pisa-Roma 1999, pp. 127-58.

5. *I Babilonesi di fronte al mondo greco.*

La corrente in senso contrario, il recepimento da parte della popolazione locale di modelli di comportamento greci, è meno apprezzabile nella documentazione scritta. Sebbene il quadro sia ancora molto sfocato e molto resti ancora da precisare, dai Diari astronomici risulta che la popolazione di Babilonia era suddivisa in tre gruppi, ciascuno al suo interno amministrativamente autonomo rispetto agli altri: i Babilonesi («figli di Babilonia»), riuniti nell'Assemblea dell'Esagila con a capo l'amministratore dell'Esagila; i πολῖται, cioè i cittadini greci di Babilonia, con a capo un «governatore» da loro espresso e di nomina regia; e i «servi regi», sui quali non ci azzardiamo ancora a dire nulla. Al di sopra di questi tre gruppi c'era lo «stratego di Akkad» (in babilonese: «comandante dell'esercito di Akkad»), con competenze militari e civili sulla città ma residente a Seleucia sul Tigri, assieme a tre suoi colleghi dallo stesso titolo[36]. Conosciamo per nome uno solo di questi strateghi di Babilonia per l'età seleucide, per la fine anzi di questa, il 145 a.e.v., e curiosamente è un Babilonese di nome Ardâ: curiosamente perché nella prima età arsacide, fra il 141 e il 133, troviamo solo Greci nelle piú alte cariche militari. Ancora al di sopra di questi quattro strateghi, almeno a partire dal 230/229, c'era lo «stratego di Akkad che è al di sopra dei 4 strateghi», carica che probabilmente riassume in sé le competenze che fino a pochi decenni prima erano state del «satrapo», di regola un Greco nella prima età arsacide (solo dal 120 a.e.v. la carica è occupata da Iranici), ma dei quali purtroppo non conosciamo alcun nome per l'età seleucide; anch'egli era di nomina regia, di sicuro almeno in età arsacide.

I rapporti fra le piú alte autorità erano naturalmente stretti, e il primo atto di ogni stratego entrando a Babilonia era la visita ufficiale al Tempio. Del resto la presa dell'amministrazione regia sulla vita templare era ben piú stretta di quanto non ci si aspetterebbe dalle promesse di Alessandro e dalle aspettative del clero, soddisfatte però abilmente scegliendo nel suo ambito i rappresentanti regi. Cosí fra il 262 e il 258 il rappresentante dell'amministrazione regia nell'Assemblea dell'Esagila è un Babilonese, Belshunu «fiduciario (*paqdu*) di Nikanor»[37]; non cono-

[36] Su queste cariche e i nomi di coloro che li rivestirono cfr. DEL MONTE, *Testi* cit., pp. 53-57, con i rinvii interni. L'uso del termine «stratego» è puramente convenzionale.

[37] D. A. KENNEDY, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, XLIX. *Late-Babylonian Economic Texts*, London 1968, nn. 118, 122, 123, 182. Su Theron «satrapo» (*muma''eru*) di Akkad cfr. DEL MONTE, *Testi* cit., pp. 35, 38.

sciamo altrimenti questo greco Nikanor, ma non si sbaglierà di molto vedendo in lui lo stratego di Babilonia dell'epoca (come «satrapo» di Akkad è attestato circa negli stessi anni un certo Theron). Quasi un secolo dopo, nel 169 a.e.v., Antioco IV nomina ispettore generale dei templi della Babilonia (*zazakku*) «un Babilonese, un gioielliere fratello dell'amministratore dell'Esagila che (già) esercitava la carica di sostituto amministratore», e che sembra continuasse a cumulare le due cariche, sebbene fossero una templare e una regia[38]. Si è appena visto che lo «stratego di Akkad» dell'epoca di Demetrio II portava un nome babilonese.

Tutto questo (e altro) getta qualche luce sull'accorta politica istituzionale dei Seleucidi tendente a non urtare la suscettibilità delle classi dirigenti locali e degli ambienti templari, ma è muto sul problema che ci interessa, cioè sulle reazioni e interazioni di questi stessi ambienti di fronte alla dirigenza greca e alla cultura di cui essa era portatrice, a parte l'ovvia disponibilità alla piena collaborazione. Ricordando soltanto ma lasciando da parte in questa sede la figura del «sacerdote» babilonese Berosso, che ci è nota soltanto dalla tradizione occidentale e sul quale comunque molto si è già scritto, qualche notazione interessante esce fuori dall'esame di altri tipi di testi.

Ben noto è il caso di un governatore di Uruk dell'età di Antioco II e Seleuco II, Anu-uballit figlio di Anu-iksur, dell'antica e florida casata urukese degli Ahhutu, che all'atto di assumere la sua carica, o perché entrato in amicizia con il sovrano, fu ribattezzato da Antioco col nome greco di Nikarchos. Attorno al 245 a.e.v. curò lavori al tempio che a partire dalla tarda età achemenide era diventato il principale tempio di Uruk, il Resh, dedicato al dio del cielo Anu e alla sua paredra Antu e che soppiantò, per ragioni non chiare, lo storico Tempio di Ishtar, l'Eanna di trimillenaria tradizione. Per l'inaugurazione delle nuove strutture fece redigere una iscrizione celebrativa che si muove nel solco delle tradizionali iscrizioni di fondazione redatte da governatori locali (basti pensare per tutte alle iscrizioni di fondazione di Sin-balassu-iqbi, governatore di Ur al tempo dei re Esarhaddon e Assurbanipal di Assiria attorno alla metà del VII secolo a.e.v.), ma non è priva di accenti singolari[39]:

[38] *Ibid.*, pp. 78 sg., 83.

[39] Su Anu-uballit *alias* Nikarchos e la sua famiglia cfr. L. T. DOTY, *Nikarchos and Kephalon*, in *A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs*, Philadelphia 1988, pp. 95-118. Per il governatore di Ur Sin-balassu-iqbi cfr. J. A. BRINKMAN, *Ur: 721-605 b.C.*, in «Orientalia», XXXIV (1965), pp. 248-53; ID., *Ur: "The Kassite period and the period of the Assyrian kings"*, in «Orientalia», XXXVIII (1969), pp. 336-42; G. FRAME, *Babylonia 689-627 b.C. A political history*, Leiden 1992, pp. 125 sg.

Nisan, anno 68 Seleuco re.

Anu-uballit figlio di Anu-iksur discendente di Ahhutu, governatore di Uruk, cui Antioco re delle terre impose come altro nome Nikarchos, ha costruito e completato il Resh, il tempio di Anu e Antu: la Porta Sublime, la porta grande, il basamento di Papsukkal, ingresso del Resh; la Porta Grande, il basamento di Nusku, la porta d'ingresso: due porte che si aprono sul lato occidentale; [e] la Porta dell'Abbondanza, la porta che fa entrare i ricchi prodotti della montagna: in totale 3 porte che si aprono sulla Porta del Cielo; 7 corti accanto alla corte nel cui interno si trova il basamento dei destini; il muro di cinta del Resh, le celle, i basamenti dei grandi dèi e le loro corti.

Ha fatto i battenti, il loro dolce legno sublime, e li ha fissati sulle loro soglie; ha circondato il tempio di una corona di merli; ha fatto un chiavistello d'oro [e] un diadema d'oro e [li] ha messi nella Porta Sublime, la porta del cielo. Ha fatto e ha completato [tutto questo] per la vita di Antioco e Seleuco, i re.

[In] Nisan 8, Anu ed Antu sono entrati e si sono seduti per sempre sui loro seggi nel Tempio della Regalità, la cella [di Anu]. Essi hanno fissato al suo interno l'offerta regolare quale era in precedenza.

L'attività «edilizia» di Anu-uballit/Nikarchos appare centrata, piú che sul tempio vero e proprio, che del resto esisteva anche in precedenza, su tre porte, ma è significativa la data apposta al testo, Nisan 8 anno 68 (cioè il 18 aprile del 244 a.e.v.): l'8 di Nisan, come si è visto, era uno dei giorni centrali della festa di Capodanno nell'Esagila di Babilonia, quando all'Assemblea degli dèi erano dibattuti i destini del re e del suo regno. In questo giorno Anu, il re del pantheon urukese, e la sua paredra Antu sono introdotti nel tempio rinnovato e nella loro cella dal nome significante di Tempio della Regalità e sono essi in persona in questo giorno solenne a fissare il regime delle offerte «quale era in precedenza»: l'osservazione non è banale, perché nelle analoghe iscrizioni di fondazione regie è il re stesso che si attribuisce questo vanto. L'iscrizione è redatta in nome e per la vita di Antioco II (che era morto peraltro quasi un anno e mezzo prima, verso la fine di agosto del 246) e del nuovo re Seleuco II; non essendo il re presente alla cerimonia, il governatore di Uruk ne assume la rappresentanza ai riti della festa di Capodanno (cosa che nella provinciale Uruk sarà stata la regola), ma senza assumerne, come è ovvio, le funzioni simboliche piú strettamente legate alla regalità. Ciò non toglie però che è Anu-uballit a occupare il centro della scena, e in questo quadro va apprezzata la sua sottolineatura di avere anche un nome greco, datogli dal re stesso, che lo rende automaticamente membro a tutti gli effetti della élite di Seleucia e, per cosí dire, greco oltre che urukese. Va però sottolineato anche che nella vita privata Anu-uballit doveva essere attaccato soprattutto alle «sue» tradizioni e non cosí grecofilo come vorrebbe far credere in questo monumento ufficiale: nessuno dei suoi tanti figli, nipoti e pronipoti (ne so-

no noti circa una trentina) sarà piú chiamato con un nome greco. Ottant'anni dopo questa iscrizione il suo nome è ricordato alla fine di una lista che elenca gli antichi saggi, a cominciare da Oannes, sul quale fra breve torneremo, e gli antichi dotti assieme ai re a fianco dei quali operarono.

Ben diversa ci si presenta la figura di un altro governatore di Uruk dell'età di Antioco III, Anu-uballit figlio di Anu-balassu-iqbi nipote di Anu-aha-ittannu, della stessa casata degli Ahhutu cui apparteneva il suo omonimo collega di qualche decennio prima (ma tra i due non c'era alcun rapporto di parentela, a parte la comune discendenza clanica). Anche lui aveva un secondo nome greco, Kephalon, e anche lui intraprese lavori di restauro o di rifacimento nel complesso del Tempio del Resh che celebrò il 30 marzo del 202 a.e.v., secondo la data inserita nel testo, in una serie di mattoni di fondazione ritrovati fra le rovine dell'edificio[40]:

> Anu-uballit, il cui altro nome è Kephalon, figlio di Anu-balassu-iqbi, il grande, governatore di Uruk. Il Tempio della Regalità, la cella di Anu, e il Tempio della Signora del Cielo, la casa di Antu nel Tempio del Resh, che nei tempi primevi aveva costruito Oannes-Adapa ma poi lo avevano cambiato, io lo ho demolito, e il 2 di Nisan dell'anno 110 ne ho ampliato le antiche fondamenta per la vita del re Antioco mio signore, ne ho fabbricato i gessi e ho completato i Ho fatto trasportare legno di cedro dal monte una montagna possente, e [con quello] ho costruito il loro tetto. Ho montato battenti di solido legno di cedro sulla porta della loro cella.

L'iscrizione come si vede è molto semplice, anch'essa datata alla festa di Capodanno e anch'essa redatta «per la vita del re». Degno di nota è che essa si sviluppa attorno a due temi ideologici antichissimi e propriamente di tradizione regia, il tema del re fondatore che per primo compie un'impresa e il tema del re ordinatore che ristabilisce l'ordine primigenio del mondo (l'«età dell'oro») corrottosi durante i secoli. La originaria fondazione del Tempio del Resh, le cui prime attestazioni (riferentisi peraltro solo a un settore del complesso dell'Eanna) non sono anteriori al VI secolo e che come tempio autonomo non risale al di là della tarda età achemenide, è attribuita addirittura a Oannes-Adapa il quale, oltre ad essere protagonista di un poemetto mitologico che lo porta in cielo alla corte del dio Anu, fu il primo dei sette saggi inviati dagli dèi sulla terra anteriormente al Diluvio per insegnare alle genti umane la vita civile, colui «che completò i modelli eterni del cielo e del-

[40] Anche su questo personaggio e la sua famiglia cfr. DOTY, *Nikarchos* cit. Per il testo dell'iscrizione di fondazione si veda A. FALKENSTEIN, *Topographie von Uruk*, Leipzig 1941, pp. 6 sg., con W. G. LAMBERT, *A catalogue of texts and authors*, in «Journal of Cuneiform Studies», XVI (1962), p. 74a.

la terra»[41]. Siamo al tempo del primo re dell'umanità, Alulim (o Ajjalu nella tradizione urukese, Aloros in Berosso), re di Eridu, la prima città, quando per la prima volta «la regalità discese dal cielo», e Berosso ci ha dato una vivida descrizione di questo primo *apkallu*, o ζῷον ἄφρενον come lo chiama in greco lo scrittore babilonese:

> Nel primo anno (della storia umana) apparve dal Mare Eritreo (il Golfo Persico) in un posto vicino alla Babilonia una bestia chiamata Oannes che aveva tutto il corpo da pesce, ma sotto la testa di pesce gli era spuntata una seconda testa umana e allo stesso modo dalla coda di pesce gli erano spuntati piedi umani ... Egli insegnò agli uomini le lettere, le scienze e le arti di ogni tipo e anche come fondare città, erigere templi, stendere leggi e misurare i campi, svelò loro i segreti della semina e la raccolta della frutta e insomma diede loro ogni cosa conveniente alla vita civile: da quel tempo non si è scoperto nient'altro di nuovo.

Conosciamo bene queste figure di uomini-pesce perché furono un motivo molto di moda nella glittica della Babilonia ellenistica, al centro di sigilli appartenenti a privati, ma anch'esso è presente nell'area fin dalla tarda età del Bronzo. Il modello dell'iscrizione è quindi tutto babilonese, pienamente immerso nella tradizione delle iscrizioni di fondazione, e anzi piú precisamente nelle iscrizioni di fondazione regie, e forse non è casuale quell'insolito epiteto di «grande» (*rabû*) preposto al suo titolo ufficiale: normalmente «grande» in tale posizione è usato come attributo di «re» nel nesso «Grande Re» nelle titolature regali, un esempio delle quali abbiamo visto nel Cilindro di Antioco I. Anche il tema del legname pregiato fatto trasportare appositamente da lontane regioni era un tema tipicamente «regio».

Quanto Kephalon fosse legato e immerso nella cultura della sua terra è mostrato anche da una richiesta oracolare da lui avanzata agli dèi per la migliore esecuzione di una statua della dea Ishtar, forse connessa con i suoi lavori di rifacimento del Tempio del Resh, richiesta formulata attraverso i canoni tradizionali[42]:

> [Shamash] signore del giudizio, Adad signore della divinazione, Zababa ... e Sadarnunna, dèi signori delle corrette risposte oracolari, dèi che presiedete agli uccelli

[41] Sui «saggi» (*apkallu*) e i «sapienti» (*ummanu*) della tradizione mesopotamica si veda, fra altri, E. REINER, *The etiological myth of the "Seven Sages"*, in «Orientalia», XXX (1961), pp. 1-11; G. KOMORÓCZY, *Berosos and the Mesopotamian literature*, in «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae», XXI (1973), pp. 125-52; R. BORGER, *Die Beschwörungsserie «bit meseri» und die Himmelfahrt Henochs*, in «Journal of Near Eastern Studies», XXXIII (1974), pp. 183-96. Su U'anna (Oannes) Adapa in particolare LAMBERT, *A catalogue* cit., pp. 73 sg. Sulle raffigurazioni di *apkallu* nella glittica, R. WALLENFELS, *Apkallu-sealings from Hellenistic Uruk*, in «Baghdader Mitteilungen», XXIV (1993), pp. 309-24 e tavv. 120-24. Il testo del passo di Berosso citato appresso è in P. SCHNABEL, *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig 1923, p. 253.

[42] G. J. P. MCEWAN, *A Seleucid Augural Request*, in «Zeitschrift für Assyriologie», LXX (1981), pp. 58-69.

della divinazione: Anu-uballit, il cui altro nome è Kephalon, noto fra gli uomini come figlio di Anu-balassu-iqbi, il cui padre e la cui madre voi conoscete (= sono già morti e presso di voi?), la cui mente è piena di sollicitudine, dice cosí: Sto cercando uccelli del giudizio e corrette risposte oracolari: riferitele ai gioiellieri e ai falegnami che lavorano alla statua di Ishtar in modo che possano metterle nella mano sinistra un ornamento appropriato al suo bello scettro. Che essi lavorino in accordo con [la risposta oracolare]!

Eppure questo governatore Anu-uballit/Kephalon, figlio di Anu-balassu-iqbi anche lui governatore di Uruk nei primi anni del regno di Antioco III, appartiene all'unica famiglia profondamente ellenizzata fra tutte le famiglie urukesi di età seleucide, almeno a giudicare dall'onomastica: sposa una donna greca, Antiochis figlia di Diophanes, due dei suoi quattro fratelli portano nomi greci e nomi greci portano tutti i suoi figli e nipoti e i figli e i nipoti dei suoi fratelli, alcuni dei quali tratti direttamente dall'onomastica «regia» (un Alessandro, un Antioco, un Seleuco). Sono tutti personaggi i cui interessi economici, come quelli di Kephalon e di sua moglie, sembrano ruotare solo attorno al Tempio, ma questo è inevitabile dato il carattere della documentazione e non esclude certo interessi anche in altre direzioni. In ogni caso testimoniano, come già Berosso all'inizio del III secolo, un tipo di incontro fra le due culture che non portò a una sintesi ma le lasciò convivere in parallelo l'una accanto all'altra, restando nei singoli la cultura babilonese quella dominante.

6. *Profezie e apocalissi.*

L'antichità del Tempio del Resh, risalente all'inizio dei tempi, è un tema ricorrente nell'ambiente templare della Uruk ellenistica; se la memoria umana ne ricordava purtuttavia solo una origine relativamente recente, la causa ne erano malvagi e indegni re che «lo avevano cambiato», e non erano stati in pochi. Se Anu-uballit/Kephalon li lascia anonimi, fu cura di altri di raccontare le malefatte di alcuni e della sorte che riservarono loro gli dèi, ad ammonimento dei re perché non cadessero negli stessi errori e nelle stesse pene, giacché anche i re, non conoscendo i «segreti dei sapienti», vanno educati. Pochi anni prima la costruzione delle nuove porte del Tempio da parte di Nikarchos, nell'estate del 251 a.e.v., troviamo un sacerdote del Resh, Anu-aha-shubshi figlio di Kidin-Anu del clan Ekur-zakir, famiglia di sacerdoti ed esorcisti, impegnato a redigere compendi e raccolte di canti sacri per la festa del Capodanno ad uso degli esorcisti. Nel mezzo di questa attività redasse la

storia a finale edificante dell'antico re di Ur Shulgi (2094-2047 a.e.v.), cui gli dèi concessero di dominare su un grande impero ma che poi per la sua empietà precipitarono nella sciagura. La figura di re Shulgi aveva lasciato in genere un ricordo positivo nella tradizione babilonese come prototipo, assieme a Sargon e Naram-Sin di Akkad, del re forte e vittorioso, finché qualcuno a Babilonia, in epoca e con motivazioni ancora imprecisabili, non volle attribuirgli azioni ostili contro i Babilonesi e il Tempio dell'Esagila, in conseguenza delle quali fu punito da Marduk, con evidente anacronismo in quanto all'epoca di Shulgi la città di Babilonia non esisteva ancora o comunque era cittadina di nessuna importanza. Anu-aha-shubshi, pur recependo dalla tradizione l'episodio dell'Esagila, trasferisce a Uruk la colpa piú grave e fa del suo dio Anu il vindice[43]:

> Shulgi re di Ur figlio di Ur-Nammu esercitò la regalità su tutto il mondo, dominò su [X]-bangar e Rabsisi, i re di Subartu, e saccheggiò le città nemiche, ma sacrilegamente si portò via le proprietà dell'Esagila e di Babilonia. Completò la costruzione dell'Egishnugal, il Tempio di Sîn a Ur, costruí le mura di Ur e rese salde le fondamenta di Ur.
>
> Shulgi era il figlio della figlia di Utu-hegal, il re di Uruk, e [suo] sapiente fu Lu-Nanna, il cieco, ma essi [concepirono?] azioni malvage: cambiò i riti del culto di Anu, i modelli eterni di Uruk, i segreti dei sapienti in maniera indebita [e] scrisse il ... di Sîn Signore di Ur. [Durante] il suo regno redasse una stele di menzogne, una tavoletta di bestemmie con i riti di purificazione del dio e [la] lasciò [ai posteri].
>
> [Anu], il re dai grandiosi decreti, lo guardò con sfavore: come sua grande punizione rivestí il suo corpo [di lebbra...]

Shulgi, pur essendo per metà urukese, non si perita di cancellare i riti primigeni di Uruk, dettati dallo stesso Oannes, il primo degli *apkallu*, e di sostituirli con i riti di Sîn di Ur, mal consigliato dal suo «sapiente» (*ummanu*) Lu-Nanna. Questi fu l'ultimo dei quattro *apkallu* «di ascendenza umana» che successero ai sette *apkallu* antediluviani. Una curiosa caratteristica di tre di questi quattro *apkallu* (fa eccezione il primo, che «Ishtar ha fatto scendere dal cielo nell'Eanna») fu che ognuno fece adirare una divinità attirandosene la punizione; Lu-Nanna poi non era neppure un *apkallu* puro, ma solo «per due terzi», e a lui successero «sapienti» (*ummanu*) del tutto umani, né è forse un caso che nella lista urukese degli *apkallu* e degli *ummanu*, quella che alla fine ricorda Anu-uballit/Nikarchos sopra menzionata, dei quattro *apkallu* postdiluviani viene menzionato solo, appunto, il primo, che scese nel Tempio dell'Eanna di Uruk dal cielo.

Anu-aha-shubshi ha articolato la sua storia in due parti idealmente

[43] H. HUNGER, *Spätbabylonische Texte aus Uruk*, I, Berlin 1976, pp. 19 sg.

contrapposte: la prima dedicata a Shulgi il Grande Re, dominatore del mondo, figura sostanzialmente positiva e ben nota in tutta la regione, nell'ambito della quale non poteva mancare, proprio perché universalmente noto, il sacrilegio contro l'Esagila cui però non segue la reazione di Marduk (come invece era nelle sue fonti: il campanilismo di una Uruk al centro del mondo risulterà piú sotto evidente nella «Profezia di Uruk»); la seconda dedicata a Shulgi il Grande Peccatore nei confronti di Anu di Uruk, mal consigliato dai suoi ministri e precipitato quindi nella rovina. Il messaggio trasmesso è chiaro: Antioco (II, tanto per fare un nome), anche lui «re del mondo», rispetti l'autonomia dei templi, soprattutto di quello di Uruk, sia diffidente nei confronti dei suoi ministri e presti piuttosto ascolto a chi conosce i «segreti dei sapienti» e può rivelarglieli anche raccontandogli le storie dei «grandi re» del passato, della cui linea lui fa ormai parte[44]. Non è supposizione azzardata, a nostro parere, che di un analogo messaggio fosse portatore l'opera del sacerdote babilonese Berosso nella sua stesura originaria (che purtroppo non conosciamo).

Un altro re che nella tradizione di Uruk, e solo di Uruk per quel che ne sappiamo, fu ricordato con connotazioni negative fu Nabopolassar, il padre del grande Nabucodonosor (626/605 a.e.v.), il quale anche avrebbe «cambiato» i riti di Uruk asportandone gli scritti sacri poi miracolosamente ritrovati 350 anni dopo in Persia da un sacerdote esorcista di Anu al tempo (e per merito sottinteso) di Seleuco I e Antioco I. La notizia ci è tramandata dal colofone del Rituale del Tempio di Anu, il Resh, contenente la descrizione dei «riti per Anu, le cerimonie di purificazione e i riti concernenti la regalità», redatto da Shamash-etir figlio di Ina-qibit-Anu, anche lui esorcista e sacerdote della famiglia Ekurzakir, che conosciamo attivo nella seconda metà del regno di Antioco III. Questa tavoletta però, contrariamente al solito, non è datata, quasi a suggerire che il suo contenuto non ha tempo, risale alle origini del mondo, ed esso è infatti «conforme alla lettera delle tavolette che Nabopolassar, re del Paese del Mare, aveva saccheggiato e portato via da Uruk. Poi Kidin-Anu, l'urukese, esorcista di Anu e Antu, discendente di Ekurzakir, sacerdote del Resh, scoprí in Elam quelle tavolette, al tempo dei re Seleuco e Antioco le mise per iscritto e le portò a Uruk». Qui naturalmente non c'è alcun messaggio politico, se non la conferma del buon ricordo lasciato dai due primi Seleucidi, e la formulazione del colofone

[44] Senza voler forzare la documentazione, si può ricordare che Diari astronomici purtroppo molto frammentari accennano fra il 262 e il 256 a.e.v. a malesseri e scontri armati in Babilonia che misero a rischio anche gli arredi templari: cfr. DEL MONTE, *Testi* cit., pp. 38 e 40.

vuol essere solo un sigillo di garanzia che i riti descritti sono proprio quelli originari dettati da Oannes, ma la notizia sul sacrilegio di Nabopolassar ci ricollega a un testo appartenente a un genere del tutto diverso, quello della Apocalittica babilonese, la cosiddetta «Profezia di Uruk». Anche questa tavoletta è senza data, e la sua datazione è discussa, ma proprio recentemente ne è stato proposto un inquadramento appunto al III secolo a.e.v.[45] La storia della serie di re babilonesi e assiri che si mostrarono empi nei confronti di Uruk ha un chiaro taglio apocalittico: l'ira divina non si leva contro i profanatori, non c'è una punizione immediata del male come con Shulgi e molti altri, ma solo alla fine dei tempi sorgerà un re destinato a riportare l'ordine nel mondo:

> ... governerà il paese disperso [... un re] dal Paese del Mare che eserciterà la signoria su Babilonia.
>
> Dopo di lui sorgerà un re e non emetterà giusti verdetti per il paese, non prenderà [giuste] decisioni per il paese. Porterà via da Uruk l'antico genio protettore di Uruk e lo farà abitare a Babilonia, [e] insedierà nel suo sacello un genio protettore di Uruk non appropriato, gli darà in dono uomini a lui non appropriati. Imporrà un pesante tributo agli uomini di Uruk. Renderà deserta Uruk, riempirà i canali di fango, renderà incolte le campagne.
>
> Dopo di lui sorgerà un re e non emetterà giusti verdetti per il paese, non prenderà [giuste] decisioni per il paese.
>
> Come sopra, come sopra, come sopra, come sopra, come sopra. Prenderà i beni di Akkad [per portarli] in Assiria.
>
> Dopo di lui sorgerà un re e non emetterà giusti verdetti per il paese, non prenderà [giuste] decisioni per il paese. Dominerà le quattro parti del mondo [e] al suo nome le [quattro] parti del mondo tremeranno.
>
> Dopo di lui sorgerà un re in Uruk ed emetterà giusti verdetti per il paese, prenderà [giuste] decisioni per il paese. Renderà saldi gli ordinamenti del culto di Anu in Uruk. Porterà via da Babilonia l'antico genio protettore di Uruk e lo insedierà in Uruk nel suo sacello, [e] gli darà in dono uomini a lui appropriati. Ricostruirà i templi di Uruk, restaurerà al loro posto le case divine. Rinnoverà Uruk, costruirà le porte di Uruk di lapislazzuli, riempirà i canali e le campagne di ricchezza e abbondanza.
>
> Dopo di lui sorgerà un re, suo figlio, in Uruk e dominerà le quattro parti del mondo. Eserciterà in Uruk [signor]ia e regalità e il suo regno sarà saldo in eterno.
>
> I re di Uruk eserciteranno la signoria come dèi.

Come di regola in testi di questo genere, i vari re non sono chiamati per nome e la fraseologia si mantiene spesso sul vago, ma laddove viene dato qualche particolare in piú sono possibili delle identificazioni che naturalmente andranno lette non come in un'opera storiografica, ma in

[45] P.-A. BEAULIEU, *The historical background of the Uruk Prophecy*, in *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W Hallo*, Bethesda 1993, pp. 41-52. Ivi anche un'ampia selezione della sterminata bibliografia sulle Profezie e l'Apocalittica mesopotamiche.

una prospettiva apocalittica appunto. Nel re che «porterà via da Uruk l'antico genio protettore di Uruk» è da vedere Eriba-Marduk (attorno al 770 a.e.v.)[46], la cui buona fama nei suoi rapporti con Uruk sembra aver subito un continuo calo nel tempo: se il suo discendente Merodachbaladan II (721-710 a.e.v.) lo esalta come «re di giustizia» (e la Profezia ribalta totalmente il giudizio), e il re assiro Esarhaddon (680-669 a.e.v.) lo ricorda come promotore di importanti ampliamenti edilizi nell'Eanna di Uruk, Nabonedo (556-539 a.e.v.) narra come Eriba-Marduk abbia permesso agli Urukesi di apportare mutamenti al culto di Ishtar di Uruk, rimuovendone la statua dal Tempio e sostituendola con «un genio protettore non appropriato all'Eanna», accusa che l'Urukese autore della Profezia trasferisce direttamente contro Eriba-Marduk aggravandola con l'ulteriore accusa (non presente in Nabonedo) di aver trasportato la statua originaria a Babilonia. Nabonedo continua attribuendo a Nabucodonosor II il merito di aver restaurato l'antica statua e il sacello e ristabilito l'antico culto di Ishtar, che diventa Anu nella descrizione del penultimo (e positivo) re della Profezia, cioè appunto Nabucodonosor II. Il suo predecessore Nabopolassar è nella Profezia un re potente ma negativo; quanto al successore di Nabucodonosor II, storicamente fu Amel-Marduk (562-560 a.e.v.), che però godette buona fama solo presso gli ambienti giudaici che attribuirono a lui la liberazione dalla prigionia del re Jehojachin di Giuda «dandogli un seggio al di sopra dei seggi degli altri re che erano con lui a Babilonia»[47]: cosa ne pensassero i Babilonesi, almeno quelli della prima età seleucide, è riassunto da Berosso, secondo il quale il suo regno di due anni fu «empio e dissoluto»[48]. In realtà, in una prospettiva apocalittica l'ultimo re è quello della fine dei tempi, colui che «eserciterà in Uruk (non a, o nella, Babilonia!) signoria e regalità e il suo regno sarà saldo in eterno». Ma si può utilizzare anche una chiave di lettura piú politica, non dimenticando che in questo genere di testi si possono usare le due chiavi allo stesso tempo: se è lecito collocare la composizione della Profezia di Uruk nella forma che ci è pervenuta nella prima metà del III secolo a.e.v., ricordando la figura di Kidin-Marduk del colofone di Shamash-etir si può riconoscere Seleuco I come novello Nabucodonosor che restaura il culto di Anu e nel figlio Antioco il re della fine dei tempi, con il quale «i re di Uruk

[46] Su questo peraltro oscuro re babilonese cfr. J. A. BRINKMAN, *A Political History of Post-Kassite Babylonia*, Rome 1968, pp. 220-24, 354-55; ID., *A legal text from the reign of Eriba-Marduk*, in *DUMU-E₂-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, Philadelphia 1989, pp. 37-47.

[47] *II Re*, 25.28 = *Geremia*, 52.32.

[48] SCHNABEL, *Berossos* cit., p. 274 fr. n. 54.

eserciteranno la signoria come dèi»: Antioco σωτήρ, il Salvatore appunto. Quanto all'empio Nabopolassar, del quale, si noti, Nabucodonosor non è detto figlio, dopo quanto si è svolto non ci si meraviglierà se vi leggiamo la figura di Alessandro il Grande, il «re del mondo», che «dominerà le quattro parti del mondo [e] al suo nome le [quattro] parti del mondo tremeranno» ma «non emetterà giusti verdetti per il paese, non prenderà [giuste] decisioni per il paese», sulla scia delle tradizioni negative sulla figura di Alessandro delle quali si è parlato.

Questo è a grandi linee l'atteggiamento con cui la cultura babilonese si pose di fronte ai nuovi venuti. I limiti e l'anacronismo dell'uso della scrittura cuneiforme e di una lingua morta come l'accadico (e, *a fortiori*, il sumerico), uso peraltro imposto da necessità cultuali e di identità personale, non poté che approfondire l'isolamento in cui si trovarono e vollero porsi gli ultimi portatori di quella cultura. Sappiamo dalla figura di Berosso che all'inizio la parte piú avvertita della classe dirigente templare si pose il problema dell'isolamento e fece almeno un tentativo di trasmettere all'Occidente la propria sapienza, sempre da un punto di vista, per quel poco che se ne può dire, «babilonocentrico», ma il suo tentativo rimase, a quanto ci consta, isolato e con scarso impatto, mentre la forza propulsiva di quella cultura, già in calo sotto il dominio achemenide, andava subendo un rapido crollo, malgrado l'incessante attività edilizia ai templi di Babilonia e di Uruk e la frenetica copiatura e revisione degli antichi testi. Col I secolo a.e.v. le tavolette in cuneiforme pervenuteci si fanno sempre piú rade, e quelle poche sempre piú specializzate nell'osservazione astronomica (l'ultima è un almanacco datato al 74/75 e.v.): non è forse un caso che non si faccia piú menzione dopo gli anni 70 del I secolo a.e.v. dell'Esagila e della sua Assemblea, quasi che il culto dalla metà del secolo non rivestisse piú la sua antica centralità e il complesso si fosse trasformato essenzialmente in un osservatorio astronomico. Un estremo tentativo di sopravvivenza è rappresentato da un pugno di tavolette databili fra il I secolo a.e.v. e il I e.v., dove testi sumerici e accadici (vocabolari, incantesimi, inni) furono «traslitterati» in caratteri greci[49], ma il tentativo fu ingenuo: il necessario retroterra culturale e politico non esisteva ormai piú. Il mancato dialogo fra la trimillenaria cultura «del cuneiforme» e le altre presenti nel territorio aveva lasciato già da tempo via libera agli «illetterati» Aramei

[49] Sedici frammenti piú due dubbi riediti di recente da GELLER, *The last wedge* cit., pp. 43-95.

Cananei Giudei (si veda il vivace episodio del profeta o messia che nel 133 a.e.v. conquista in un attimo il favore della popolazione di Babilonia e di Borsippa gettando nel panico i sacerdoti del Tempio)[50], nonché al dilagare della cultura iranica favorita già dagli ultimi Parti; ma furono proprio quegli «illetterati» a impedire nel lungo periodo l'iranizzazione del paese.

[50] DEL MONTE, *Testi* cit., pp. 125 sg.

KLAUS KARTTUNEN

In India e oltre: Greci, Indiani, Indo-greci

I Greci vengono a conoscenza molto presto delle antiche civiltà del Vicino Oriente, la Mesopotamia, l'Egitto e persino l'Iran, paesi che diventano per loro relativamente familiari. Ma le terre oltre i confini dell'Iran appartengono al regno del fantastico e tali resteranno a lungo; tra esse l'India, che prende il nome dall'Indo[1] pur estendendosi ben oltre quel fiume. Per un certo periodo sono disponibili informazioni dirette su questo paese, ma dopo non molto l'India ritorna nella sfera della leggenda. Nonostante i mercanti vi si rechino regolarmente e i geografi acquisiscano notizie su paesi ancor piú lontani, l'India rimane oggetto di una geografia leggendaria[2].

1. *Gli inizi e il primo periodo fino ad Alessandro.*

È solo durante l'impero achemenide che l'Asia meridionale entra a far parte del patrimonio geografico dei Greci sulle terre piú remote[3]. Nel Vicino Oriente l'India è già nota da diverso tempo; i contatti tra la Mesopotamia e l'India nord-occidentale (la civiltà dell'Indo) si stabilisco-

[1] Sul nome India, che risale attraverso il greco ionico Ἰνδός e il persiano antico *Hindus* all'indo-ario antico *Sindhu*, cfr. K. KARTTUNEN, *The Name of India*, in *Cracow Indological Studies*, I. *International Conference on Sanskrit and Related Studies* (23-26 settembre 1993), Cracow 1995, pp. 151-63.

[2] Sono disponibili numerosi saggi recenti sugli studi greco-indiani: cfr. F. F. SCHWARZ, *Neue Perspektiven in den griechisch-indischen Beziehungen*, in «Orientalische Literaturzeitung», LXVII (1972), cc. 5-26; P. DAFFINÀ, *India e mondo classico: nuovi risultati e prospettive*, in «Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Macerata», X (1977), pp. 9-33; K. KARTTUNEN, *Graeco-Indica – A survey of recent work*, in «Arctos. Acta philologica Fennica», XX (1986), pp. 73-86, e ID., *Graeco-Indica (2)*, in «Topoi. Orient – Occident», III (1993), pp. 391-400; A. DIHLE, *Indien und die hellenistisch-römische Welt in der neueren Forschung*, in «Geographia antiqua», I (1992), pp. 151-59. Per una panoramica generale sul tema cfr. inoltre U P. ARORA, *Greeks on India. Skylax to Aristoteles*, Bareilly 1996, e R. M. CIMINO (a cura di), *Ancient Rome and India*, New Delhi 1994.

[3] Cfr. K. KARTTUNEN, *India in Early Greek Literature*, Helsinki 1989, pp. 130 sgg., dove si criticano i tentativi di dimostrare che l'India è già conosciuta in epoca precedente (Omero e Pitagora, ad esempio).

no fin dal III millennio a. C. e, dopo una breve interruzione, riprendono all'epoca degli Assiri. Alcune iscrizioni cuneiformi testimoniano che il commercio era fiorente.

Alla morte di Ciro, pare che l'impero achemenide abbia già raggiunto i confini con l'India. Dopo aver consolidato il proprio potere, Dario organizza una spedizione per conquistare la regione dell'Indo. Allo stesso tempo, un contingente di navi guidato da Scilace di Carianda discende l'Indo fino al mare e raggiunge il Mar Rosso e l'Egitto. Il resoconto scritto da Scilace è probabilmente la fonte dalla quale i Greci apprendono dell'esistenza dell'India[4].

Successivamente, l'India nord-occidentale viene descritta anche da Ecateo di Mileto, da Erodoto di Alicarnasso e da Ctesia di Cnido. Tutti e tre hanno viaggiato nell'impero persiano, dove hanno raccolto il materiale di cui si servono (e probabilmente anche il testo di Scilace), ma non hanno mai visto l'India. Le loro informazioni sono tutt'altro che affidabili. Erodoto e Ctesia, in particolare, amano le storie ricche di esagerazioni ed elementi fantastici, che peraltro è spesso possibile ricondurre a modelli indiani[5] Essi raccontano storie che hanno ascoltato e le informazioni sulle reali condizioni della regione dell'Indo, all'epoca governata dai Persiani, sono scarse. L'opera di Ecateo è anche il primo tentativo di localizzare l'India su una mappa.

Ad eccezione di Erodoto, queste opere sono andate perdute. Conosciamo solo alcuni frammenti del racconto di Scilace e parecchi stralci da Ecateo, per lo piú brevi e poveri di dati. Di Ctesia sono rimasti solo dei brani e l'epitome scritta dal patriarca bizantino Fozio, che essenzialmente estrapola gli elementi meravigliosi, ai quali si appassiona quanto lo stesso Ctesia[6]. Ma non riporta nulla dal capitolo dedicato agli usi e costumi degli Indiani.

È dunque un discutibile merito di Ctesia se l'India viene associata dai Greci ai Pigmei, alle terribili manticore, ai cinocefali e all'unicorno, mentre le formiche che scavano l'oro sono da attribuire a Erodoto. Ma oltre alle meraviglie, vi sono anche delle informazioni attendibili. Cosí, Ctesia è il primo a descrivere, per esempio, gli elefanti e il loro impiego nelle battaglie indiane. È importante ricordare che essi scrivono molto prima di Aristotele e degli inizi della scienza ellenistica. Non dispongono di strumenti per distinguere gli episodi reali da quelli immaginari.

[4] Sui contatti tra l'India e il Medio Oriente cfr. *ibid.*, pp. 11 sgg.; su Scilace, pp. 65 sgg.

[5] *Ibid.*, pp. 157 sgg.

[6] *Ibid.*, pp. 80 sgg.; cfr. inoltre J. M. BIGWOOD, *Ctesias' "Indica" and Photius*, in «Phoenix», XLIII (1989), pp. 302-16.

Agli occhi di Erodoto e di Ctesia non vi è nulla nelle formiche grandi come volpi che scavano l'oro e nella terribile manticora con la triplice dentatura, capace di lanciare frecce con la coda, che possa differenziarle dall'elefante che abbatte gli alberi con la proboscide o dal pappagallo parlante, animali che Ctesia ha avuto modo di vedere di persona.

I Greci continuano dunque a concepire l'India in termini estremamente fantastici fino alla spedizione di Alessandro. È un fatto piuttosto sorprendente, dal momento che l'impero degli Achemenidi si estende dalle coste orientali della Grecia sull'Egeo fino al fiume Indo. Nell'esercito degli Achemenidi vi sono numerosi Greci e in Grecia sono giunti dei contingenti indiani con le truppe di Serse, ma sembra che i Greci non abbiano ottenuto informazioni piú attendibili di quelle di Erodoto e Ctesia. Persino Aristotele, peraltro assai critico nei confronti di Ctesia in varie occasioni, si affida soprattutto a lui per documentarsi sull'India[7]. I racconti della spedizione di Alessandro sembrano indicare che i suoi ufficiali consultino ancora Erodoto e Ctesia per farsi un'idea di ciò che li attende[8]

L'India alla vigilia delle campagne militari di Alessandro è ancora parte di una geografia leggendaria, una terra ai confini del mondo abitato, dove le condizioni non sono le stesse che in Grecia o in altri paesi dell'Occidente[9]. Mentre il centro del mondo patisce le difficoltà dell'età del Ferro, laggiú è ancora in corso l'età dell'Oro e la natura rigogliosa dona frutti abbondanti a quei popoli, che di conseguenza non lavorano, non coltivano la terra, non costruiscono case e non si preoccupano di costituire una società organizzata. Proprio con una natura cosí ricca si spiega l'esistenza di popolazioni, animali e piante meravigliosi. Persino l'esatta posizione dell'India è incerta e viene spesso collocata nelle vicinanze dell'Etiopia o addirittura oltre[10]. Dei pochi animali (come la gallina e il pavone) e dei prodotti (quali la cannella e il pepe) che sono effettivamente di origine indiana, e sono ormai presenti abi-

[7] Cfr. K. KARTTUNEN, *India and the Hellenistic World*, Helsinki 1997, pp. 97 sg.

[8] A proposito delle pelli delle formiche che scavano oro, presumibilmente viste in India, e delle campagne militari di Semiramide in India cfr. *ibid.*, pp. 26 sgg.

[9] Cfr. M. ROSSELLINI e S. SAÏD, *Usages de femmes et autres nomoi chez les 'sauvages' d'Hérodote: essai de lecture structurale*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», serie 3, VIII (1978), pp. 949-1005; K. KARTTUNEN, *Expedition to the end of the world – An ethnographic τόπος in Herodotus*, in «Studia Orientalia», LXIV (1988), pp. 177-81; A. DIHLE, *Der fruchtbare Osten*, in «Rheinisches Museum», CV (1962), pp. 97-110 (ripubblicato in ID., *Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze*, a cura di V. Pöschl e H. Petersmann, «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse», suppl. II (1984), pp. 47-60, Appendice, pp. 217 sg.).

[10] ESCHILO, *Supplici*, 284-86.

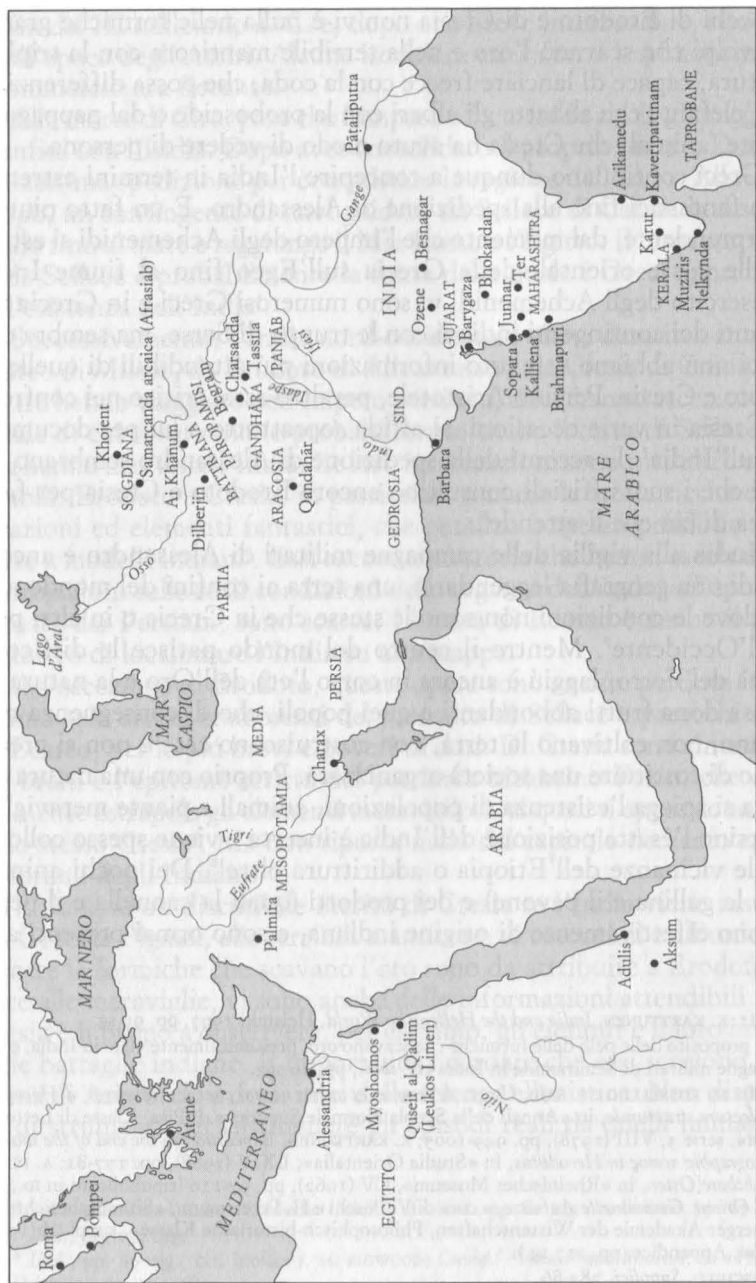



Figura 1. Localizzazione topografica dei siti citati nel testo.

tualmente in Grecia, s'ignora la vera origine, o la si attribuisce erroneamente ai paesi dei mercanti intermediari (Media, Persia, Arabia)[11].

2. *Le campagne militari di Alessandro e il primo ellenismo.*

La spedizione di Alessandro Magno segna un punto di svolta per i Greci nel loro processo di conoscenza dell'India. Dopo aver sconfitto Dario Codomanno e aver conquistato le satrapie nord-orientali, la Battriana e la Sogdiana, Alessandro volge la sua attenzione alle regioni indiane dipendenti dall'impero achemenide. Nel 327-325 a. C. conquista, non senza difficoltà, le terre del Paropamiso, del Gandhāra, del Panjāb e della valle dell'Indo. Il punto piú orientale raggiunto dai Macedoni è il fiume Ifasi (Beas) nel Panjāb, dove le truppe stanche della guerra si rifiutano di proseguire e il piano di Alessandro di raggiungere il Gange e invadere il regno di Nanda non viene portato a termine. Da qui Alessandro fa ritorno all'Idaspe (Jhelam), allestisce una flotta e discende il fiume fino all'Indo e quindi al mare, combattendo e sottomettendo le popolazioni che vivono lungo il fiume. Nel viaggio di ritorno l'esercito si divide in due. Le navi, comandate da Nearco, procedono lungo la costa del Makran, mentre Alessandro guida le truppe a terra attraverso i rischi del deserto[12].

La campagna indiana di Alessandro è la sua impresa piú straordinaria e che si è spinta piú lontano, e la produzione storiografica che compare subito dopo, scritta in gran parte da coloro che vi hanno partecipato, se ne occupa in modo esaustivo. Nessuna di queste opere si è conservata, ma alcuni degli autori piú importanti, come Aristobulo di Cassandria, Carete di Mitilene, Nearco di Creta, Onesicrito di Astipalea e il re Tolomeo, sono spesso citati in quanto fonti autorevoli sulle questioni indiane. Molti dei loro scritti ci sono giunti in frammenti, soprattutto grazie ad Arriano, Diodoro e Strabone. Essi si soffermano, ovviamente, sull'India nord-occidentale, che hanno visto con i loro occhi, ma pare che diverse storie riferissero di paesi piú a oriente. Da Onesicrito abbiamo la prima descrizione greca di Taprobane (Sri Lanka)[13]

[11] KARTTUNEN, *India in Early Greek Literature* cit., pp. 19 sgg.

[12] Sulle campagne militari di Alessandro in India cfr. ID., *India and the Hellenistic World* cit., pp. 19 sgg., e J. SEIBERT, *Alexander der Grosse*, Darmstadt 1972, nei quali è possibile reperire ulteriori riferimenti bibliografici.

[13] Cfr. F. F. SCHWARZ, *Onesikritos und Megasthenes über den Tambapannidipa*, in «Grazer Beiträge», V (1976), pp. 233-63, e D. P. M. WEERAKKODY, *Taprobanê Ancient Sri Lanka as known to Greeks and Romans*, Turnhout 1997, pp. 27 sgg.

I frammenti degli storici citati sono abbastanza numerosi da consentirci d'immaginare come potevano essere le loro opere. Tolomeo, in quanto soldato e generale (e sovrano), sembra limitarsi a raccontare la storia della spedizione, cui è chiaramente dedicata una parte importante anche nel testo di Aristobulo. Tolomeo e Aristobulo sono le fonti principali di Arriano nella sua *Anabasi di Alessandro*. Carete predilige gli aneddoti, mentre Onesicrito delinea un ritratto filosofico e sentimentale del giovane Alessandro, prendendosi molte libertà con la verità storica, a tal punto da essere duramente criticato (ma anche molto letto) dai suoi contemporanei. Piú avanti nel libro descrive l'impresa navale, mettendo in luce il ruolo sostenuto in prima persona, dando probabilmente motivo a Nearco di replicare scrivendo la propria versione. Nearco prende l'avvio dall'allestimento della flotta all'Idaspe e conclude il racconto con l'arrivo in Mesopotamia. Il suo stile, riprodotto fedelmente da Arriano, colpisce il lettore per la chiarezza con cui espone i fatti, anche se un'analisi piú approfondita rivela la presenza di espedienti retorici[14]. Un altro contemporaneo è probabilmente Clitarco, anche se non ha preso parte alle campagne di Alessandro; il suo lavoro si rifà allo stile retorico, poco apprezzato, degli scritti storici. Ma nonostante «la verosimiglianza non sia la sua virtú maggiormente riconosciuta»[15], la sua opera storica è molto nota e forse segna l'inizio della cosiddetta tradizione vulgata seguita da Diodoro, Curzio, Plutarco e Giustino.

Tre autori, Aristobulo, Onesicrito e Nearco, si soffermano a lungo sulla natura, sulla geografia e sugli abitanti dell'India; discutono sulle cause e sulle origini dei fenomeni naturali e dei costumi, contribuendo quindi in misura significativa allo sviluppo dell'etnografia classica. Tutti alternano l'osservazione diretta (o i ricordi, come ad esempio Aristobulo, che scrive in età avanzata) con espedienti retorici e riferimenti agli scritti piú antichi. Vi sono alcune citazioni brevi, non dichiarate, da Erodoto e Ctesia, e la riflessione sulle condizioni climatiche e la loro influenza sui popoli e sulla natura prosegue una linea di pensiero iniziata da Ippocrate nello scritto *Sulle acque, le arie, i luoghi*. In Onesicrito vi sono chiare allusioni a un'utopia filosofica (cinica) in India.

Le satrapie indiane create da Alessandro non sopravvivono a lungo dopo la sua morte. Alcune regioni vengono assegnate inizialmente a governatori locali (come Tassile e Poro), che le amministrano per conto di

[14] L. PEARSON, *The Lost Histories of Alexander the Great*, London 1960, pp. 112 sgg. Sugli storici contemporanei di Alessandro in generale cfr. anche P. PÉDECH, *Historiens compagnons d'Alexandre*, Paris 1984.

[15] E. BADIAN, *The date of Clitarchus*, in «Proceedings of the African Classical Association», VIII (1965), pp. 5-11.

Alessandro e sembra che riescano a ottenere in breve tempo una sostanziale indipendenza. Subito dopo la morte di Alessandro il Panjāb diventa il centro dell'ascesa al potere, nell'India settentrionale, di Candragupta dei Maurya (Sandracotto, in greco) e il nucleo del primo impero indiano. Il tentativo, poco conosciuto, di riscattare le satrapie indiane da parte di Seleuco si conclude con l'accordo con Candragupta, grazie al quale Seleuco ottiene un formidabile contingente di 500 elefanti da guerra, ma al contempo l'impero dei Maurya annette a occidente il Paropamiso, l'Aracosia e la Gedrosia[16]. La dominazione macedone nell'India nord-occidentale è di cosí breve durata da non lasciare tracce nelle fonti indiane.

La pace favorisce le relazioni commerciali e diplomatiche tra i due paesi. Ma la documentazione esistente in proposito è scarsa. E, del resto, si sono conservati pochi testi sull'impero seleucide. Comunque i riferimenti ai prodotti indiani sono piú frequenti rispetto al periodo precedente ad Alessandro. Gli elefanti indiani negli eserciti ellenistici sono guidati da conduttori indiani, i *mahout*, e la parola indiano acquista gradualmente il nuovo significato di conduttore di elefanti. Sappiamo di una corrispondenza diplomatica tra i Seleucidi e i Maurya[17] Deimaco di Platea si reca a Pāṭaliputra come ambasciatore di Antioco e un certo Dionisio vi rappresenta i Tolomei[18]. I cosiddetti editti dell'imperatore Aśoka dei Maurya (nipote di Candragupta), scritti in dialetti indoarii e promulgati in diverse zone del suo impero, riferiscono di monaci buddisti inviati come ambasciatori nei regni ellenistici. Dai nomi dei loro sovrani, Antioco, Tolomeo, Antigono, Magas e Alessandro, si è ricavato un primo elemento utile per collocare cronologicamente lo stesso Aśoka[19]

Oltre a questi dati sparsi, esiste un notevole corpus di informazioni pervenutoci grazie ai frammenti di Megastene, il primo ambasciatore seleucide in India, inviato da Seleuco Nicatore alla corte di Candragupta a Pāṭaliputra (Palibothra, in greco), vicino all'attuale Patna. Megastene scrive un saggio sull'India che diventa ben presto un classico. Fino alla tarda antichità la gran parte delle notizie sull'India viene desunta dagli storici di Alessandro e da Megastene. Megastene è il primo autore greco a dare un completo resoconto dell'India propriamente detta, il baci-

[16] Su questo accordo, citato da APPIANO, 11.9.55, GIUSTINO, 15.4., PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 62.4, e STRABONE, 15.2.9. (brevemente in 15.1.10), cfr. KARTTUNEN, *India and the Hellenistic World* cit., pp. 260 sgg.

[17] EGESANDRO in ATENEO, 14.652f-653a.

[18] KARTTUNEN, *India and the Hellenistic World* cit., pp. 93 sg.

[19] *Ibid.*, pp. 266 sg.

no del Gange, e a riportare anche notizie sull'India meridionale e sullo Sri Lanka. La sua opera è andata perduta, ma di essa sopravvivono 34 frammenti, alcuni dei quali sono piuttosto lunghi e a volte disponibili in numerose versioni diverse.

Megastene è un ufficiale esperto, attento osservatore della realtà e capace di descriverla con esattezza. Tuttavia, è consapevole che i suoi lettori sono greci e di conseguenza adegua ciò che scrive a loro beneficio. Interpreta ogni cosa in accordo con la mentalità greca e spesso tiene in conto la letteratura esistente[20]. Cosí, rifacendosi agli storici di Alessandro, Megastene spiega che le principali divinità indiane sono Eracle e Dioniso. Lui stesso ha modo di visitare solo una parte della regione del Gange, ma popola le terre piú lontane dell'India con genti fantastiche, alcune delle quali sono note grazie alle fonti letterarie precedenti. Afferma che la società indiana è divisa in sette classi, una concezione difficile da conciliare con i riscontri in India e allo stesso tempo simile in modo sospetto alle relazioni greche sull'Egitto. Peraltro, la descrizione di alcune di queste classi, soprattutto quella dei bramini, e le informazioni sul sovrano e sul governo sono probabilmente vicine alla realtà, per quanto occasionalmente arricchite da elementi utopistici, in parte tratti da Onesicrito. Altrettanto importanti sono le sue descrizioni dei *sarmanes*, i monaci asceti nomadi, cosí come le loro differenti suddivisioni.

Eratostene utilizza e vaglia le informazioni geografiche fornite da Megastene e dagli storici di Alessandro, ma le ritiene inesatte, in base a presupposti teorici errati. La sua critica viene spesso ripresa da autori successivi. Nel II secolo sarà aspramente contestato da Ipparco e la questione è interamente ripresa da Strabone, che altrettanto infelicemente prende con forza le difese di Eratostene[21]. L'attendibilità dei racconti su Alessandro viene ripetutamente messa in dubbio, e tuttavia essi rimangono la fonte principale d'informazione sull'India fino alla tarda antichità.

3. *Gli Indo-greci.*

Le vicende delle colonie di Alessandro nell'estremo Oriente ellenistico sono scarsamente documentate. Almeno una parte della popolazione greca e occidentale rimase nelle regioni concesse ai Maurya. Nell'Ara-

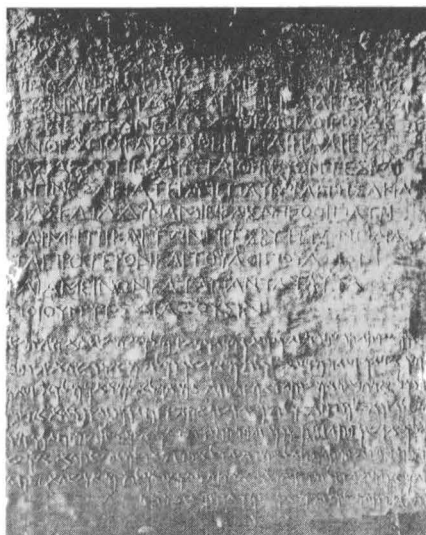
[20] Cfr. tra gli altri T. S. BROWN, *The merits and weaknesses of Megasthenes*, in «Phoenix», XI (1957), pp. 11-24; A. ZAMBRINI, *Gli 'Indiká' di Megastene*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», serie 3, XII/1 (1982), pp. 71-149, e XV/3 (1985), pp. 781-853; KARTTUNEN, *India and the Hellenistic World* cit., pp. 76 sgg.

[21] Cfr. STRABONE, 2.1, e KARTTUNEN, *India and the Hellenistic World* cit., pp. 102 sgg.

cosia e nel Paropamiso fu possibile tradurre gli editti di Aśoka in greco e aramaico e alcuni resti di queste traduzioni sono stati rinvenuti nell'area dell'odierno Afghanistan (fig. 2). Inoltre, gli editti greci di Qandahār sono scritti in un elegante stile letterario e alcuni termini specifici derivano dalla filosofia greca contemporanea. Un esempio interessante è costituito dalla parola indiana *dharma* (*dhamma*, in pali): è tradotta come εὐσέβεια, ma circa due secoli dopo le monete indo-greche traducono *dharmika* (*dhramika*) con δίκαιος[22].

La formazione di regni indipendenti nella Partia e nella Battriana intorno alla metà del III secolo a. C. separa i Seleucidi dall'India, sebbene Antioco III riesca ancora a invadere il territorio indiano durante le sue campagne orientali. Questa invasione si conclude di nuovo con un patto, con il re indiano Sofagaseno, ma lascia anche la Battriana ellenistica indipendente sotto il re Eutidemo. All'inizio del II secolo i re della Battriana Demetrio e Menandro invadono l'India nord-occidentale e annettono l'Aracosia, il Paropamiso, il Gandhāra, il Panjāb e il Sind. Alcuni vaghi riferimenti indicherebbero un'avanzata verso Pāṭaliputra, nel

[22] Sulle iscrizioni greche di Aśoka cfr. *ibid.*, pp. 268 sgg., in cui si possono trovare ulteriori riferimenti bibliografici.

Figura 2. Editto di Aśoka in greco e aramaico, da Qandahār.

cuore dell'India, mentre a sud il Gujarat diventa per qualche tempo parte dell'effimero impero indo-greco[23]. L'impero di Menandro viene presto diviso in vari stati, spesso in guerra tra loro. Nella Battriana, con Eucratide inizia una nuova discendenza. Si costituiscono in breve dei piccoli regni indipendenti, con popolazione iranica e indiana e un ceto dominante in parte di origine ellenistica, che rimane sempre piú escluso dal mondo ellenistico occidentale. Dopo i primi sovrani indo-greci non compaiono riferimenti alla loro esistenza nei testi greci giunti fino a noi e la loro storia è ricostruita soprattutto attraverso la numismatica[24]. Le monete che sono state trovate in grande quantità nell'Asia centrale, in Afghanistan e in Pakistan sono sovente un esempio della migliore coniazione ellenistica e appartengono a circa quaranta sovrani (fig. 3)[25] Tut-

[23] L'invasione indiana è citata brevemente in STRABONE, 11.9.2, nel sanscrito *Yugapurāṇa* (cfr. J. MITCHINER, *The Yuga Purana. Critically Edited, with an English Translation and a Detailed Introduction*, Calcutta 1986) e dal grammatico Patañjali. Sul Gujarat cfr. STRABONE, 11.11.1.

[24] I due classici di storia indo-greca, nonostante siano studi discordanti su parecchi dettagli, sono W. W. TARN, *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge 1951², e A. K. NARAIN, *The Indo-Greeks*, Oxford 1957. Sulle origini cfr. anche F. L. HOLT, *Thundering Zeus. The Making of Hellenistic Bactria*, Berkeley 1999, oltre alla breve sintesi in KARTTUNEN, *India and the Hellenistic World* cit., pp. 271 sg. Sulla numismatica greco-battriana e indo-greca cfr. P. BERNARD, *Fouilles d'Aï Khanoum*, IV. *Les monnaies hors trésors. Questions d'histoire gréco-bactrienne*, Paris 1985; sono disponibili anche diverse pubblicazioni recenti di O. Bopearachchi (ad esempio *Monnaies Gréco-Bactriennes et Indo-Grecques: catalogue raisonné*, Paris 1991).

[25] Nella letteratura classica ne sono citati non piú di sei e solo due nelle fonti indiane.

Figura 3. Tetradrammi d'argento. *a*) Demetrio; *b*) Antimaco; *c*) Antialcidas; *d*) Archebio.

b

d

te riportano nomi greci, legende greche e simboli religiosi greci. Mentre le monete greco-battriane usano solo il greco per le loro legende e usano i valori attici, quelle indo-greche, per esempio quelle coniate a oriente dell'Hindū Kush, sono in genere bilingui, con legende in greco e in indo-ario medio, con il valore indiano e talvolta con simboli connessi ai culti locali e indiani. È interessante osservare che le monete di maggior valore nella numismatica greca rinvenute fino ad oggi sono state coniate nella Battriana e in India: il medaglione di Eucratide da venti stateri in oro e il doppio decadramma di Aminta in argento.

Lo studio degli Indo-greci risale agli inizi del XVIII secolo, ma fino al 1940 la loro storia era quasi interamente conosciuta solo attraverso la monetazione; esistevano, inoltre, pochi riferimenti nella letteratura classica (per esempio Strabone e Giustino), ancora meno nelle fonti indiane e un paio di iscrizioni indiane[26]. Tra il 1947 e il 1978, in particolare dagli scavi condotti in Afghanistan, si è ricavata una grande quantità di nuove attestazioni. Le testimonianze piú importanti sono le rovine trovate ad Ai Khānum vicino alla riva sinistra dell'antico Osso, ora in Afghanistan. Qui si è scoperta un'intera *polis* greca del III secolo a. C., con un'acropoli, un ginnasio, un teatro, un palazzo o centro amministrativo e numerosi templi[27] Oltre agli elementi greci, alcuni edifici mostrano anche una chiara concezione iranica. Nel sito si sono rinvenute molte iscrizioni greche con dediche e fuori dalle mura vi è un cimitero con iscrizioni funerarie greche. Poco prima che la guerra in Afghanistan rendesse impossibile proseguire ulteriormente le ricerche, in una casa bruciata sono stati trovati i resti di due papiri letterari, un'opera teatrale e un dialogo filosofico (fig. 4)[28]. Un'iscrizione frammentaria contiene una copia delle massime originariamente scolpite a Delfi e note anche nella letteratura greca. Inoltre, un gran numero di cocci inscritti offre informazioni preziose sul commercio, sull'economia, sulla metrologia e sull'onomastica della Battriana ellenistica.

Sono state trovate brevi iscrizioni greche, spesso semplici cocci con poche lettere, in molti luoghi dell'Asia centrale (Kara Kamar e la Samarcanda arcaica in Uzbekistan, Takht-i Sangin in Tagikistan), in Afghanistan (Djiga Tepe, Emshi Tepe, Qandahār, Nimlik Tepe, Sang-

[26] La piú interessante fra queste è stata rinvenuta agli inizi del XX secolo a Besnagar nell'India centrale: si tratta di una dedica a Vaishnava, scritta in indo-ario medio, da Eliodoro di Tassila, figlio di Dione, l'ambasciatore del re Antialcidas (cfr. NARAIN, *The Indo-Greeks* cit., tav. VI, 2).

[27] Cfr. P. BERNARD (a cura di), *Fouilles d'Aï Khanoum*, I. *Campagnes 1965, 1966, 1967, 1968*, 1-2, Paris 1973.

[28] C. RAPIN e P. HADOT, *Les textes littéraires grecs de la trésorerie d'Aï Khanoum*, in «Bulletin de Corréspondence Hellénique», CXI (1987), pp. 225-66.

charak), nel Sistān iranico e nella valle dello Swāt in Pakistan. Templi almeno originariamente connessi a culti ellenistici sono stati scoperti, per esempio, a Dilberjin e a Qandahār in Afghanistan; fortificazioni ellenistiche a Khojent in Tagikistan, ad Afrasiab in Uzbekistan e a Birkot-Ghwandai nella valle dello Swāt. In Pakistan il sito di Shaikhan Deri a Charsadda (la Peukelaotis greca) e il sito di Sirkap a Tassila seguono la planimetria reticolare ellenistica, e in essi si sono rinvenuti molti oggetti ellenistici[29]

La Battriana greca è stata conquistata subito dopo la metà del II secolo a. C. dagli Yuezhi dell'Asia centrale, che in seguito danno vita all'impero dei Kushan. A oriente dell'Hindū Kush il periodo indo-greco finisce circa un secolo dopo. Si susseguono vari governi dei Saka, dei Parti e dei Kushan, che all'inizio coniano monete con legende in greco. Le date nelle iscrizioni qualche volta seguono ancora il calendario macedone e vengono usati nomi di persona greci (per esempio Menandro)[30]. Dopo che la lingua greca cade definitivamente in disuso, la scrittura greca viene usata per secoli per scrivere lingue medio-iraniche, come il cosiddetto battriano.

L'esistenza degli Indo-greci viene presto dimenticata e non ne ri-

[29] A proposito dei ritrovamenti ellenistici cfr. la breve sintesi in KARTTUNEN, *India and the Hellenistic World* cit., pp. 277 sgg., e le ulteriori indicazioni bibliografiche.

[30] In merito al calendario macedone e ai nomi greci nelle iscrizioni indiane cfr. *ibid.*, pp. 293 sgg., con i relativi rimandi bibliografici.

Figura 4. Papiro filosofico greco da Ai Khānum (c. 250 a. C.).

mangono molte tracce. Le lingue indiane e dell'Asia centrale contengono alcuni prestiti, in parte presi dagli Indo-greci, in parte forse attraverso contatti commerciali (come è stato per alcune parole latine). Le misure e i pesi greci, come ad esempio dracma, statere e mina, e il romano *denarius* sono usati a lungo in India e in Asia centrale. Si conoscono alcuni prestiti, come i termini militari greco-romani *syrinx* e *campus* e i titoli *strategos*, *meridarches* e *anankaios*. Si rileva una reminiscenza del periodo indo-greco anche nell'opera in pali *Milindapañha*, dove il re Menandro (qui chiamato Milinda) è rappresentato mentre discute di filosofia con il saggio buddista Nāgasena.

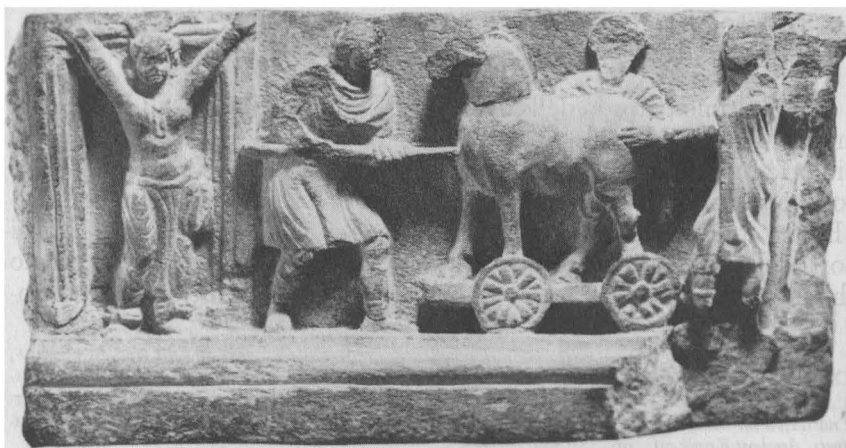
L'impatto piú rilevante della civiltà ellenistica nell'India nord-occidentale e nell'Asia centrale avviene in campo artistico, nella cosiddetta arte del Gandhāra (che prende il nome dalla regione del Gandhāra, o Gandaritis, nell'attuale Pakistan), che fiorisce durante l'impero dei Kushan (tra il I e il IV secolo d. C.) e trova validi seguaci nell'Asia centrale (fig. 5). In questa arte la lingua e il retroterra religioso e iconografico sono buddisti, mentre l'espressione e la forma sono ellenistiche. Vi compare occasionalmente qualche tema classico – per esempio due illustrazioni della guerra di Troia (fig. 6) – ma sono utilizzati soprattutto temi buddisti. La vecchia controversia circa le origini di quest'arte – eredità indo-greca o influenza romana – è stata superata con i ritrovamenti di Ai Khānum, Surkh Kotal e altri siti, con numerose testimonianze di forme artistiche squisitamente ellenistiche e di carattere composito elleno-iranico. Tuttavia, sembra che quest'arte abbia origini piú complesse, dal momento che attinge a elementi ellenistici locali, iranici e romani combinati con una forte componente indiana[31]

4. *Il commercio indiano.*

Nell'ultimo periodo della loro storia ci si dimentica degli Indo-greci in Occidente, mentre la nascita della Partia di fatto taglia fuori i paesi piú orientali. A partire dagli ultimi Tolomei in Egitto i contatti avvengono preferibilmente via mare, soprattutto seguendo la rotta che dall'Egitto conduce all'estremo sud del Mar Rosso e da lí prosegue fino ai porti dell'India occidentale. L'abitudine di seguire la costa viene presto abbandonata e il Mare Arabico viene attraversato sfruttando i monso-

[31] Cfr. tra gli altri D. SCHLUMBERGER, *Descendants non-méditerranéens de l'art grec*, in «Syria», XXXVII (1960), pp. 131-66 e 253-318; M. BUSSAGLI, *L'arte del Gandhara*, Torino 1984; L. NEHRU, *Origins of the Gandharan Style: A Study of Contributory Influences*, Delhi 1989; M. TADDEI, *Arte narrativa tra India e mondo ellenistico*, Conferenze Ismeo 5, Roma 1993; una breve sintesi in CIMINO, *Ancient Rome* cit., pp. 220 sgg.

Figura 5. Rilievo in pietra dal Gandhāra.

Figura 6. Il Cavallo di Troia in un rilievo dal Gandhāra.

ni. I prodotti indiani sono presenti da molto tempo in Occidente, ma solo grazie ai commercianti intermediari. Sono trasportati nell'Arabia meridionale con navi indiane e arabe e poi dalle carovane ai mercati del Vicino Oriente e in Egitto[32].

Nel II secolo a. C. fu aperto il collegamento diretto. Strabone ci ha tramandato la storia del naufragio di un marinaio indiano trovato su una zattera nel Mar Rosso. Ristabilitosi e appresa la lingua, l'uomo guida Eudosso di Cizico verso l'India[33] Comincia in questo modo il commercio diretto tra Egitto e India, ma il volume degli scambi rimane modesto sino alla fine dei Tolomei. Strabone riporta, inoltre, che durante il governo di Augusto, quando le interminabili guerre civili cessano di costituire un impedimento allo sviluppo economico, il commercio marittimo cresce rapidamente. Strabone è stato di persona nel porto di Myoshormos, dal quale partono non meno di 120 navi all'anno verso l'India, mentre all'epoca dei Tolomei erano solo pochi vascelli[34]. Un'altra rotta verso l'India, sebbene molto meno praticata, fa capo ai porti della Mesopotamia, ora controllati dalla Partia.

Il commercio tra l'impero romano e l'India è documentato in modo esauriente e da piú fonti. Dopo Strabone, è Plinio[35] a riferire sulle relazioni commerciali e anche altri autori se ne occupano in misura minore. L'anonimo *Periplus maris Erythraei*[36], che sembra risalire alla prima o seconda metà del I secolo d. C., contiene una descrizione completa delle coste dall'Egitto fino all'India del sud e un resoconto molto piú vago delle regioni oltre l'estremità meridionale dell'India. Il testo fornisce anche informazioni su tutti i porti principali e sulle loro attività d'importazione ed esportazione. L'autore illustra inoltre alcune città dell'interno e le vie dei mercanti in India. In un brano interessante si afferma che a Barygaza nel Gujarat sono ancora in uso le monete indo-greche di Apollodoto e Menandro, un'affermazione recentemente confermata da

[32] Una monografia sulle relazioni commerciali, non piú recente ma ancora utile, è E. H. WARMINGTON, *The Commerce between the Roman Empire and India*, Cambridge 1928. Cfr. tra gli altri anche M. G. RASCHKE, *New studies in Roman commerce with the East*, in *ANRW*, II, 9/2 (1978), pp. 604-1361; H. P. RAY, *Monastery and Guild. Commerce under the Sātavāhanas*, Delhi 1994, e ID., *Winds of Change: Buddhism and the Maritime Links of Early South Asia*, Delhi 1994; S. E. SIDEBOTHAM, *Roman Economic Policy in the Erythra Thalassa 30 B.C. - A.D 217*, Leiden 1986; AJOY KUMAR SINGH, *Indo-Roman Trade. An Archaeological Perspective*, New Delhi 1988.

[33] STRABONE, 2.2.1-2.3.8 (citato da Poseidonio).

[34] *Ibid.*, 2.5.12; altri riferimenti al commercio indiano si trovano in 2.5.14, 15.1.4, 15.2.13, 16.4.24, 17.1.13, 17.1.45.

[35] Cfr. PLINIO, *Naturalis historia*, 6.26.101-6 e 12.41.84.

[36] L'edizione di riferimento del *Periplus* è H. FRISK, *Le Périple de la Mer Erythrée suivi d'une étude sur la tradition et la langue*, Göteborg 1927, anche in L. CASSON, *The Periplus Maris Erythraei*, Princeton 1989.

ritrovamenti di monete indo-greche in quella zona[37] Benché Strabone sostenga che i mercanti navighino dall'Egitto fino alla sorgente del Gange sin dal periodo augusteo[38], la costa orientale dell'India rimane poco conosciuta fino al II secolo. Pertanto la gran quantità di dettagli nel settimo libro della *Geografia* di Tolomeo va attribuita evidentemente ai contatti commerciali.

Anche l'archeologia fornisce prove importanti del fiorente commercio indiano. Il pezzo piú famoso d'importazione indiana trovato in Occidente è la statuetta d'avorio di una donna nuda comunemente nota come Lakshmi (anche se probabilmente ciò non è corretto), rinvenuta nella cosiddetta Casa della statuetta indiana a Pompei (fig. 7). È stato dimostrato che questa statuetta è in realtà la gamba di un tavolino ornamentale, del tipo forse citato anche in testi scritti. Due statuette si-

[37] *Periplus*, 47; J. S. DEYELL, *Indo-Greek and Ksaharata coins from the Gujarat seacoast*, in «Numismatic Chronicle», CXLIV (1984), pp. 115-27.

[38] STRABONE, 15.1.4.

Figura 7 Statuetta d'avorio da Pompei.

mili sono state ritrovate negli scavi a Bhokardan e a Ter nel Maharashtra in India[39]

Altre informazioni sono desumibili dai papiri. I riferimenti a prodotti indiani non sono rari e talvolta viene citato qualcuno che si reca in India. Un papiro di Vienna contiene una transazione conclusa a Muziris nell'India del sud, da saldare in Egitto[40].

Dagli scavi presso l'antico porto sul Mar Rosso a Quseir al-Qadim (Leukos Limen) in Egitto sono emerse alcune iscrizioni in brāhmī indiano[41], mentre in Afghanistan, Pakistan, India e in misura minore nel Sud-Est asiatico sono state recuperate diverse anfore occidentali e altri tipi di vasellame, statuette, specchi, lampade e oggetti in vetro, e soprattutto monete ellenistiche e romane. Ciò non riguarda solo i siti sulle coste. Anche nell'entroterra del Maharashtra sono stati scoperti elementi importanti. Tra questi si possono citare ad esempio un uovo con una figura di Eros da Junnar (fig. 8), una statuetta in bronzo di Posidone da Brahmapuri e alcune lampade a olio in terracotta da Ter (fig. 9)[42].

Un numero consistente di monete romane in oro e argento del I e II secolo sono state rinvenute nel sud dell'India[43]. La distribuzione di questi ritrovamenti fornisce indicazioni circa la storia del commercio. In gran parte sono state ritrovate nel sud, mentre nel nord dell'India, dove circolavano le monete kushan, quelle occidentali si trovano di rado. Se le monete ellenistiche e di Roma repubblicana sono rare dovunque, numerose monete romane risalenti al I secolo d. C. si trovano concentrate nel Kerala e a Tamil Nadu, soprattutto intorno al valico di Palghat tra i monti Nilgiri e Annamalai. Si tratta di un'importante via com-

[39] Cfr. E. DURING CASPERS, *The Indian ivory figurine from Pompeii – A reconsideration of its functional use*, in H. HÄRTEL (a cura di), *South Asian Archaeology 1979*, Berlin 1981, pp. 341-53; S. MEHENDALE, *The ivory statuette from Bhokardan and its connection to the ivory statuettes from Pompeii and Ter*, in A. J. GAIL e G. J. R. MEVISSEN (a cura di), *South Asian Archaeology 1991*, Stuttgart 1993, pp. 529-38; K. KARTTUNEN, *Wooden tables with ivory legs*, in R. e B. ALLCHIN (a cura di), *South Asian Archaeology 1995*, Cambridge - New Delhi 1997, pp. 557-62.

[40] Cfr. O. STEIN, *Indien in den griechischen Papyri*, in «Indologica Pragensia», I (1929), pp. 34-57; a proposito del PVindob. 40822 cfr. H. HARRAUER e P. J. SIJPESTEIJN, *Ein neues Dokument zu Roms Indienhandel, P Vindob. G 40822*, in «Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse», CXXII (1985), pp. 124-55; L. CASSON, *P Vindob G 40822 and the shipping of goods from India*, in «Bulletin of the American Society of Papyrologists», XXIII (1986), pp. 73-79; ID., *New light on maritime loans: P Vindob G 40822*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», LXXXIV (1990), pp. 195-206.

[41] Cfr. R. SALOMON, *Epigraphic remains of Indian traders in Egypt*, in «Journal of the American Oriental Society», CXI (1991), pp. 731-36.

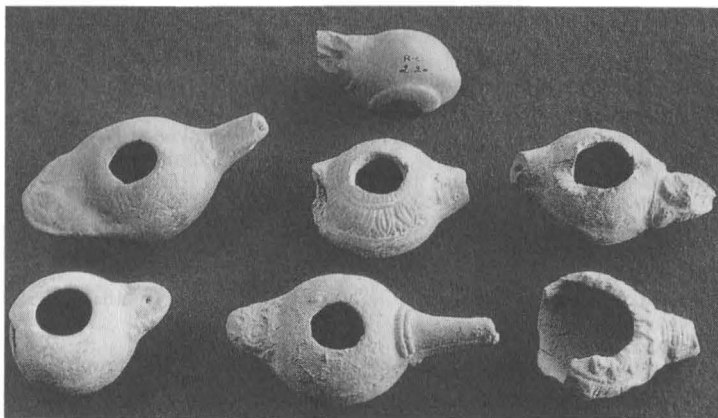
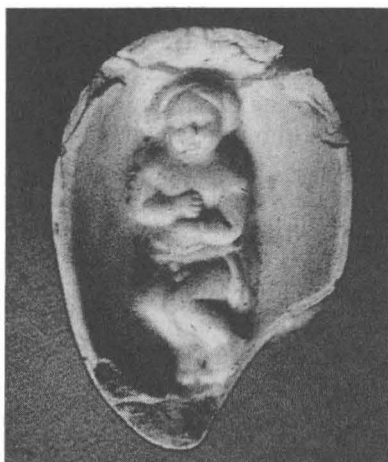
[42] Cfr. CIMINO, *Ancient Rome* cit., pp. 175 sgg.

[43] Sui ritrovamenti archeologici cfr. V. BEGLEY e R. D. DE PUMA (a cura di), *Rome and India. The Ancient Sea Trade*, Madison 1991; sulle monete cfr. P. J. TURNER, *Roman Coins from India*, Royal Numismatic Society, Special Publication XXII, London 1989.

merciale terrestre, tra le coste occidentale e orientale dell'India, nelle cui vicinanze vi erano antiche miniere di berillo, molto richiesto in Occidente. Sulla costa orientale le monete del I secolo sono rare, mentre se ne trovano parecchie del II nell'Andhra Pradesh.

Tra le iscrizioni in brāhmī nei siti buddisti di Maharashtra e Madhya Pradesh sono citati numerosi dedicanti che si definiscono *yona* o *yava-*

Figura 8. Uovo con immagine di Eros.

Figura 9. Lampade in terracotta da Ter.

na (ionico, cioè greco). Queste persone, buddisti con nomi e residenze indiani, sono chiaramente degli Indiani, ma poiché mercanti e artigiani costituiscono la maggior parte dei donatori dei monasteri buddisti, si può ragionevolmente supporre che fossero coinvolti nel commercio occidentale.

I principali porti per gli scambi con l'Occidente sono Barbara[44] sul delta dell'Indo, Barygaza (Bharukaccha) nel Gujarat, Sopara e Kalliena nel Maharashtra, Muziris e Nelkynda nel Kerala. Una via importante collegava Barygaza con Ozene (Ujjayinī) e arrivava fino al Gange, un'altra conduceva da Muziris (Muciri) attraverso il passo di Palghat fino a Tamil Nadu, la capitale Karur del Chola[45] e sulla costa orientale il grande porto di Kaveripattinam (Chaberis in Tolomeo). Come si è già ricordato, lungo questa strada sono state trovate quantità notevoli di monete occidentali. Sulla costa orientale il sito piú importante per i reperti occidentali è Arikamedu, a sud di Pondicherry (Podouke nel *Periplus* e in Tolomeo). Intorno al 1940 sono stati rinvenuti in questa zona i primi resti indiani di anfore ellenistiche timbrate[46]

I tre grandi regni tamil – Chola, Kera e Pandya – sono tutti coinvolti nel commercio con l'Occidente e i loro re e le loro capitali sono citate nel *Periplus* e da Tolomeo. L'antica poesia in tamil *Sangam* contiene molte testimonianze contemporanee dei Greci (Yavana) nell'India meridionale. Essi vengono dal mare con le loro navi veloci a Muziris trasportando vino e oro e ripartono con un carico di pepe. Alcuni di questi Yavana vivono di fatto nell'India del sud come soldati o artigiani[47]. In particolare, tra i prodotti importati dalla Grecia, vengono citate le lampade sia nella poesia Tamil sia nelle fonti buddiste in pali[48].

I prodotti del commercio indiano sono elencati nel *Periplus*, e Plinio cita un gran numero di articoli indiani nei suoi libri sulle spezie e i gioiel-

[44] Citata come Barbarikon o Barbarike nel *Periplus*, 38 sg., Barbara o Barbarei in TOLOMEO, 7 1.59; Varvara nelle fonti indiane. Cfr. D. C. SIRCAR, *Alasanda and Varvara*, in «Journal of Indian History», XLIII (1965), pp. 343-48.

[45] A proposito delle vie seguite dai mercanti nell'India del sud e soprattutto su Karur e sui suoi reperti di provenienza occidentale cfr. R. NAGASWAMI, *Roman Karur*, Madras 1995; K. KARTTUNEN, *Early Roman trade with South India*, in «Arctos. Acta Philologica Fennica», XXIX (1995), pp. 81-91.

[46] Cfr. M. WHEELER, A. GHOSH e K. DEVA, *Arikamedu: an Indo-Roman trading-station on the East coast of India*, in «Ancient India», II (1946), pp. 17-124; sui ritrovamenti piú recenti e le loro interpretazioni cfr. *The Ancient Port of Arikamedu. New Excavations and Researches 1989-1992*, I, Pondicherry 1996.

[47] Cfr. P. MEILE, *Les yavanas dans l'Inde tamoule*, in «Journal Asiatique», CCXXXII (1940) = *Mélanges Asiatiques 1940-1941*, Paris 1941, pp. 85-123; K. ZVELEBIL, *The Yavanas in old Tamil literature*, in *Charisteria Orientalia praecipue ad Persiam pertinentia ... Ioanni Rypka sacrum*, Praha 1956, pp. 401-9.

[48] K. KARTTUNEN, *Ex Occidente lux. Hellenistic lamps in Asia*, in M. TADDEI (a cura di), *South Asian Archaeology 1997*, in corso di stampa.

li. A Roma, l'India è famosa soprattutto come la terra delle droghe e dei gioielli. Secondo il *Periplus*, i principali prodotti importati dall'India sono articoli di lusso, quali profumi, droghe e spezie, avorio, perle e pietre preziose. In cambio, i mercanti occidentali portano tessuti, ceramica e oggetti in vetro, vino, piombo e stagno, corallo, giovani schiave e ingenti quantità di monete d'oro e d'argento. Tra le principali droghe e spezie importate dall'India in Egitto e a Roma vi sono pepe, zenzero, cardamomo, nardo, malabatro, costo e bdellio.

La competizione in questo settore commerciale doveva essere molto forte. Il *Periplus* riferisce che i prodotti indiani sono venduti nei porti dell'Africa nord-orientale e nel sud dell'Arabia, dove arrivano probabilmente a bordo di navi indiane e arabe. La Partia commercia con l'India via terra e via mare; e quando le guerre frequenti tra Roma e la Partia non ostacolano il commercio, Palmira è un mercato importante per i prodotti orientali. Isidoro di Charax – un importante porto in fondo al Golfo Persico – descrive nel suo *Σταθμοὶ Παρθικοί* la strada che collega la Mesopotamia con l'Aracosia. Nel I secolo le navi occidentali oltrepassano raramente l'estremità meridionale dell'India e sembra che il commercio sulla costa indiana orientale e tra l'India e l'Asia sud-orientale sia sempre rimasto quasi esclusivamente in mani indiane[49] Alcune fonti scritte accennano a numerosi ambasciatori indiani presso gli imperatori romani, a partire da quello che visita Augusto a Samo nel 21 a. C.

Intorno al I e II secolo d. C. l'astronomia e l'astrologia greche vengono introdotte in India. Forse ciò accade nell'India occidentale (Gujarat) e alcune fonti successive citano anche traduzioni di testi astrologici dal greco. Queste traduzioni dirette non ci sono pervenute, ma su di esse si basano molte opere sopravvissute. Alcune fonti astrologiche indiane, autorevoli e molto antiche, riportano diversi nomi con la parola *yavana* (ionico, cioè greco) e parecchi termini specifici greci sono stati adattati direttamente al sanscrito[50]

Inizialmente lo Sri Lanka non è granché coinvolto nel commercio con l'Occidente. Nonostante l'isola sia conosciuta già da Onesicrito e Megastene con il nome Taprobane (Tāmraparṇi/Tambapaṇṇi), persino nel *Periplus* non se ne parla molto. La scarsità di monete romane del I e del II secolo rinvenute nell'isola, messa a confronto con l'abbondanza dei ritrovamenti nell'India meridionale, è piuttosto significativa. Plinio racconta di un ambasciatore proveniente da Taprobane in visita a Ro-

[49] H. P. RAY, *East coast trade in peninsular India c. 200 B.C. to A.D 400*, in HÄRTEL (a cura di), *South Asian Archaeology 1979* cit., pp. 573-84; RAY, *Winds* cit.

[50] Cfr. tra gli altri D. PINGREE, *Jyotiḥśāstra. Astral and Mathematical Literature*, in *History of Indian Literature*, VI/4, Wiesbaden 1981.

ma durante il regno di Claudio e segnala questo evento come l'inizio di una relazione diretta. Sembra probabile, comunque, che le navi occidentali visitino raramente l'isola prima del IV secolo, quando le monete occidentali in rame diventano improvvisamente numerose. D'altro canto, lo Sri Lanka ha legami stretti con l'India almeno dal III secolo a. C. e sembra probabile che parte della sua notevole produzione di gioielli venisse destinata in definitiva al commercio con l'Occidente[51].

5. *L'India nella letteratura del periodo romano.*

La concezione dell'India in letteratura non subisce mutamenti né con la presenza indo-greca nell'India nord-occidentale né a seguito dell'intensa attività commerciale che continua per diversi secoli. Se è vero che alcuni scrittori di testi tecnici, come l'autore del *Periplus* e Tolomeo, utilizzano le nuove informazioni disponibili, gli autori di ciò che viene considerata la letteratura vera e propria (fatta eccezione almeno in parte per Plinio) continuano ad avvalersi di Megastene e degli storici di Alessandro per documentarsi sull'India[52]. Cosí Strabone, ad esempio, è in grado di fornire molte notizie importanti sul commercio indiano e sulla storia indo-greca in altri libri della sua *Geografia*, ma nel suo lungo resoconto sull'India tralascia, ritenendole inaffidabili[53], tutte le fonti connesse a questi due temi e si affida esclusivamente alle fonti piú antiche di cui si diceva. Peraltro, è una delle opere classiche sull'India di maggior pregio e il suo valore è accresciuto dalla precisione straordinaria con cui sono citate le fonti consultate.

Diodoro, invece, consulta fondamentalmente Megastene[54], mentre Arriano, la cui *Storia dell'India* è una sorta di appendice all'*Anabasi di Alessandro*, considera del tutto naturale rifarsi esclusivamente agli storici di Alessandro, citando solo in parte Megastene. Anche Plinio cita principalmente dai libri antichi per compilare il suo racconto sull'India nel libro sesto, pur aggiungendo informazioni recenti sulle vie commerciali e sull'ambasciata di Taprobane. Testi fondamentali come il *De situ Indiae* di Seneca sono scomparsi senza lasciare alcuna traccia.

[51] WEERAKKODY, *Taprobanê* cit., affronta in modo esaustivo le relazioni tra lo Sri Lanka e il mondo classico.

[52] Cfr. A. DIHLE, *The conception of India in Hellenistic and Roman literature*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», CXC (1964), pp. 15-23 (riedito in ID., *Antike und Orient* cit., pp. 89-97, Appendice, p. 219).

[53] STRABONE, 15.1.3 sg.

[54] Nella sua descrizione dell'India (DIODORO SICULO, 2.35-42); racconta invece le campagne militari di Alessandro in India in 17.82-106, seguendo la cosiddetta tradizione vulgata della storia di Alessandro.

Per un lettore istruito al tempo dell'impero romano l'India rimane un paese lontano, situato in modo approssimativo vicino al punto in cui sorge il sole. Per quanto la geografia sia in grado, almeno dai tempi di Alessandro, di fornire delle informazioni affidabili circa la sua collocazione, molti sono in difficoltà nel distinguere l'India dall'Etiopia. L'India è famosa per le meraviglie naturali – compresi i vari prodotti di lusso importati –, per gli asceti nudi e ancora per le formiche che scavano l'oro e per le popolazioni favolose già note a Erodoto e Ctesia (fig. 10).

Ma in primo luogo l'India è il paese conquistato da Alessandro. Le storie che la riguardano sono innumerevoli e i vari episodi della campagna militare indiana sono un soggetto comune nelle esercitazioni di retorica. Sconfitto da Alessandro il re Poro diventa immortale nella letteratura greca e latina, e il luogo della battaglia sulle rive dell'Idaspe trasforma il fiume in un simbolo efficace, spesso usato in poesia per indicare l'intera India.

Gli asceti nudi, o gimnosofisti, che Alessandro incontra a Tassila, e

---

Figura 10. Popoli favolosi in un manoscritto di Solino del XIII secolo.

in particolare uno di loro, Calano, che accompagna Alessandro verso ovest e si suicida col fuoco in modo spettacolare, vengono ripetutamente citati nei testi letterari e con ammirazione, come lo sono le vedove indiane che si contendono l'onore di accompagnare i loro mariti defunti alla pira funebre (secondo il racconto di Diodoro)[55] Oppure l'accompagnatore al seguito dell'ambasceria indiana in visita ad Augusto, Zarmarus o Zarmanochegas, anche lui suicida in Atene, e imitato in seguito dal ciarlatano greco Peregrino Proteo[56].

Filostrato dedica due libri interi della sua *Vita di Apollonio* alla visita di Apollonio in India e presso i bramini indiani. La sua descrizione intreccia citazioni da Ctesia, dagli storici di Alessandro e da un autore sconosciuto del I secolo d. C.[57], e presenta numerose inesattezze e invenzioni. Il secondo libro segue piú fedelmente gli eventi storici, con la descrizione del viaggio in India e la visita a Tassila, mentre prevale la dimensione fantastica nella descrizione dei bramini nel terzo libro. In alcuni testi s'incontra a volte l'idea del viaggiatore in India alla ricerca della saggezza[58] e le storie apocrife sui primi filosofi greci (quali Pitagora e Democrito) che visitano l'India diventano molto famose[59]

Un altro tema ben conosciuto, che risale agli storici di Alessandro, sono le leggendarie campagne indiane di Eracle e soprattutto quelle di Dioniso. Prendendo spunto da alcune affinità riscontrate nell'Hindū Kush e nell'India nord-occidentale tra i culti locali e quelli greci, gli addetti alla propaganda di Alessandro elaborano una serie di storie su queste campagne e su come Alessandro avesse superato tutti gli altri con gesta clamorose. Dioniso viene presentato come un eroe della cultura che porta l'agricoltura e la civiltà in India, mentre Eracle dà inizio a una lunga dinastia. Queste due storie diventano molto famose nella letteratura ellenistica e romana[60] Nelle opere d'arte e di letteratura Dioniso è ri-

[55] Cfr. KARTTUNEN, *India and the Hellenistic World* cit., pp. 64 sgg.

[56] Su Zarmanochegas cfr. STRABONE, 15.1.73 (da Nicola Damasceno) e DIONE CASSIO, 54.9; su Peregrino cfr. LUCIANO, *Sulla morte di Peregrino*.

[57] Lo si riscontra soprattutto nella sua descrizione di Tassila. Alcuni intendono questa fonte come il diario di Damide, ma è ben lontano dall'essere cosa certa. Cfr. J. CHARPENTIER, *The Indian Travels of Apollonius of Tyana*, Uppsala 1934, pp. 13 sgg. (con riferimenti a Damide e altre fonti alle pp. 48 sgg.); su Tassila cfr. inoltre KARTTUNEN, *India in Early Greek Literature* cit., pp. 221 sg., e ID., *Lost Indo-Greek remains in Gujarat, Sind and the Pañjab*, in K. VAN KOOIJ e E. RAVEN (a cura di), *South Asian Archaeology 1999*, in corso di stampa.

[58] Cfr. tra gli altri LUCIANO, *Toxaris*, 34; PORFIRIO, *Vita di Plotino*, 3.

[59] Sono raccontate da Diogene Laerzio e altri autori del periodo tardo: cfr. W. HALBFASS, *India and Europe. An Essay in Understanding*, Albany N.Y. 1988, pp. 16 sg.; KARTTUNEN, *India in Early Greek Literature* cit., pp. 117 sg.

[60] A proposito di Dioniso ed Eracle in India cfr. *ibid.*, pp. 210 sgg.; cfr. inoltre i brani di testi raccolti in B. BRELOER e F. BOEMER, *Fontes historiae religionum Indicarum*, Bonnae 1939.

tratto sovente insieme ad animali quali tigri e leopardi, e con altri elementi indiani (fig. 11). Ciò che all'inizio viene associato a Dioniso, in seguito viene collegato all'India. I poeti epici come Dionisio e Nonno ne descrivono le campagne indiane. In tal modo la storia dell'India risulta completamente ellenizzata, con tre situazioni esemplari fondamentali: le campagne di Dioniso, Eracle e Alessandro.

Nascono altri miti nuovi in relazione all'India. L'antica confusione con l'Etiopia induce alcuni autori a descrivere l'India come il paese visitato da Perseo[61] Ritenuto all'epoca il paese piú a oriente, l'India è anche la terra dove nasce il sole ed è pertanto strettamente connessa con il dio Sole. A quest'idea possono ricondursi i numerosi riferimenti al culto solare, per quanto essi siano in parte connessi alla realtà indiana: Sūrya è una delle divinità principali in India, con un proprio culto e dei templi[62]. Anche la leggenda egiziana della Fenice, che vive cinquecento anni e poi si rigenera col fuoco, viene trasposta in India, che ne diventa il paese d'origine, mentre l'Egitto è il luogo che visita ogni cinque secoli[63]. La storia araba degli uccelli giganti che raccolgono la cannella, raccontata in precedenza da Erodoto e Aristotele, viene trasferita da Eliano in India[64].

[61] Cfr. tra gli altri *Antologia greca*, 5.132; OVIDIO, *Ars amatoria*, 1.53; ID., *Metamorphoses*, 4.605 sg.; PLUTARCO, *Sulla fortuna o virtú di Alessandro Magno*, 2.10.332a.

[62] Il culto del Sole in India viene citato per la prima volta in CTESIA, fr. 45.17; poi, tra gli altri, da CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrettico*, 2.26.1; LUCIANO, *Sulla danza*, 17; ID., *Sulla morte di Peregrino*, 39; FILOSTRATO, *Vita di Apollonio*, 2.24 e 3.14.

[63] Cfr. KARTTUNEN, *India and the Hellenistic World* cit., p. 210, con le relative indicazioni bibliografiche.

[64] ELIANO, *Sulla natura degli animali*, 2.34; cfr. KARTTUNEN, *India and the Hellenistic World* cit., p. 210.

Figura 11. Sarcofago romano con trionfo di Dioniso.

Un buon numero delle meraviglie naturali del paese sono desunte dagli storici di Alessandro e da fonti ancora piú antiche (quali Ctesia), dagli autori di storia naturale (come per esempio Plinio ed Eliano). L'India è e rimane il paese conquistato da Alessandro e quasi nessuno mostra di interessarsi a quanto vi succede in epoca successiva. Le convenzioni letterarie del tempo tendono a porre in rilievo i testi piú antichi, cosí che Eliano risulta la fonte piú autorevole per i frammenti di Ctesia.

Gli storici di Alessandro influenzano anche in altri modi la concezione dell'India nel periodo classico. Se Alessandro nelle sue campagne viene paragonato a Dioniso ed Eracle, anche Roma e i suoi imperatori sono messi a confronto con Alessandro. A partire da Virgilio, i poeti cantano la futura conquista dell'India e presto questo tema diventa tipico nelle esercitazioni retoriche e sopravvive per tutta la tarda antichità, quando è evidente a tutti l'impraticabilità di tale conquista. Alcuni assumono un atteggiamento piú critico: Roma avrebbe potuto conquistare l'India se non fosse stato per le devastanti guerre civili del I secolo a. C.[65]

Come si è già osservato, i testi di carattere non letterario contengono informazioni supplementari e soprattutto piú aggiornate. Nella *Corografia* di Pomponio Mela e nel poema geografico di Dionigi il Periegeta i dettagliati resoconti ci forniscono indicazioni rispetto a conoscenze del periodo ellenistico ormai perdute[66], mentre Plinio aggiunge notizie contemporanee alla sua descrizione dell'India. Il settimo libro della *Geografia* di Claudio Tolomeo si divide in quattro parti: *India intra Gangem* (l'India), *India extra Gangem* (l'Asia sud-orientale), *Sinai* (la Cina) e *Taprobane* (lo Sri Lanka)[67] L'opera fornisce un lungo elenco di città, fiumi e montagne dell'India, riportandone le esatte coordinate. Tuttavia, la mappa risultante da tali indicazioni si rivela del tutto distorta e spro-

[65] Sulla futura conquista dell'India da parte di Roma cfr. tra gli altri LUCIANO, *Come si deve scrivere la storia*, 31; PROPERZIO, 3.4.1 sg.; STAZIO, *Silvae*, 4.3.136-38; VIRGILIO, *Georgica*, 3.26 sg.; ID., *Aeneis*, 6.794 sg., 7.604 sg.; tra gli autori della tarda antichità cfr. LIBANIO, *Orazioni*, 18.261; sulle guerre civili che impediscono la conquista cfr. LUCANO, 7.427 sg.; PLUTARCO, *Vita di Pompeo*, 70.3. Sono ancor piú numerosi i brani in cui si afferma semplicemente che la potenza di Roma è temuta persino in India (e in Cina). Si può, inoltre, notare che secondo DIONE CASSIO, 68.29, Traiano, vedendo in Mesopotamia un vascello pronto a salpare per l'India, espresse la sua invidia verso Alessandro che era stato in quei luoghi. L'idea di estendere il dominio romano all'India e alla Cina è stata studiata molto tempo fa da J. REINAUD, *Relations politique et commerciales de l'empire romain avec l'Asie orientale*, in «Journal Asiatique», VI, 1 (1863), pp. 93 sgg.; cfr., inoltre, CIMINO, *Ancient Rome* cit., pp. 12 sgg.

[66] Su Mela, il cui racconto sull'India si trova in 3.7, cfr. *Pomponii Melae de Chorographia libri tres*, a cura di P Parroni, Roma 1984; Dionisio descrive l'India in *Periegesi*, 1075-165.

[67] Un'edizione critica del settimo libro di Tolomeo ci è proposta da L. RENOU, *La Géographie de Ptolémée. L'Inde (VII, 1-4)*, Paris 1925.

porzionata, al punto da consentire di identificare solo le località principali. Ci si potrebbe chiedere come siano state determinate delle coordinate cosí precise, ma pare che siano spesso frutto del caso. La grande penisola del Deccan, la caratteristica piú rilevante della geografia indiana, scompare completamente e la costa indiana è tracciata quasi in linea retta da occidente a oriente. A sud si trova la grande isola di Taprobane, facile da riconoscere nello Sri Lanka, ma di dimensioni assai superiori a quelle dell'isola.

6. *La Grecia e Roma nelle fonti indiane*[68]

Se i testi greci e latini – con tutti i loro difetti e lacune – sono certamente capaci di restituire un ritratto efficace dell'India, per quanto distorto e in parte erroneo, la produzione letteraria indiana classica relativa all'Occidente è notevolmente ridotta. Ciò dipende in parte dal carattere di questa letteratura: è scritta principalmente da brahmani, i quali non nutrono alcun interesse verso i paesi stranieri. La storia è presente solo in forma celata sotto la mitologia e non esistono opere equivalenti a quelle di Strabone, Plinio e al *Periplus*.

La parola *yavana* (derivata forse dall'antico persiano *yauna*, ionico) ricorre ripetutamente nella letteratura classica in sanscrito, pracrito e pali tra il 300 a. C. e l'800 d. C., ma si tratta per lo piú di citazioni convenzionali. La parola stessa è ambigua: se all'inizio è un nome usato certamente per indicare i Greci, verso la fine del periodo considerato è sempre piú frequentemente usata per indicare gli Occidentali in genere o, piú specificamente, gli Arabi e i musulmani.

Negli elenchi geografici gli Yavana sono sempre inclusi tra le popolazioni nord-occidentali, rinviando quindi all'epoca di Alessandro e degli Indo-greci. Nel *Mahābhārata* essi lottano a fianco dei Kaurava. Nel *Raghuvaṃśa* di Kālidāsa sono sconfitti da Raghu. Nell'epica viene citata in particolare la loro usanza del bere il vino. Descrizioni piú dettagliate degli Indo-greci sono piuttosto rare. A parte il *Milindapañha* e un breve capitolo nello *Yugapurāṇa*, le loro conquiste sono menzionate brevemente solo in un paio di testi (in Patañjali e nel *Mālavikāgnimitra* di Kālidāsa).

Il re Aśoka nel III secolo a. C. invia dei missionari nei regni ellenistici e annovera gli Yona (forma pracrita di Yavana) nord-occidentali tra

[68] Questo paragrafo è un riassunto di alcuni concetti fontamentali del mio prossimo libro *Yonas and Yavanas in Indian Literature*.

i seguaci del suo *dhamma*. Le fonti in pali accennano alla conversione degli Yona al buddismo, ma sono troppo convenzionali per fornire ulteriori informazioni.

Gli Yavana sono presenti come mercanti che viaggiano per mare nell'antica poesia tamil dei primi secoli d. C. Dopo la metà del I millennio li ritroviamo anche nella letteratura narrativa in sanscrito e pracrito, per esempio nel *Daśakumāracarita* e nel *Vasudevahiṇḍi*. Qui sono presentati sia i mercanti yavana che vengono in India sia i mercanti indiani che si recano nei paesi occidentali. Gli Yavana sono spesso descritti mentre commerciano vino, gioielli e schiavi. In particolare si cita l'abilità degli artigiani yavana, capaci di realizzare opere incredibili, dai servitori meccanici alle macchine volanti.

I riferimenti alla scienza greca sono rari, ma i testi di grammatica e dei buddisti citano talvolta il sistema di scrittura greco. Come si è già osservato, solo l'astronomia e l'astrologia greche giungono in India in forme ancora facilmente riconoscibili e i testi di astronomia sono le uniche opere indiane in cui luoghi come Alessandria e Roma compaiono correntemente.

In una società gerarchica lo status sociale di ciascun gruppo riveste un'importanza cruciale e sono numerosi e diversi i tentativi di definire questo aspetto della società degli Yavana. In un'antica citazione del grammatico Patañjali (II secolo a. C.) sono presentati come dei sūdra non impuri, mentre nel buddista *Majjhimanikāya* si spiega che non esistono le quattro classi (varṇa) tradizionali e l'unica suddivisione esistente è quella tra padroni e schiavi. Nel *Mahābhārata* e in molte fonti posteriori sono descritti, alla stregua di altri Nord-occidentali, come dei kṣatriya decaduti dal loro originario status elevato. Essi mangiano carne e bevono vino, e sono quindi considerati dei peccatori. Talvolta viene elogiata la loro abilità come guerrieri. Le donne yavana sono condannate per i loro costumi liberi, ma le schiave sono apprezzate.

7. *L'Asia sud-orientale e la Cina.*

Lentamente i Greci cominciano a conoscere le terre oltre l'India, ma, anche nel migliore dei casi, le notizie rimangono approssimative. Nella letteratura ellenistica compaiono alcune descrizioni dei Seri, a partire da Nearco, ma si tratta solo di vaghe voci sulle popolazioni che producono la seta. Si conosceva solo il loro prodotto e si pensava che i Seri abitassero in qualche zona dell'Asia centrale, da dove si riteneva provenisse la seta. Le vie percorse dalle carovane, dalla Battriana e dalla

Sogdiana verso i confini della Cina, note nel loro insieme come la via della seta, sono effettivamente antiche, ma sembra che, pur circolando le merci da un paese all'altro, la gente non si spostasse o che quanto meno ciò avvenisse di rado. I Greci della Battriana avranno posseduto informazioni dettagliate sull'Asia centrale, ma non è provato che siano giunte fino in Occidente. A parte loro, è Tolomeo il primo a dimostrare di avere qualche reale conoscenza su queste terre e persino di sapere che esiste la Cina (Serica), traendo le sue informazioni dal macedone Maes Titianus (di cui non si conosce la collocazione temporale esatta) che ha viaggiato fino al confine con la Cina[69]

I Greci e i Romani non concepiscono l'idea che la Serica, raggiunta dalle carovane attraverso la via della seta nell'Asia centrale, e la terra del Sinai, all'estremità piú orientale dell'Oceano Indiano, siano di fatto regioni diverse dello stesso paese. L'autore del *Periplus* dimostra di conoscere direttamente solo i mari orientali che si trovano all'estremo sud dell'India, mentre delle coste orientali e delle terre piú a est possiede solo vaghe indicazioni, che riguardano però anche il paese di Thinae (forse la Cina). Tolomeo (citando Marino di Tiro) nel III secolo dispone di una notevole quantità di informazioni, in parte fornite da Alessandro, un marinaio che sembra aver navigato nelle acque del Sud-Est asiatico. Seguendo Marino, Tolomeo è in grado di descrivere la geografia del Sud-Est asiatico e persino della Cina, anche se le coordinate in suo possesso sono talmente arbitrarie che l'identificazione di questi luoghi rimane molto controversa. Non è nemmeno certo se Cattigara, il grande porto del Sinai, si trovi in Vietnam o nel sud della Cina. Il nome della grande isola Iabadiu è spiegato come «isola dell'orzo», e anche se corrisponde chiaramente al sanscrito Yavadvīpa, l'isola sembra essere Sumatra piuttosto che Giava. Un altro esempio interessante è costituito dal suo Chersoneso Aureo: le indicazioni geografiche, come i nomi indiani, confermano che si tratta della penisola di Malacca. Oltre la Cina, Tolomeo segue una teoria errata che lo induce a spingere la linea della costa verso sud fino a ricongiungerla con l'Africa meridionale, trasformando quindi l'Oceano Indiano in un mare chiuso (fig. 12).

Le relazioni tra l'Asia orientale e il mondo classico trovano ulteriori riscontri nelle fonti cinesi[70] Inizialmente, l'orizzonte geografico del-

[69] Su Maes cfr. TOLOMEO, 1.11.6, e M. CARY, *Maës, Qui et Titianus*, in «Classical Quarterly», n.s., VI (1956), pp. 130-34. Il resoconto di Tolomeo sull'Asia centrale e sulla Cina (Serica) è presentato in 6.14-16; cfr. inoltre PTOLEMAIOS, *Geographie 6, 9-21*, I, a cura di I. Ronca, Roma 1971. I racconti dell'età classica riguardanti l'Asia orientale e sud-orientale sono stati raccolti da G. COEDÈS, *Textes d'auteurs grecs et latin relatifs à l'Extrême-Orient*, Paris 1910 (ried. New York 1977).

[70] Cfr. tra gli altri J. FERGUSON, *China and Rome*, in *ANRW*, II, 9/2 (1978), pp. 581-603;

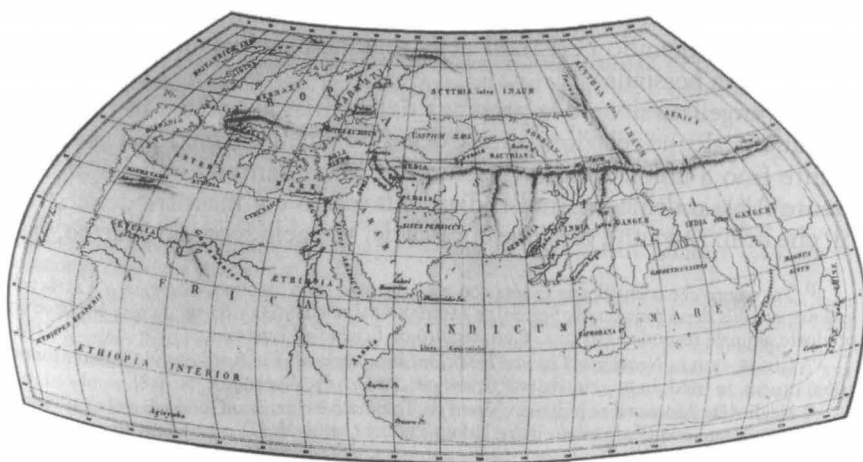
la Cina non si spinge al di là dell'Asia centrale. Alla fine del II secolo a. C. i Cinesi visitano per la prima volta la Battriana, che all'epoca non è piú ellenistica ma sotto il dominio degli Yuezhi. Alla fine del I secolo d. C. un ambasciatore si spinge fino in Partia, da dove ritorna con informazioni del tutto errate sulla distanza di Daqin, cioè Roma, e sulle difficoltà per raggiungerla, scoraggiato dai Parti che forse vogliono salvaguardare la loro posizione come intermediari del commercio internazionale. Il commercio è in pieno sviluppo: un esempio lampante della sua importanza si rileva dai ritrovamenti di Begram in Afghanistan. Nei magazzini di questa città del I secolo d. C. sono stati rinvenuti in grande quantità manufatti in lacca cinese, avori indiani, vetri e ceramiche occidentali[71].

Alla metà del II secolo gli annali cinesi[72] citano un ambasciatore proveniente dai mari del Sud con doni dal re Antun. È stato ipotizzato che

J. NEEDHAM, *Science and Civilization in China*, I, Cambridge 1954 [trad. it. Torino 1981]; K. SHIRATORI, *The geography of Western region studied on the basis of the Ta-ch'in accounts*, in «Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko», XV (1956), pp. 73-163; TAKASHI SOMA, *Studies on the Country of T'iao-Chih*, ivi, XXXVI (1978), pp. 1-26.

[71] Cfr. J. HACKIN, *Recherches archéologiques à Begram. Chantier no. 2 (1937)*, Paris 1939; *Nouvelles recherches archéologiques à Begram*, Paris 1954.

[72] Queste e altre fonti cinesi furono rese note in Occidente da F. HIRTH, *China and the Roman Orient: Researches into their Ancient and Medieval Relations as Represented in Old Chinese Records*, Shanghsi - Hong Kong 1885 (ried. Chicago 1975); a proposito della loro interpretazione cfr. sopra i riferimenti della nota 70.

Figura 12. L'ecumene di Tolomeo.

si trattasse di mercanti romani e che Antun fosse Marco Aurelio Antonino, nonostante i doni non giungessero da Roma ma dal Sud o Sud-Est dell'Asia. Nel corso dei 150 anni successivi viene citata qualche altra visita da Daqin negli annali cinesi. Alcuni prodotti d'importazione occidentale – monete, ceramiche, oggetti in vetro – sono stati ritrovati nei siti archeologici della Cina, ma il loro numero limitato conferma piuttosto che i contatti sono rari e sporadici.

È vero che la seta continua ad arrivare in Occidente attraverso l'Asia centrale nel corso del periodo romano, ma ciò avviene per lo piú grazie agli intermediari. Sebbene la seta fosse di gran moda, e in quanto tale viene criticata da autori quali Seneca e Giovenale, circolano idee alquanto curiose sulla sua origine. Secondo la spiegazione piú comune la seta è una sorta di lichene che cresce sui rami degli alberi e viene raccolta pettinandola. Tra tutti gli autori, solo Pausania è in grado di raccontare la verità sui bachi da seta e sui bozzoli, ma avrà scarso seguito e presto Ammiano ristabilisce la teoria errata dei licheni[73]

8. *La tarda antichità.*

Le prime missioni cristiane in India sembrano risalire a un periodo molto antico. Tralasciando la leggenda dell'apostolo Tommaso, l'evangelizzazione comincia probabilmente all'inizio del II secolo con san Bartolomeo[74]. La fama di Tommaso, in origine apostolo di Edessa e della Partia, progressivamente si diffonde verso oriente, a partire dall'India nord-occidentale che per un periodo appartiene ai Parti[75], mentre nell'India meridionale la tradizione della sua missione sembra aver inizio solo nel V secolo, quando i cristiani della regione passano sotto il controllo della Chiesa persiana.

L'evangelizzazione e la presenza della Chiesa cristiana in India determinano alcune relazioni, citate occasionalmente dalle fonti classiche giunte fino a noi. Secondo Eusebio, un certo Panteno, allievo di Clemente Alessandrino, visita l'India nel II secolo e v'incontra dei cristiani, che utilizzano una versione ebraica del Vangelo secondo Matteo, tra-

[73] Tra coloro che identificano la seta con un lichene vi sono VIRGILIO, *Georgica*, 2.121 («velleraque ut foliis depectant tenuia Seres»), e AMMIANO MARCELLINO, 23.67 sg.; la seta è invece un prodotto animale secondo PAUSANIA, 6.26, seguito da Esichio ed Eustazio.

[74] Cfr. A. DIHLE, *Neues zur Thomas-Tradition*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», 1963, pp. 54-70 (ried. in ID., *Antike und Orient* cit., pp. 61-77, Appendice, p. 218).

[75] Negli *Acta Thomae* il re indiano visitato da Tommaso è chiamato Gondophares e può forse essere identificato con Gudnaphar, un re indo-parto del I secolo d. C., conosciuto attraverso monete e iscrizioni.

dotta da san Bartolomeo, loro apostolo. All'inizio del IV secolo Frumenzio, in viaggio verso l'India, viene catturato dagli Aksumiti e successivamente comincia la sua opera di evangelizzazione diventando il primo vescovo d'Etiopia. Verso la metà del IV secolo il vescovo ario Teofilo, che si fa chiamare l'Indiano (proviene probabilmente da Soqotra), visita le chiese nei paesi confinanti con il Mare Arabico e viaggia anche nell'India meridionale[76]. Forse nello stesso periodo l'anonimo scolastico di Tebe compie il suo lungo viaggio verso Aksum, l'India e lo Sri Lanka (su cui ci soffermeremo in seguito). Nel VI secolo Gregorio di Tours conosce un pellegrino che intende visitare l'India. Per alcuni di questi racconti, però, esiste il problema che a volte all'Etiopia viene attribuito il nome India.

L'economia dell'impero romano è in declino, cosí come l'attività commerciale romana nei mari orientali. Le monete romane d'oro e d'argento diventano ora scarse nei ritrovamenti indiani; per contro, grandi quantità in rame vengono trovate sia in India sia nello Sri Lanka[77] La concorrenza dei Persiani, degli Arabi e soprattutto degli Aksumiti gradualmente pone fine ai rapporti commerciali diretti. Sono state trovate monete e iscrizioni indiane in Etiopia e monete etiopiche in India. Esistono colonie indiane a Soqotra (che nelle fonti indiane è indicata come Sukhataradvīpa) e forse anche ad Adulis. I viaggiatori del IV secolo, come lo scolastico di Tebe, devono prima raggiungere Adulis per poi procedere a bordo di navi aksumite.

Il resoconto dello scolastico tebano, conservatosi tra gli scritti del cosiddetto Pseudo-Palladio, è una delle piú importanti descrizioni greche dell'India[78]. Nella sua parte essenziale è chiaramente un resoconto

[76] Cfr. A. DIHLE, *Die Sendung des Inders Theophilos*, in «Palingenesia», IV (1969), pp. 330-36 (ried. in ID., *Antike und Orient* cit., pp. 102-8, Appendice, p. 220), e ID., *L'ambassade de Théophile l'Indien ré-examinée*, in T. FAHD (a cura di), *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, Atti del colloquio di Strasburgo (24-27 giugno 1987), Leiden 1987, pp. 461-68; G. FIACCADORI, *Teofilo Indiano*, in «Studi Classici e Orientali», XXXIII (1983), pp. 295-331, e XXXIV (1984), pp. 271-308.

[77] Cfr. R. KRISHNAMURTHY, *Late Roman Copper Coins from South India. Karur and Madurai*, Madras 1994; sullo Sri Lanka cfr. R. WALBURG, *Antike Münzen aus Ceylon. Die Bedeutung römischer Münzen and ihrer Nachahmungen für den Geldumlauf auf Ceylon*, Diss. Münster 1980, e WEERAKKODY, *Taprobanê* cit., pp. 151 sgg.

[78] J. D. M. DERRETT, *The history of Palladius on the races of India and the Brahmans*, in «Classica et Mediaevalia», XXI (1960), pp. 64-99; PALLADIUS, *De vita Bragmanorum narratio*, alias *Palladii de gentibus Indiae et Bragmanibus commonitorii necnon Arriani opusculi versio ornatior*, ivi, pp. 100-35, analizzati tra gli altri da J. D. M. DERRETT, *The Theban Scholasticus and Malabar in c. 355-60*, in «Journal of the American Oriental Society», LXXXII (1962), pp. 21-31; B. BERG, *The letter of Palladius on India*, in «Byzantion», XLIV, 1 (1974), pp. 5-16; J. DESANGES, *D'Axoum à l'Assam, aux portes de la Chine: le voyage du 'Scholasticus de Thèbes' (entre 360 et 500 après J.-C.)*, in «Historia», XVIII (1969), pp. 627-39.

di prima mano di un viaggio via Adulis verso Kerala e lo Sri Lanka, anche se sono state aggiunte molte informazioni leggendarie tratte dalla tradizione letteraria. L'autore aveva trascorso parecchi anni prigioniero a Kerala e descrive la coltivazione locale del pepe e la sua visita nello Sri Lanka, e racconta dei bramini indiani in termini piuttosto fantastici.

Anche gli autori cristiani come Clemente Alessandrino forniscono dati assolutamente nuovi. Nelle opere di Clemente e Girolamo troviamo le prime spiegazioni chiare del buddismo, insieme al nome di Buddha[79] Lo studioso gnostico siriaco Bardesane incontra un ambasciatore indiano che si reca dall'imperatore Eliogabalo a Roma e scrive una storia dell'India in greco, di cui Porfirio ci tramanda alcuni frammenti interessanti, che comprendono elementi rilevanti e nuovi sulle religioni indiane. Bardesane si occupa dell'India anche nel suo *Libro delle leggi dei paesi* in siriaco. Nello stesso periodo, autori cristiani e gnostici si interessano molto alle vecchie tradizioni dei gimnosofisti indiani, presentati a volte come un modello di ascetismo, a volte come un argomento contro la presupposta unicità della filosofia greca. Nella letteratura precedente, fino a risalire a Onesicrito, hanno rappresentato le virtú della filosofia cinica (e in seguito stoica), ora diventano sovente una sorta di precursori degli asceti cristiani che insegnano i valori morali al guerriero Alessandro.

Un curioso racconto, pervenutoci da vari storici della Chiesa, riferisce di un certo Sciziano, un commerciante di origine araba, che è stato in India e ne ha conosciuto alcuni valori. Ritornato in Egitto approfondisce i suoi studi e scrive quattro libri, ereditati dal suo allievo Terebinto. Dopo la morte di Sciziano, Terebinto prende il nome di Buddas, sostiene di essere il figlio di una vergine e fonda una setta; e questa viene presentata come l'origine del manicheismo[80].

È in certa misura difficile stabilire quanto sia importante il ruolo del vero manicheismo nel trasmettere i valori indiani in Occidente. Mani è stato in India di persona e la sua religione contiene alcuni elementi desunti dal buddismo. La stessa leggenda del Buddha giunge infine nell'Europa medievale in una versione manicheista, come la leggenda di Barlaam e Josaphat. Ma la questione delle influenze indiane sul pensiero occidentale rimane problematica. Il neoplatonismo costituisce un caso piuttosto emblematico, ma dopo i molteplici tentativi di documentare

[79] Cfr. A. DIHLE, *Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», 1964, pp. 60-70 (ried. in ID., *Antike und Orient* cit., pp. 78-88, Appendice, p. 219); ID., *Buddha und Hieronymus*, in «Mittellateinisches Jahrbuch», II (1965), pp. 38-41 (ried. in ID., *Antike und Orient* cit., pp. 98-101, Appendice, p. 219).

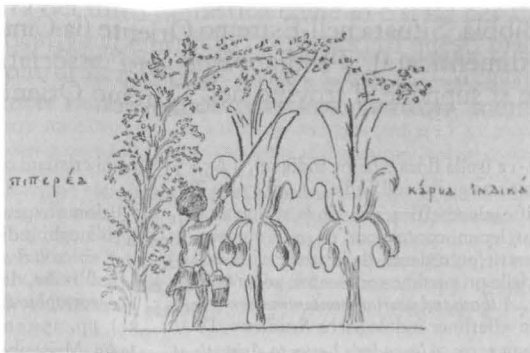
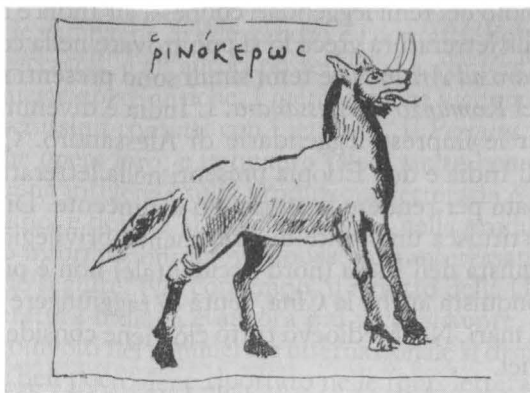
[80] *Acta Archelai*, 62 sgg.; EPIFANIO, *Haeretica*, 66.1; SOCRATE, *Ecclesiastica historia*, 1.22.

gli elementi indiani presenti la questione è ancora aperta. In un brano famoso si afferma che lo stesso Plotino intendeva recarsi in India, ma dovette rinunciarvi a causa della guerra tra Roma e l'Iran[81]

Nel VI secolo Cosma Indicopleuste, un marinaio divenuto monaco,

[81] PORFIRIO, *Vita di Plotino*, 3. Nonostante i ripetuti tentativi di dimostrare la presenza di influenze indiane nel neoplatonismo (cfr., tra i piú accreditati, J. PRZYLUSKI, *Indian influence on Western thought before and during the Third Century A.D.*, in «Journal of the Greater India Society», 1934, pp. 1-10; O. LACOMBE, *Note sur Plotin et la pensée indienne*, in «Ecole pratique des hautes Etudes, Section des sciences religieuses, Annuaire 1950-51», Paris 1951, pp. 3-17), rimane certo che, sebbene «indubbiamente, esistano delle affinità intellettuali i paralleli sono troppo superficiali per consentire di attribuire loro la parvenza di influenze dirette» (P. C. ALMOND, *Buddhism in the West: 300 B.C. - A.D. 400*, in «Journal of Religious History», XIV (1987), p. 244).

Figura 13. Rinoceronte indiano in un manoscritto di Cosma Indicopleuste.

Figura 14. Pianta del pepe e palma da cocco in un manoscritto di Cosma Indicopleuste.

scrive la sua *Topografia cristiana* e fornisce l'ultima descrizione aggiornata dell'India e dello Sri Lanka nella letteratura greca. Nonostante il suo nome, egli non ha mai visitato l'India, e recupera invece molte informazioni in Etiopia. Con la sua esperienza di commerciante, fornisce molte informazioni sui prodotti locali, comprese piante e animali (figg. 13-14); come monaco descrive i cristiani dell'India meridionale. Dedica ampio spazio all'isola di Taprobane. Cosma è anche l'ultimo ad avere informazioni sulla Cina, che lui chiama Tzinista[82]

Ma, se esistono ancora numerose fonti con nuove importanti notizie, l'idea generale dell'India diventa sempre piú vaga[83] e il paese viene spesso confuso con l'Etiopia. Questo errore nasce fin da quando i Greci cominciano a conoscere l'India e ritorna frequentemente nella letteratura del periodo romano. Ora diventa piuttosto difficile distinguere tra le informazioni provenienti dall'India attraverso l'Etiopia e le informazioni che riguardano l'Etiopia stessa.

Un compendio dei temi leggendari connessi all'India e risalenti a tutti i periodi della letteratura greca lo si può trovare nella cosiddetta *Lettera di Alessandro ad Aristotele* e temi simili sono presenti nelle numerose revisioni del *Romanzo di Alessandro*. L'India è divenuta una semplice cornice per le imprese leggendarie di Alessandro. Quasi tutte le meraviglie dell'India e dell'Etiopia presenti nella letteratura precedente vengono usate per rendere la storia piú avvincente. Di fatto sembra che Ctesia costituisca una fonte di riferimento privilegiata[84]. Nel *Romanzo* la conquista dell'India (nord-occidentale) non è piú sufficiente: Alessandro conquista anche la Cina, tenta di raggiungere il cielo e visita il fondo dei mari. Nel Medioevo tutto ciò viene considerato parte degli eventi storici.

Nella letteratura cristiana, seguendo l'idea proposta da Giuseppe Flavio nel I secolo, l'India viene inserita nella storia e nella concezione del mondo della Bibbia. Situata nell'Estremo Oriente (la Cina è ormai quasi del tutto dimenticata), l'India viene cosí associata ai giardini dell'Eden, che si suppone si trovino nell'Estremo Oriente, e il Gange

[82] COSMA, 11.1-12 (sulla flora e fauna indiane), 3.65 e 11.14 (sui cristiani orientali), 11.13-24 (su Taprobane, e in parte anche sull'India), 2.45-47 (su Tzinista).

[83] Una esemplificazione efficace di ciò la si può trovare nel dizionario geografico di Stefano di Bisanzio. Se i suoi lemmi contengono un gran numero di nomi di luoghi indiani, sono tutti derivati da fonti letterarie precedenti, dalle storie di Alessandro, dall'epica *Bassarica* di Dionisio e, inaspettatamente, dalle primissime conoscenze geografiche greche sull'India, da Ecateo di Mileto. Cfr. K. KARTTUNEN, *A thousand years of contamination – India in the geographic dictionary of Stephanus of Byzantium*, in «Berliner indologische Studien», IV-V (1989), pp. 95-110.

[84] Cfr. L. L. GUNDERSON, *Alexander's Letter to Aristotle about India*, Meisenheim am Glan 1980.

(e talvolta anche l'Indo) viene identificato con il fiume Phison[85] L'origine degli Indiani e soprattutto dei gimnosofisti viene collegata a Noè attraverso Sem[86]. I teologi discutono la questione se le genti favolose dell'India abbiano un'anima immortale, e i cinocefali indiani di Ctesia assumono nuovo rilievo con san Cristoforo dotato di una testa di cane e che proviene dall'isola dei cinocefali.

9. *Conclusione.*

Nonostante la campagna di Alessandro e le relazioni commerciali durate molti secoli, possiamo concludere che i Greci ebbero sempre un'idea piuttosto vaga dell'India e dello Sri Lanka, e quasi nessuna nozione del Sud-Est asiatico e della Cina. L'India non abbandona mai del tutto il regno del fantastico e della leggenda, cui appartiene fin dai primi rapporti tra i due paesi. Gran parte delle informazioni accreditate sono raccolte durante le campagne di Alessandro e i contatti diplomatici immediatamente successivi, e gli autori posteriori si accontentano per lo piú di utilizzare queste opere antiche. I mercanti, che visitano davvero l'India, hanno pochissimi contatti con i letterati. Il *Periplus* può essere individuato come opera loro, e in quanto tale è molto ben documentato, ma non ha alcuna influenza sulla produzione letteraria e la sua sopravvivenza fino a noi è dovuta al caso[87]. Talvolta nella produzione letteraria compaiono informazioni nuove abbastanza interessanti, ma di solito hanno scarso seguito. Nel contempo, il ritratto della Grecia e di Roma nella letteratura indiana è ancora piú inconsistente. In realtà, nei porti indiani coinvolti nel commercio internazionale si disponeva di molte notizie, ma ben poco viene riportato nelle fonti letterarie.

Durante la tarda antichità e il primo Medioevo l'India diventa di nuovo una terra del tutto fantastica come lo è stata per Erodoto e Ctesia, ed è significativo che proprio i resoconti di questi primi autori vengano sempre piú utilizzati come fonti. L'esperto Megastene viene dimenticato e tutti i suoi manoscritti sono perduti, mentre Ctesia so-

[85] Tale identificazione viene avanzata per la prima volta da GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 1.38; in seguito da molti autori cristiani, tra i quali: IPPOLITO, *Chronica*, 237; EPIFANIO, *Adversus haereses*, 2.1.64 ; ID., *De gemmis*, 15 sg.; COSMA, 2.81, 11.16, 11.24. Da GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 8.164, deriva inoltre l'idea errata di collocare Ofir, la terra dell'oro di Salomone, in India (cfr. KARTTUNEN, *India in Early Greek Literature* cit., pp. 15 sgg.).

[86] GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 1.147; IPPOLITO, *Chronica*, 47, 158 sgg., 190, 192, 195, ecc.; COSMA, 2.27.

[87] Il singolo manoscritto è stato trasmesso tra le opere di Arriano.

pravvive abbastanza a lungo da essere citato dal patriarca Fozio. Altri studiosi bizantini, come Costantino Porfirogenito, Michele Psello e Giovanni Tzetze, saltuariamente si occupano dell'India, ma solo ricorrendo alle fonti classiche o alle prime fonti cristiane. La nascita dell'Islam taglia completamente fuori l'India dall'Occidente e trascorreranno secoli prima che qualsiasi notizia sia di nuovo disponibile. Ma allora la favolosa India degli antichi è già diventata parte del patrimonio europeo e continua ad esserlo nell'arte e nella letteratura fino ai giorni nostri.

LUCIO TROIANI

Greci ed ebrei, ebraismo ed «ellenismo»

1. *La letteratura.*

La cultura e la civiltà greche penetrarono, in larga misura, nel mondo ebraico attraverso le grandi città disseminate nell'ecumene greco-romana, in particolare Alessandria. In questa metropoli, a partire dalla prima metà del III secolo a. C., una nutrita comunità ebraica aveva stabilito fitti legami con l'ambiente circostante. Ai tempi di Filone alessandrino (nei giorni della dinastia giulio-claudia) famiglie ebraiche erano stanziate, da diverse generazioni, nella città. Qui, come pure in Egitto, l'ebraismo elaborò una propria cultura piú o meno distinta da quella della madrepatria. Qui le lotte per i diritti politici e civili e per il riconoscimento, in generale, d'appartenenza piena alla città crearono le premesse per un'identità varia e articolata in cui la fedeltà alla legge di Mosè era messa sullo stesso piano del patriottismo civico; qui, in particolare, si avviò il processo attraverso il quale il termine «giudaismo» venne sempre di piú a designare non l'appartenenza etnica, ma un credo. Essere «alessandrini» (oppure anche «efesini», «antiocheni» o «romani») avrà significato, per i membri delle rispettive comunità cittadine, ribadire il legame, giudicato indissolubile, fra la fedeltà alla patria e l'osservanza della Torah. Per questo motivo, tutta l'opera storico-politica di Filone intende dimostrare che l'ebraismo svolge da sempre il tradizionale ruolo di garante dell'ordine e della stabilità[1]

[1] Lo studio sistematico sulla città di Alessandria in età greca è quello di P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, I-III, Oxford 1972 (aspetti politici, sociali, culturali, economici). Sulla storia degli ebrei in Egitto: J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, *Les Juifs d'Egypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris 1997². Le testimonianze papiracee sono raccolte in *CPJ*. Quelle epigrafiche in W. HORBURY e D. NOY, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt*, Cambridge 1992. Testimonianza preziosa di vita e storia ebraica in Egitto nei giorni dei Cesari sono le due opere di Filone alessandrino convenzionalmente intitolate *Contro Flacco* e *Ambasceria a Gaio* (un'analisi e una traduzione italiana di entrambi gli scritti sono contenute nel volume di C. KRAUS, *Filone Alessandrino e un'ora tragica della storia ebraica*, Napoli 1968). Sulla questione della «cittadinanza» ad Alessandria: D. DELIA, *Alexandrian Citizenship During the Roman Principate*, Atlanta 1991. Sul tema in generale: J. JUSTER, *Les Juifs dans l'empire romain*, I-II, Paris 1914. Da un punto di vista storico-culturale è condotta l'analisi di L. TROIANI, *La politeia di Israele nell'età greco-romana. Alle radici della casa comune europea*, I, Milano 1994, pp. 279-90. È fondamentale per la comprensione del problema la discussione contenuta in M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I-III, Jerusalem 1976-84, n. 166.

Il carattere internazionale del giudaismo dell'età greco-romana[2] rende precaria la distinzione tradizionale che campeggia in tutta la nostra produzione scientifica e che ribadisce il cliché dell'ebreo rigidamente distinto dalla grecità e isolato nella sua pertinace osservanza della legge di Mosè[3] Come se fosse possibile – sia pure per gli scopi meritori della didattica – delineare una storia, in sé compiuta, dell'ebraismo greco-romano differenziata dalla circostante civiltà e cultura greche; come se fosse possibile ignorare la ragnatela fitta di rapporti che l'ebraismo, radicato nelle mille realtà locali e cittadine dell'impero (da Roma ad Antiochia; da Alessandria a Cirene; da Efeso a Cipro), ha intessuto con i propri concittadini; come se fosse realistico ipotizzare la presenza esclusiva della Bibbia nella vita intellettuale e culturale di membri di comunità che vivevano da generazioni nella città greca; come se fosse possibile ignorare gli indizi di una letteratura ebraica di lingua greca aperta agli influssi e alle mode del momento (le quali, talora, si rivelano in quella che è stata definita, dal massimo studioso del giudaismo greco romano, Emil Schürer, «propaganda giudaica sotto maschera pagana»). L'ellenismo dell'anonimo autore della *Lettera di Aristea* o i trattati filosofici d'un Filone alessandrino affondano nel terreno di una cultura composita e variegata, aperta alle suggestioni delle mode di volta in volta emergenti nella vita culturale cittadina[4] Noi siamo abituati a rappresentarci gli ebrei d'età romana come pervicaci e pedanti oppositori dei cristiani sulla base dei testi sacri; ma essi vivevano immersi nelle incombenze quotidiane imposte dalle professioni, dai mestieri e dalle arti esercitate (grossisti, mercanti, armatori, proprietari terrieri, artigiani, retori, grammatici, filosofi, poeti); questi uomini costituivano parte integrante del tessuto civile e culturale delle città. Essi ritenevano che l'attaccamento alla propria città o nazione (ad esempio, Roma, Alessandria, l'Egitto o la Ionia) fosse assolutamente compatibile con la pratica delle leggi di Mosè. Come dice Luca, la nazionalità di questi uomini non era giudaica, ma «cipriota», «alessandrina», «pontica»[5] Il secolare radicamento

[2] L. TROIANI, *La 'dispersione' giudaica*, in «Contributi dell'Istituto di Storia Antica dell'Università del Sacro Cuore», XXI (1995), pp. 235-44.

[3] La tradizionale connotazione dell'ebraismo greco-romano deve molto ai volumi fondamentali di E. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesú Cristo*, trad. it., I-III, Brescia 1985-1998. Cfr. A. MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche*, Torino 1987, e M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1988. Lo studio certamente piú innovativo è quello di E. J. BICKERMAN, *Gli ebrei in età greca*, trad. it. Bologna 1991.

[4] Sulla letteratura giudaica di lingua greca: L. TROIANI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, V, Brescia 1997. Sulla *Lettera di Aristea*: B. VIRGILIO (a cura di), *Studi Ellenistici*, II, Pisa 1987; A. M. MAZZANTI, *Ricerche su Filone Alessandrino*, in «Adamantius», III (1997), pp. 8-12.

[5] *Atti degli Apostoli*, 4.36, 18.24, 18.2. Cfr. V. A. TCHERIKOVER, *Prolegomena* al *CPJ*, pp. 48-49.

nel territorio avrà prodotto quella singolare miscela di patriottismo e osservanza della legge mosaica che contrassegnò verosimilmente la vita culturale e pubblica di membri delle comunità cittadine della diaspora. Cosí, agli ebrei della Ionia, nel 14 a. C., mostrare di essere «nativi» sembrò inscindibile dal rivendicare il diritto di seguire i costumi tradizionali[6]. Per Giuseppe, che cita vari dossier sui privilegi concessi dalle autorità locali o imperiali alle comunità della diaspora d'Asia Minore, di Cirene e Alessandria, il riconoscimento di questo diritto viene a coincidere con la «cittadinanza»[7]. Il loro radicamento nella vita civile e culturale delle città o nazioni d'appartenenza è tale che esso rappresenta la migliore garanzia per ottenere la salvaguardia della Torah.

Questa situazione può spiegare perché tanta parte delle testimonianze antiche relative alla vita letteraria dell'ebraismo greco-romano derivi da storici o da autori, in generale, che rientrano nella categoria, un tempo cosí investigata dalla scienza germanica, dei «falsi». È, precisamente, quel genere di scritti definiti da Schürer «propaganda giudaica sotto maschera pagana».

> Gli scritti di questa categoria sono molto diversi per forma letteraria, ma hanno, tutti, questo in comune, che si presentano sotto il nome di un'autorità pagana - sia essa un'autorità mitologica come la Sibilla sia sotto il nome di insigni personaggi della storia, come Ecateo e Aristea. Anche la scelta di questa forma pseudonima dimostra che tutti questi scritti sono immaginati per lettori pagani e vogliono fare propaganda tra i pagani a favore del giudaismo.

Proprio queste presunte «falsificazioni» permettono forse di aprire uno spiraglio sul particolare clima in cui maturò la cultura ebraica d'età greca. La *Lettera di Aristea*, ad esempio, composta verosimilmente nella seconda parte del II secolo a. C.[8], rientra in questa categoria. Secondo l'opinione corrente della dottrina, l'autore «si maschererebbe» da Greco per rendere piú credibile e autoritativa la sua rappresentazione oleografica dell'ebraismo e degli ebrei. Cosí, dietro il nome di Aristea, si celerebbe un anonimo apologeta che vuole dimostrare la grandezza e l'originalità della legislazione mosaica come pure di quanti vivono sotto di essa. L'anonimo autore deve avere creduto che la maschera pagana sarebbe stata comunque utile, se non necessaria, al suo proposito.

Ora, questa opinione sembra nascere, a mio giudizio, da una concezione moderna e accademica dei rapporti fra mondo ebraico e mondo

[6] GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 16.59.

[7] *Ibid.*, 12.126.

[8] E. J. BICKERMAN, *Zur Datierung des Pseudo-Aristeas*, in ID., *Studies in Jewish and Christian History*, I, Leiden 1976, pp. 123-36.

greco-romano circostante. Precisamente dall'idea che l'ebraismo greco-romano vivesse assorto nella sacra scrittura e fosse allineato e compatto dietro una rigida normativa «ortodossa»; che la sua pressoché integrale esclusione dalla vita comunitaria lo vedesse inevitabilmente impegnato in una strenua attività missionaria in favore dei suoi diritti e della sua fede minoritari. Tale rappresentazione, com'è naturale, non nasce dal nulla. Il proposto restringimento dell'ebraismo alla sua espressione, per cosí dire, normativa e «rabbinica» veniva a incastonarsi felicemente nell'idea – comune e fondata su consenso unanime – d'una diffusione del cristianesimo *ad gentes*. Il cristianesimo si diffonde presso i pagani perché non trova accettazione presso gli ebrei, che, in quel tempo, erano normativi e «rabbinici». Una tale connotazione ha finito per essere riferita anche alla primitiva storia dell'ebraismo d'età greca. L'ebraismo e gli ebrei rappresentati, per esempio, da un Aristea sono stati ritenuti gli unici ed esclusivi rappresentanti della nazione. Aristea, cosí come è rappresentato, non può che essere o un gentile, pur simpatizzante dell'ebraismo, oppure una maschera gentile dietro cui si nasconde un ebreo. Tutto questo universo attiguo all'ebraismo è stato classificato nella categoria dei simpatizzanti e dei timorati di Dio: essi sarebbero stati gentili, attratti dalle pratiche e dal cosiddetto monoteismo ebraico. La loro presenza sarebbe stata determinante per una certa concezione della primitiva diffusione del cristianesimo: preesisteva, cioè, una fascia di simpatizzanti dell'ebraismo che serviva a spiegare il costituirsi della piú antica compagine del cristianesimo[9] L'idea centrale, che sembra aver ispirato tale concezione, è essenzialmente questa: il cristianesimo, in quanto ostile e opposto al giudaismo, secondo una prospettiva già delineata nelle narrazioni neotestamentarie, ha di necessità attecchito e si è sviluppato su suolo gentile. I «giudei» del Nuovo Testamento sono elevati a rappresentare l'intera identità dell'ebraismo dei giorni della Grecia e di Roma[10] La dottrina ha finito, cosí, per fare coincidere i «giudei» del Nuovo Testamento con l'intero universo ebraico dei giorni di Gesú. Eppure, nella stessa narrazione degli autori neotestamentari, i giudei non sono – dichiaratamente – che una minoranza della nazione.

L'autore della *Lettera di Aristea* viveva, forse, in un clima culturale in cui i giudei di Giudea avevano una connotazione particolare e distinta

[9] Cfr., per citare i piú autorevoli e recenti studi storici sul cristianesimo in lingua italiana, G. JOSSA, *I Cristiani e l'impero romano*, Napoli 1991, e F. P. RIZZO, *La Chiesa dei primi secoli. Lineamenti storici*, Roma-Bari 1999.

[10] L. TROIANI, *Il perdono cristiano e altri studi sul cristianesimo delle origini*, Brescia 1999.

da quella delle comunità delle città greche; ad esempio, Alessandria o Efeso. Egli doveva vivere nel mezzo d'un ambiente in cui l'universo ebraico era composto da Alessandrini, Efesini, Romani, Antiocheni, Sardiani e cosí via. Per lui, che si mostra integrato da generazioni nella società tolemaica e al corrente del cerimoniale di corte del bel tempo antico, i giudei di Giudea dovevano necessariamente costituire un'etnia autonoma e differenziata; il suo pellegrinaggio e la sua visita a Gerusalemme e al tempio richiamano da vicino il fervore espresso nella narrazione del miracolo della Pentecoste contenuta negli *Atti degli Apostoli*[11]; dove «giudei» pii di ogni nazione convengono a Gerusalemme per la festa e possono misurare e confrontare la diversità di lingua, costumi, tradizioni, riti, ordinamenti che li divide gli uni dagli altri. Egli, sotto questa prospettiva, non maschera la propria identità; piú semplicemente, esprime i sentimenti, gli interessi variegati, la cultura cosmopolita di famiglie ebraiche stanziate da generazioni nella metropoli alessandrina. Per questi uomini di nazionalità cipriota, alessandrina o pontica, «giudaismo» non indica affatto un'appartenenza etnica. Come dice lo storico bitinico Dione Cassio, il nome «giudei» si applica non solo a quanti abitano in Giudea, «ma anche agli altri uomini quanti siano zeloti delle loro leggi, anche se sono di altre nazioni»[12]. È una fede, un'ideologia che attraversa nazioni, popoli, regni e città. Come osserva Epitteto nel primo decennio del II secolo d. C., si può essere definiti e si è realmente «giudei» quando si assume il pathos del «battezzato» e del «risoluto»[13] Questa fede, infatti, poteva presentarsi non uniforme anche a occhi estranei. Nell'excursus tacitiano sugli ebrei, sono «tutti i peggiori» (dal punto di vista dello storico latino naturalmente), che abitano le differenti città, a disprezzare le religioni della patria d'appartenenza e ad ammassare nel tempio di Gerusalemme «tributi ed elemosine»[14]. Persio osserva con occhio disincantato e ironico chi perde la consueta esuberanza e ambizione di candidato a pubbliche cariche in occasione dei «giorni di Erode» e «muove tacito le labbra e impallidisce ai sabati circoncisi»[15]. Petronio riversa il suo sarcasmo sull'ebreo espulso dalla comunità, che non spinge la sua fede oltre «l'adorazione del nume porci-

Atti degli Apostoli, 2.5-13; cfr. *Lettera di Aristea*, 84-100.

[12] DIONE CASSIO, 37.17.1. Il passo è commentato in STERN, *Greek and Latin Authors* cit., II, 406.

[13] Arriano, *Dissertazioni*, 2.9.19-20. Il passo è commentato in STERN, *Greek and Latin Authors* cit., I, n. 254.

[14] TACITO, *Historiae*, 5.5.1. Il passo è commentato in STERN, *Greek and Latin Authors* cit., II, 281

[15] PERSIO, 5.180-84. Il passo è commentato in STERN, *Greek and Latin Authors* cit., I, n. 190.

no e l'invocazione delle somme orecchie del cielo» e che «non tremerà piú ai sabati digiuni per legge»[16]

Noi dovremmo inquadrare in questa (congetturale) temperie storico-culturale la letteratura giudaica di lingua greca. Questa produzione non sarà stata che il risultato della multiforme e complessa rete degli interessi culturali delle diverse comunità disseminate nel bacino del Mediterraneo. L'autore della *Lettera di Aristea* ricorda che Ecateo l'Abderita aveva notato «la speculazione pura e santa» contenuta nei «libri della legge dei giudei». Nel medesimo scritto, il filosofo Menedemo d'Eretria approva caldamente il giudizio del sovrano d'incondizionata ammirazione per l'intelligenza e la virtú dimostrate dai settantadue traduttori a banchetto. Sempre il nostro anonimo autore della *Lettera* ricorda che autori greci, quali Teopompo o Teodette, avevano tentato di inserire nei loro scritti passi delle sacre leggi degli ebrei[17] Gli intellettuali e gli uomini di cultura delle comunità avranno discusso, in dispute dotte con i grammatici e i filosofi delle città, temi di attualità come pure del passato. Questi temi si lasciavano ricondurre alla realtà cittadina e locale. Gli intellettuali ebrei avranno tentato, ad esempio, come dimostrano la *Lettera IV* e la *VII* di Eraclito, di analizzare il fenomeno della vita cittadina alla luce delle proprie credenze religiose come pure delle loro conoscenze in materia di classici e avranno tentato di conciliare le speculazioni e le teorie dei piú rinomati e prestigiosi filosofi greci con la «filosofia» dell'insegnamento scritturale. Intellettuali e uomini di cultura, come Filone alessandrino, radicati da generazioni nella città greca, saranno stati educati dall'infanzia ai testi classici non meno che allo studio della Bibbia. Nessuno potrà pensare, data la ricchezza di notizie sul suo conto tramandate dagli autori cristiani, che egli abbia impiegato una maschera (come, pure, si crede per altri autori meno noti) nel redigere, ad esempio, l'opera – che noi definiamo tutta «pagana» – *Sulla Provvidenza*. Allo stesso modo, noi assegniamo a uno Pseudo-Focilide 230 esametri tramandatici dall'antichità. Un ebreo si celerebbe dietro il nome del celebrato poeta greco del VI secolo a. C. Noi possiamo congetturare che, in certi ambienti di cultura dell'ebraismo di lingua greca, conoscenze di poeti greci classici fossero cosí familiari da rendere, quanto meno, superflua l'opera di mascheramento; un indizio istruttivo in tal senso potrebbe essere trovato nella frequenza con cui letterati come Filone alessandrino citano autori classici greci, quali, ad esempio, Euri-

[16] PETRONIO, *Fragmenta*, 37 Ernout. Il passo è commentato in STERN, *Greek and Latin Authors* cit., I, n. 195.

[17] *Lettera di Aristea*, 31, 201, 314-16.

pide. È naturale immaginare che norme della Torah e precetti di tipo moralistico fossero investigati e confrontati con l'autorità di nomi illustri della cultura greca circostante; che la cultura ebraica rivisitasse e arricchisse i testi letterari della classicità con il contributo del proprio patrimonio tradizionale. Le *Lettere* di Eraclito, sopra ricordate, possono essere inserite in questo quadro storico-culturale. Si è soliti intenderle come lettere spurie, manipolate da qualche apologista giudaico d'età greco-romana. È possibile che esse siano, in definitiva, il prodotto degli interessi compositi di comunità che vivevano da generazioni in luoghi impregnati di cultura greca. Eraclito sarà stato letto e riletto non solo presso la grecità «classica»; come per il cosiddetto Pseudo-Focilide, le affinità del pensiero del filosofo e sapiente efesino con quello della Bibbia e della tradizione ebraica in generale saranno state oggetto di discussioni e di approfondimenti; in particolare il tema della «misantropia», che doveva richiamare il dibattito cruciale e secolare sull'ἀπανθρωπία giudaica. Noi possiamo immaginare che queste *Lettere* siano l'eco di tematiche specialmente dibattute all'interno di comunità sensibili ai temi della propria identità; temi suscitati dalle mille ripercussioni, in ogni ambito, che la convivenza quotidiana nelle città suscitava. Eraclito ingiustamente bandito dalla sua città o accusato del reato «di empietà», «perché penso il contrario di quello che essi (cioè gli Efesini) pensano sugli dèi», diviene il portavoce e il rappresentante autorevole di una mentalità e di una sensibilità religiosa frutto di una lunga simbiosi con i valori e il patrimonio della cultura dei classici. Prima di postulare un falsario giudeo piú o meno mosso da animosità propagandistica, dovremmo immaginare Eraclito e la sua opera come acquisizione e patrimonio secolare anche dell'ebraismo. D'altra parte, la violenta invettiva del sapiente contro la nequizia e la depravazione della vita cittadina rientrava in quei diffusi *topoi* letterari cui lo stesso ebraismo non poteva rimanere indifferente. Com'è, ad esempio, dimostrato dall'*Ambasceria a Gaio* o dal trattato *Su Giuseppe* di Filone alessandrino, le comunità erano profondamente coinvolte nella vita cittadina, i cui aspetti politici, sociali, economici e culturali le toccavano e le coinvolgevano direttamente e inevitabilmente tanto quanto gli altri cittadini. Per questo i resti della loro letteratura in lingua greca sono ricchi di riferimenti agli autori classici.

Dall'alto di duemila anni di storia trascorsa, intendiamo questa letteratura come «pseudepigrafa», perché la nostra idea dell'ebraismo greco-romano è, sostanzialmente, quella stereotipa, offerta da una lettura forse pregiudiziale del Nuovo Testamento e dei trattati rabbinici. L'ellenismo di tale letteratura ci appare, dunque, fuori luogo e sostanzial-

mente in contraddizione con questa idea; di conseguenza, tale letteratura sarebbe frutto di un camuffamento d'identità, per cosí dire. Come se gli ebrei d'età greca dovessero nascondere la loro identità dietro una maschera pagana piú o meno autorevole per esprimere la propria cultura greca. Allora parliamo di citazioni spurie da Eschilo, Sofocle, Euripide, Orfeo, Pitagora, Difilo, Menandro, Esiodo, Omero, Lino, Solone. «Di nuovo Eschilo, il tragediografo, presentando la potenza di Dio, non esita a definirlo anche *Altissimo* con questi versi». È anzitutto la familiarità con i testi classici della letteratura e della tragedia greche, come pure con la Bibbia, a rendere possibili queste edizioni. Esse offrono un indizio di come l'ebraismo abbia studiato e approfondito le proprie peculiarità spirituali e culturali alla luce della propria formazione (e reazione) in ambiente greco. Letterati ed eruditi d'origine ebraica, come Cecilio di Calatte, si erano fatti un nome nel gotha della critica letteraria. Ricordiamo i suoi studi sull'autenticità delle orazioni demosteniche. Un'edizione del primo autore greco conosciuto che dedicò una monografia agli ebrei, Ecateo d'Abdera, riproduceva, fra le altre, una citazione di Sofocle in cui l'autore tragico ribadiva, con adeguata solennità e incisività, la follia del culto delle statue e l'unicità del divino creatore dell'universo. Ora, dare per scontata una falsificazione di Ecateo, il cosiddetto Pseudo-Ecateo, significa postulare una distinzione netta e rigida (che forse non esisteva) fra Greci ed ebrei nella città greca[18]. Queste interferenze fra letteratura biblica e classici greci sono la testimonianza di un momento particolare di sincretismo che, rivisitato con gli occhi del poi, ha finito per assumere i lineamenti della falsificazione. Forse, nell'universo mentale dell'anonimo redattore del libro d'Aristea come pure di quello dell'anonimo interlocutore di Epitteto, la grecità non era considerata una falsificazione della propria identità: il giudeo citato da Celso parlava come un vero filologo greco[19] Essi studiavano Mosè come pure Orfeo e Pitagora, Omero ed Esiodo. E la letteratura da essi espressa avrà fatto pure uso di questi autori. Essi forse, piú che essere animati dall'intento apologetico del «giudaismo», volevano rie-

[18] Su Cecilio di Calatte cfr. M. T. SCHETTINO, *Gli storici di età romana nella Suda*, in *Il lessico Suda e la memoria del passato a Bisanzio*, Atti della giornata di studio (Milano, 29 aprile 1998), Roma-Bari 1999, p. 129 e nota 77. Un'edizione della *Lettera IV* e della *VII* di Eraclito, dei versi del cosiddetto Pseudo-Focilide e delle citazioni «spurie» da autorità della letteratura greca in A.-M. DENIS (a cura di), *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca una cum historicorum et auctorum judaeorum hellenistarum fragmentis*, Leiden 1970, pp. 149-56, 157-60, 161-73; una traduzione italiana in TROIANI, *Apocrifi* cit.

[19] ORIGENE, *Contro Celso*, 1.67; L. TROIANI, *Il giudeo di Celso*, in L. PERRONE (a cura di), *Origene e la tradizione alessandrina*, Atti del II convegno del Gruppo italiano di ricerca, Roma 1998, pp. 115-31.

laborare e aggiornare gli studi classici alla loro formazione biblica. Volevano comprendere, ad esempio, l'uso del sabato alla luce anche delle letture quotidiane di Omero e di Esiodo. Per questo, anche, intellettuali ebrei del Peripato, nel II secolo a. C., potevano cimentarsi nell'interpretazione allegorica della Bibbia sul fondamento delle loro conoscenze teologiche acquisite a seguito dell'adesione a tale scuola filosofica: «Aristobulo, che ha partecipato della filosofia aristotelica accanto a quella patria»[20].

Anche i modelli epici e tragici dei classici furono applicati alla Bibbia. Mosè veste, cosí, i panni dell'eroe greco in una tragedia (*L'Esodo*) scritta da un certo Ezechiele; la strage di Sichem viene rievocata, nei termini dell'epica guerresca dei versi omerici, da un certo Teodoto[21]. Noi immaginiamo gli ebrei dell'età di Gesú come rigidi filologi della lettera del testo; sul fondamento della letteratura rabbinica come pure di quella neotestamentaria. Con Origene sosteniamo, in sostanza, che non esistono ebrei letterati greci. Per questo motivo, parte della letteratura giudaica d'età greca è confinata nel limbo della falsificazione e della maschera. Ma il κήρυγμα come pure le norme dei trattati mishnici non dovevano esaurire la ricca e complessa vita culturale dell'ebraismo grecoromano.

Gli autori di «cose giudaiche» citati dal Poliistore, letterato milesio d'età pompeiana, arrivati fino a noi attraverso gli estratti di Clemente alessandrino ed Eusebio, sembrano confermare questo quadro interpretativo. Essi sono definiti «greci» da Giuseppe Flavio[22]. Nulla, forse, meglio di questo presunto abbaglio (cosí lo definiscono i commentatori) illumina sulle dimensioni internazionali dell'ebraismo dei giorni greco-romani. Gli autori citati nell'opera del Poliistore, da Demetrio a Eupolemo, da Artapano ad Aristea, da Cleodemo Malchas al tragediografo Ezechiele, da Filone il Vecchio a Teodoto, ci offrono il variegato quadro delle provenienze e dei differenti ambienti culturali dell'ebraismo greco-romano. A Demetrio, che sembra computare il tempo con riferimento a re Tolemeo IV d'Egitto, si affianca un Eupolemo che delineava la storia antica in un libro «sui giudei dell'Assiria». Ad Artapano, che compila un romanzo di Mosè corredato da elementi del folclore e della favolistica egiziani, si affianca Cleodemo Malchas, la cui opera do-

[20] Sul filosofo giudaico-ellenistico Aristobulo: N. WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos*, Berlin 1964.

[21] P. FORNARO, *La voce fuori scena. Saggio sull'Exagoge di Ezechiele con testo greco, note e traduzione*, Torino 1982; H. JACOBSON, *The Exagoge of Ezechiel*, Cambridge 1983.

[22] GIUSEPPE FLAVIO, *Contro Apione*, 1.218.

veva forse gettare luce sulle tradizioni libiche e africane dell'ebraismo. Dai versi di tipo oracolare di Filone il Vecchio, che si collegano a una precisa forma letteraria greca, a quelli di Ezechiele e di Teodoto, dove la cultura ebraica si misura con i modelli greci di Omero e di Eschilo. Questi scrittori non vivevano esclusivamente nelle accademie rabbiniche, ma condividevano da generazioni con i concittadini greci una cultura comune e partecipavano, perciò, con loro ai temi e ai dibattiti di volta in volta emergenti nelle singole realtà locali[23]. D'altra parte, sarebbe improprio dedurre dal contenuto «biblico» di questa letteratura un orientamento univoco. Questa letteratura parabiblica deve il perpetuarsi del suo ricordo agli ambienti cristiani che avevano bisogno di testi paralleli e d'appoggio per ricostruire la propria primitiva storia culturale che discende dalla Bibbia. Come traspare dalla *Lettera di Aristea*, l'ebraismo usava la Bibbia anche per dare una cornice storica alle proprie elaborazioni letterarie che erano d'altro contenuto e respiro. Le osservazioni dell'anonimo autore sulla toreutica e sulle tecniche artistiche in generale, come pure quelle sulla costituzione di un testo critico, rimandano ad ambienti colti, sensibili ai temi e ai contenuti della cultura contemporanea e circostante[24]

D'altra parte, la tradizione maccabaica, che è considerata un punto di svolta cruciale nella storia del pensiero e della letteratura ebraica antica, non esaurisce tutti gli aspetti e le ideologie dell'antico giudaismo. E mentre il *Libro I* testimonia la vitalità e la circolazione di letteratura indigena in piena età ellenistica come pure la persistenza di orientamenti «riformistici» all'interno del giudaismo palestinese dei giorni (forse) di Giovanni Ircano I, il *Libro II* sembra farsi portavoce di quei circoli della diaspora che tentarono in tutti i modi di porre un freno alla dilagante ellenomania dei correligionari. Per l'anonimo autore, che dichiara di riassumere da un'opera in cinque libri d'un certo Giasone di Cirene, l'ellenismo avrebbe contagiato parte della classe dirigente gerosolimitana dei giorni di re Antioco IV (175-164 a. C.). Mentre il «nemico» per antonomasia dell'autore del *Libro I* è il Cananeo con tutto il suo patrimonio culturale e religioso che è un laccio per Israele, per l'autore del *Libro II* è il Greco con tutti i suoi valori o pseudo-valori. La tradizione maccabaica, che indica lo sforzo, da parte dell'ebraismo, di ricostituire una propria identità religiosa e culturale, è al suo inter-

[23] Sull'opera del Poliistore: L. TROIANI, *Due studi di storiografia e religione antiche*, Como 1988. I testi degli autori giudaico-ellenistici citati dal Poliistore si trovano in DENIS (a cura di), *Fragmenta* cit., pp. 175-216; una traduzione italiana in TROIANI, *Apocrifi* cit.

[24] *Lettera di Aristea*, 51-82 e 30.

no divisa sulla diagnosi dell'origine dei «mali che si sarebbero abbattuti sul paese».

La dimensione internazionale che l'ebraismo assunse in età greco-romana diede alla sua letteratura un'impronta cosmopolita e accentuò il problema di costruire una propria identità né cittadina né nazionale, ma fondata sulla legge e sulla sua osservanza. Questo appare essere, in larga misura, lo spirito che anima le pagine del *Libro III dei Maccabei* come pure del *IV*[25]. Le comunità si interrogano, nel mezzo della vita cittadina, sul senso della loro appartenenza alla legislazione di Mosè. Esse si sentivano ricordare, a scopo di edificazione e di ammonimento, episodi leggendari di eroismo in difesa della legge. Questi uomini, da Alessandria ad Antiochia, da Roma a Cirene, dalla Ionia alla Mesopotamia, distinti per lingua, cultura e tradizioni patrie, vedevano nel tempio e nella legge il vincolo comune e si sentivano interessati alla tradizione profetica il cui linguaggio universale poteva essere comprensibile da Roma all'Elam ed essere assimilato e arricchito con le sentenze, dense di pensosa moralità, dei tragici greci.

L'onnipresenza dei Profeti nella letteratura cristiana ha verosimilmente una storia piú antica.

2. *La politica.*

Nell'età greco-romana la grande politica doveva toccare marginalmente il mondo ebraico. Rappresentando forse un sentimento diffuso, Cicerone, nel 59 a. C., giudica incompatibile con «lo splendore di questo impero, la gravità del nostro nome e le istituzioni degli antenati» i *sacra* degli ebrei, una nazione «nata per la servitú»[26]. Cicerone rappresenta una voce, giuntaci dall'antichità, che è espressione di quella parte della società che colloca al vertice dei valori la dimensione pubblica e misura la benevolenza del dio sui successi e sugli insuccessi dello stato. L'ebraismo greco-romano, in quanto internazionale e cosmopolita, non ha mai sognato uno stato forte. Nella *Lettera di Aristea*, i settantadue saggi a banchetto individuano accanitamente nella lungimiranza e nella magnanimità il senso della monarchia; l'autorità del sovrano con-

[25] Edizione, traduzione e commento del *Libro I dei Maccabei* e del *II* in F.-M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, Paris 1949. Un'edizione commentata, con traduzione, del *Libro III dei Maccabei* e del *IV* è quella di M. HADAS, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, New York 1953. Cfr. anche E. J. BICKERMAN, *The God of the Maccabees*, Leiden 1979.

[26] CICERONE, *Pro Flacco*, 28.69. Il testo è commentato in STERN, *Greek and Latin Authors* cit., I, n. 68.

siste nel rifiuto sistematico della forza e della prevaricazione[27] Per Filone alessandrino, come pure per Nicolao di Damasco, la forza dei Cesari è al servizio della legalità delle singole nazioni dell'impero. Per Giuseppe, tutto il passato della storia ebraica sta a dimostrare che il pacifismo senza condizioni è nei piani e nel volere della Provvidenza. Sempre il nostro Giuseppe deve fare di tutto per convincere il mondo ebraico della diaspora che la sua missione in Galilea in realtà sarebbe stata quella di disarmare i rivoltosi[28]. D'altra parte, nella *Guerra giudaica*, egli riconosce che la diaspora, contrariamente alle attese dei rivoluzionari, non aderí alla guerra contro Roma del 66 d. C.[29] Nella narrazione dell'anonimo autore del *Libro II dei Maccabei* le prodezze belliche di Giuda sembrano essere funzionali alla restaurazione del tempio e del «giudaismo»[30]. Sarà stato proprio il mondo della diaspora, rappresentato dalle sue élite, a guardare con diffidenza, se non con ostilità, a eventuali tentativi, da parte delle autorità di Giudea, di attuare una politica di potenza. Filone fa dire proprio a un discendente degli Asmonei e di Erode, re Agrippa I, che la tradizione dei padri assegna il primato ai sacerdoti[31]. I settantadue saggi del banchetto della *Lettera di Aristea* insistono sui pericoli e sui danni di una politica di potenza, che non sarebbe gradita a Dio[32]. Tutta l'istruttoria d'accusa che Giuseppe, gerosolimitano, raccoglie contro i presunti crimini di quella classe dirigente che aveva scatenato la guerra contro Roma è indirizzata «a quelli che sono sotto l'impero dei Romani». Come apprendiamo da un passo del *Contro Apione*, nella diaspora, la deplorazione di Giuseppe «rivoluzionario» era divenuta un esercizio di scuola[33]. Minucio Felice, riecheggiando sentimenti diffusi nella diaspora, ricordava che gli scritti dei «romani» Flavio Giuseppe e Antonio Giuliano avrebbero predicato la morale secondo la quale «i giudei, per loro propria nequizia, meritarono questa sciagura né accadde loro qualcosa che non fosse stata loro predetta se avessero perseverato nella loro colpevole ostinazione»[34].

Anche in materia di culto, la diaspora si sarà proposta, nel suo com-

[27] *Lettera di Aristea*, 187-294.

[28] GIUSEPPE FLAVIO, *Vita*, 29.

[29] ID., *Guerra giudaica*, 1.5. Su Giuseppe e la politica: T. RAJAK, *Josephus. The Historian and his Society*, London 1983; L. TROIANI, *Un nuovo studio su Giuseppe*, in «Athenaeum», 1985, pp. 184-195; ID., *Il ritratto dell'uomo politico nel giudaismo ellenistico. Alcune considerazioni*, in «Contributi dell'Istituto di Storia Antica dell'Università del Sacro Cuore», XVII (1991), pp. 123-39.

[30] *Libro II dei Maccabei*, 2.21.

[31] FILONE, *Ambasceria a Gaio*, 278.

[32] *Lettera di Aristea*, 194.

[33] GIUSEPPE FLAVIO, *Guerra giudaica*, 1.3; ID., *Contro Apione*, 1.53.

[34] Minucio Felice, *Octavius*, 33.4.

plesso, come fattore di conservazione. La diffidenza e l'ostilità contro le audaci posizioni di Stefano provengono dall'ambiente degli immigrati, in particolare da «alcuni della sinagoga detta dei Liberti, dei Cirenei, degli Alessandrini, dei Cilici e degli Asiatici Quest'uomo non cessa dal pronunciare discorsi contro il luogo santo e la legge, poiché lo abbiamo udito asserire che Gesú Nazareno distruggerà questo luogo e muterà gli usi che ci ha tramandati Mosè»[35] L'autore della *Lettera di Aristea*, nella descrizione oleografica di Gerusalemme e del tempio, si fa portavoce dei sentimenti e delle aspirazioni di tanta parte dell'ebraismo diasporico[36]. L'instabilità o la novità dovevano essere quanto di piú alieno dalle sue aspettative. La sua posizione, nelle città dell'impero dei Cesari, dipendeva anche da Gerusalemme.

Come apprendiamo nitidamente dal dossier di Giuseppe relativo alle disposizioni di Cesare relative all'etnarchia e al sommo sacerdozio di Ircano II, i rapporti fra il protettorato di Giudea e l'autorità dei Cesari erano cruciali per il mantenimento dei diritti e dei privilegi delle singole comunità[37] Ad esempio, Dolabella, governatore d'Asia, ha appreso da un legato d'Ircano, sommo sacerdote ed etnarca dei giudei, che «i suoi correligionari non possono sostenere il servizio militare, perché nei giorni di sabato non possono portare armi, né marciare, né possono provvedersi i cibi ai quali sono abituati»[38]. Il regno d'Erode il Grande (37-4 a. C.) avrà segnato l'acme del processo di collaborazione e di osmosi tra lo stato giudaico e la diaspora. Sotto questa luce, le imponenti costruzioni di edifici «greci» saranno venute anzitutto incontro al mondo della diaspora piú aperto e sensibile all'ellenismo. Sotto il regno del sovrano «semigiudeo» i Greci cominciarono a circolare in massa in Terra Santa. E noi vorremmo sapere di piú su personaggi come Euricle lacedemone e Evaristo di Coo, che ebbero autorità tale da giocare un ruolo nel tormentone della successione di Erode[39] Dalla narrazione dettagliata che Giuseppe ci offre del suo regno (tanto nella *Guerra* quanto nelle *Antichità giudaiche*) noi apprezziamo tutta la paziente rete di collegamenti e contatti che re Erode il Grande riuscí a tessere pazientemente con tanti stati e uomini dell'ecumene romana. La singola comunità ebraica locale sarà stata forse il punto di riferimento. Il caso degli ebrei della Ionia, che si rivolgono a Erode perché i loro diritti nella regione siano ri-

Atti degli Apostoli, 6.9-11.

[36] *Lettera di Aristea*, 83-104.

[37] Sui dossier di Giuseppe: M. PUCCI BEN ZEEV, *Jewish Rights in the Roman World. The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius*, Tübingen 1998.

[38] GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 14.223.

[39] ID., *Guerra giudaica*, 1.513-33.

pristinati, non sarà stato l'unico. E può essere considerato significativo il fatto che il monarca abbia fatto perorare la loro causa a un uomo cosí a lui vicino come Nicolao di Damasco[40]. È lapalissiano che, senza postulare dietro le operazioni di politica estera del re la massiccia presenza e l'assiduo apporto della diaspora, risulterebbe difficile valutarne appieno la portata. Nessuna meraviglia, dunque, che alla morte del sovrano, avvenuta nel 4 a. C., l'ἔθνος insorga contro i suoi figli e contro i «Greci». «Come lui stesso confessava, era piú favorevole ai Greci che ai giudei». Noi veniamo a sapere che questi «Greci» erano piú di diecimila[41]. Da allora si sarà avviato, presumibilmente, quel processo che porterà la Giudea sempre di piú sotto l'orbita di quella classe dirigente «nazionalista» che non era mai stata troppo tenera con le aperture di re Erode alla «grecità». La situazione fotografata, per cosí dire, dai vangeli. Una classe dirigente che condanna le trascorse «trasgressioni» e «illegalità» della dinastia erodiana e fonda la sua autorità su regole che giudicava essere state disattese in precedenza. Giuseppe gerosolimitano, che condivide sostanzialmente lo spirito di questa classe dirigente, annoterà diligentemente nelle *Antichità giudaiche* tutte le «trasgressioni» di re Erode il Grande come pure dei suoi epigoni, Agrippa I e Agrippa II. Da allora, i contatti e gli influssi della diaspora, specialmente sul versante politico, cominciarono a rarefarsi. Noi possiamo sospettare che le *Antichità giudaiche*, con la loro indubbia carica polemica di rivelazione di dati altrimenti sconosciuti, vogliano ripristinare, da parte di un «sacerdote di Gerusalemme», contatti politici e culturali con il mondo dei «Greci» che forse dovevano essersi attenuati[42]. Il nostro autore ripete, in specie nelle prime due opere (*Guerra giudaica* e *Antichità giudaiche*), come i suoi scritti non possano essere messi alla pari con lo stile e la bella espressione dei Greci; essi, però, rispetterebbero la verità. Egli ha qui di mira la politica e l'opera di autori come Giusto di Tiberiade che appartenevano a un mondo culturale e ideologico a lui sostanzialmente estraneo e che pure toccava ambienti contemporanei dell'ebraismo: il mondo della cultura e della παιδεία greca. Egli nota subito, nel proemio delle *Antichità*, come la «comune utilità» sia la ragione fondamentale dei suoi venti libri. «Molti lo spessore di fatti rilevanti che giacevano nell'ignoranza spinse a pubblicarne la storia per utilità comune». Per

[40] Su Erode e Nicolao di Damasco: L. TROIANI, *Il discorso di Nicolao di Damasco in Giuseppe, Antichità giudaiche 16,31-57*, in *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'occidente. Alle radici della casa comune europea*, II, Roma 1998, pp. 265-75.

[41] Sui «Greci» presenti in Terra Santa alla morte di Erode, di cui parla Nicolao, STERN, *Greek and Latin Authors* cit., I, n. 97.

[42] Ad esempio, GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 14.1-3.

questo motivo, specialmente nei libri quattordicesimo e sedicesimo, la diaspora greca, in particolare, è da lui esplicitamente sollecitata a prendere nota che la politica delle autorità di Gerusalemme ha avuto «un tempo la considerazione e gli onori dei re d'Asia, d'Europa e dei Cesari»[43]. Egli sa bene che i suoi lettori, che vivono alla fine del I secolo d. C., possono meravigliarsi della decisione, presa da Agrippa quasi un secolo prima, di mantenere in vigore le usanze degli ebrei della Ionia. «In quel tempo la nostra nazione non era in guerra contro i Romani»[44]

La politica degli ebrei in età greco-romana si articolava e si frantumava nelle peculiarità e nelle infinite vicissitudini delle mille realtà locali. Da quello che si può ricavare dai documenti antichi a nostra disposizione, essi, nelle rispettive città d'appartenenza, rivendicavano la partecipazione alla vita cittadina con pieni diritti; ma questo, per essere fedeli alla costituzione di Mosè. Dalla narrazione della lotta per i diritti civili e politici in Ionia come pure, ad esempio, ad Alessandria, noi veniamo a sapere che essi si battevano per essere qualificati «ioni» o «alessandrini» con il fine di vedere riconosciuta la facoltà di «servirsi dei loro propri costumi». L'identità ionica o alessandrina si mescola indissolubilmente e finisce per coincidere con l'osservanza dei precetti della legge. Essi non sapevano e non volevano sentirsi buoni cittadini e buoni patrioti senza essere fedeli osservanti della Torah e, viceversa, non sapevano e non volevano sentirsi buoni ebrei senza essere buoni cittadini e buoni patrioti. Come apprendiamo dal Nuovo Testamento, essi non esitavano a ricorrere all'autorità romana (ad esempio, ad Anneo Gallione, governatore della provincia d'Acaia nel 51-52 d. C.) per perseguire quanti, in seno alle loro comunità, cercassero di convincere «gli uomini ad adorare Dio contro la legge»; cosí da sollecitare il celebre verdetto del fratello di Seneca: «Se davvero si trattasse di qualche delitto o azione malvagia, o giudei, ragionevolmente vi sosterrei, ma se è questione di parole, di nomi e della vostra legge, provvedete voi, io non voglio essere giudice di tali cose»[45] Nelle città greche, essi si chiamavano πολῖται; a indicare, al contempo, la loro militanza nella costituzione di Mosè come pure in quella delle rispettive città d'appartenenza[46]. Essi

[43] *Ibid.*, 14.186.
[44] *Ibid.*, 12.127.
[45] *Atti degli Apostoli*, 18.12-17. Su Gallione e le comunità d'Acaia: L. BOFFO, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Brescia 1994, pp. 247-56. Le testimonianze epigrafiche sulle comunità in J.-B. FREY, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, I-II, Roma 1936-52; D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, I-II, Cambridge 1993-95.
[46] L. TROIANI, *The politeia of Israel in the Graeco-Roman Age*, in F. PARENTE e J. SIEVERS (a cura di), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period, Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden 1994, pp. 11-22.

erano «concittadini» dei Romani, degli Efesini, degli Antiocheni, degli Alessandrini, dei Sardiani e cosí via. Avviene cosí che di norma, per gli ebrei delle città, il riconoscimento della militanza nella legge mosaica risulti assolutamente inscindibile da quello dei loro diritti politici e civili. Il patriottismo cittadino si salda indissolubilmente con la salvaguardia delle leggi di Mosè. Essi erano, da generazioni, radicati nel territorio; essi respiravano l'atmosfera culturale, politica, sociale, religiosa delle singole realtà cittadine; essi avevano finito per essere familiari con gli ordinamenti, le leggi, i riti, le opere letterarie che erano il patrimonio e il vanto delle loro città. La fierezza di un Filone alessandrino per la sua città natale non sarà stata certamente una rarità. Ricordiamo ad esempio con quanta passione ed entusiasmo egli descriva al lettore, sin nei minimi dettagli, il Sebasteion della «nostra Alessandria». Nel suo trattato *Su Giuseppe*, il problema della vita cittadina, della stabilità del regime democratico delle *poleis* e il pericolo di un'egemonia illimitata e senza freni del δῆμος penetrano nel bel mezzo dell'esegesi del primo libro della Bibbia. Nella *Lettera di Aristea* il problema della sovrappopolazione della città d'Alessandria s'insinua in una descrizione, dalle reminiscenze platoniche, della città di Gerusalemme[47]

Stabilità e misura erano i requisiti, oltre alle consuete oleografie, che si richiedevano a Gerusalemme e alle autorità «dei giudei». Come abbiamo notato sopra, Filone alessandrino fa osservare a un successore di Erode, re Agrippa I, che il sacerdozio, e non la regalità, sarebbe la tradizionale forma di governo. Da Giuseppe apprendiamo che ottomila membri della comunità di Roma si unirono ai legati inviati dall'ἔθνος per inoltrare una petizione a Cesare perché ponesse fine a quelli che essi giudicavano gli eccessi delle autorità di Gerusalemme[48]. I vangeli sono un atto d'accusa incessante contro i poteri costituiti di Gerusalemme. Da un brano di Diodoro, piú o meno deformato e oscurato dalla trafila (il quale deriverà probabilmente, in ultima istanza, da ambienti della diaspora), noi apprendiamo come, nei giorni della disputa fra Ircano II e Aristobulo,

> i piú insigni, essendo piú di duecento, si recarono dal comandante [*scil.*, Pompeo] e rivelarono che i loro antenati, allontanatisi dal sacro, avevano inviato un'ambasceria al senato e avevano assunto la guida degli ebrei liberi e autonomi; non essendo un re qualificato a trattare i pubblici affari, ma essendo un sommo sacerdote pre-

[47] *Lettera di Aristea*, 108-9. Sul Sebasteion e la «nostra Alessandria» cfr. FILONE, *Ambasceria a Gaio*, 150-51.

[48] GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 17.300; H. J. LEON, *The Jews of Ancient Rome*, Peabody 1995.

posto all'ἔθνος. Costoro [*scil.*, Ircano II e Aristobulo], invece, ora sono i signori, dopo avere abolito le patrie leggi e avere asservito ingiustamente i concittadini[49]

Come nell'excursus d'Ecateo di Abdera, la *res publica* degli ebrei è identificata in uno stato a guida sacerdotale. Nel quale la logica della forza e della potenza è assolutamente subordinata a quella dell'equità e della moderazione. Nelle risposte dei settantadue saggi a banchetto, elencate minuziosamente e puntigliosamente dall'anonimo autore della *Lettera di Aristea*, prevale questo medesimo spirito. La diaspora ama immaginare uno stato di sacerdoti che guidano soggetti liberi e autonomi, fuori di ogni logica imperialistica e autoritaria. Un quadro idilliaco in cui l'occupazione della terra di Canaan diviene occupazione di territorio pietroso e deserto «per il quale nessuno avrebbe combattuto con zelo». Mosè «invece delle armi fece scendere in campo il sacro e il divino». La superstizione e la tirannide, che contaminarono in seguito la classe dirigente, avrebbero portato a una politica di rapina. Naturalmente, isola felice erano il decoro e il prestigio del tempio. «Esso non era tenuto in abominio come luogo di tiranni, ma era venerato e magnificato come luogo sacro». È possibile, in questo passo di Strabone, scorgere un'eco dei sentimenti piú diffusi dei pii pellegrini della diaspora in un'epoca di turbolenza nella «terra dei giudei»[50].

Questo pacifismo militante, intriso di sacro e di religione, sarà stato uno dei tratti piú caratteristici del giudaismo benestante della diaspora greco-romana. La *pietas* di Gerusalemme e dei suoi governanti diviene requisito indispensabile per vivere, nelle singole città, da buoni patrioti «che si servono dei costumi patri». Com'è naturale, il loro particolare status stimolava le preoccupazioni degli eterni conservatori del buon stampo antico come Tacito; soprattutto quando l'equilibrio fra patriottismo civico e obbedienza alla Torah veniva a incrinarsi per le piú svariate ragioni dettate da contingenze occasionali. Nel proemio dell'*Ambasceria a Gaio*, Filone riconosce la forza trainante della «fortuna» e il precario equilibrio su cui poggiano i diritti del giudaismo greco-romano. Tacito, come abbiamo notato sopra, osserva che «tutti i peggiori, disprezzate le religioni della patria d'appartenenza, ammassavano là [*scil.*, nel tempio] elemosine e tributi, per cui si accrebbero le sostanze dei giudei e poi perché, presso di loro esclusivamente, è ostinata la lealtà ed è a portata di tutti la compassione, ma per tutti gli altri l'odio che si riserva ai nemici». È possibile ipotizzare che in questo passo lo

[49] DIODORO SICULO, 40.2. Il brano è commentato in STERN, *Greek and Latin Authors* cit., I, 64.

[50] STRABONE, 16.2.36. Il brano è commentato in STERN, *Greek and Latin Authors* cit., I, n. 115.

storico alluda a quei settori «piú ortodossi» dell'ebraismo cittadino i quali, con il comportamento, facevano ancora di piú risaltare la loro diversità. L'espressione tacitiana «tutti i peggiori» indica che il quadro che l'ebraismo offriva di sé al mondo esterno era tutt'altro che omogeneo e compatto. Noi possiamo produrre, a questo proposito, la testimonianza, di poco posteriore, di Svetonio relativa al *fiscus iudaicus* che sarebbe stato riscosso, con particolare rigore, sotto il Cesare Domiziano. Da questa discussa testimonianza noi veniamo a sapere che la scure del fisco si sarebbe abbattuta su quanti, «senza dichiararlo, vivevano vita giudaica» (qui non si allude tanto ai proseliti, come comunemente si crede, quanto a quei membri della comunità che osservavano la legge, senza dichiararlo) oppure su quanti, «dissimulata la loro origine, non avevano pagato i tributi imposti alla gente»[51]. Questa descrizione di Svetonio suggerisce un quadro molto variegato dell'ebraismo (romano) del suo tempo e si collega ad altre testimonianze (ad esempio, quella d'un Persio o d'un Petronio), in cui la coerenza nell'osservanza della Torah, da parte dell'ebraismo cittadino, diviene oggetto privilegiato dalla vena satirica. Nelle analisi moderne di questi antichi passi si impiega sempre la categoria dei proseliti e dei simpatizzanti del giudaismo come chiave interpretativa. Osserviamo come nelle antiche fonti manchi la conferma di una cosí assidua e massiccia presenza. Possiamo, in altre parole, supporre che espressioni del tipo «giudaizzare» o «vivere vita giudaica» siano venute in uso per designare condotta e atteggiamento di quegli ambienti dell'ebraismo i quali avranno avvertito i pericoli di un'integrazione radicale che, propugnando un'interpretazione troppo disinvolta della legge[52], metteva in primo piano i doveri del cittadino e del patriota. Dunque, l'ebraismo, come soggetto politico, doveva fare fronte alle mille realtà locali come pure alle sue complesse articolazioni. Esso guardava a Gerusalemme, ma viveva ed esercitava le sue professioni, arti e mestieri nella città greco-romana. Fossero cirenei, asiatici, alessandrini, arabi, cretesi, essi preferivano, come suggerisce un passo degli *Atti degli Apostoli*, collocare su di un piedistallo la santità del tempio e della città; fuori delle vicissitudini contingenti della vita quotidiana. Fuori, soprattutto, da speculazioni e innovazioni che potevano gettare ombra sul «luogo santo e la legge»[53] Il giudeo di Celso, portavoce forse di ambienti affini, appunterà le sue critiche su quelle che egli giudica le pre-

[51] SVETONIO, *Domitianus*, 12.2. Il brano è commentato in STERN, *Greek and Latin Authors* cit., II, n. 320.

[52] Cfr. FILONE, *Sull'emigrazione di Abramo*, 89-93.

[53] *Atti degli Apostoli*, 6.9-15. Sono proprio questi ebrei tradizionalisti della diaspora a denunciare Stefano alle autorità di Gerusalemme.

tese di Gesú e sulle lusinghe e gli incantesimi delle sue parole presso i connazionali; e si preoccupa di spargere moderazione e senso della misura in spirito di ossequio alle tradizioni e alla stabilità[54].

Noi prospettiamo la possibilità che la tradizionale funzione stabilizzatrice della diaspora abbia subito un duro colpo con la diffusione, al suo interno, del cristianesimo. Autori come Svetonio[55] collegano nel II secolo d. C. una presunta turbolenza dell'ebraismo romano con la predicazione di un certo Cresto. Non può essere, forse, un caso che l'acme della turbolenza dell'ebraismo in età greco-romana coincida, grosso modo, con il periodo della prima formazione del cristianesimo: guerre del 66-70, del 115-17 e del 132-35[56]

3. *La religione.*

Nei nostri manuali e negli studi monografici è tendenza diffusa quella di separare accuratamente la Bibbia e gli ebrei dal cosiddetto mondo classico. Il classicista tende a conferire un'aura di maestosa sacralità a questo mondo dal quale, in fondo, desidera essere lontano per necessità come pure per volontà; l'ebraista, per sua formazione, tende a fare lo stesso per il mondo classico. L'orientalista distingue con acribia i testi in cuneiforme dalla tradizione confluita nelle Scritture. Sulla scorta di un'analisi cursoria e talora semplicistica delle informazioni contenute nel Nuovo Testamento come pure nella letteratura rabbinica, l'opinione corrente rinchiude, da una parte, come in un recinto sacro, gli ebrei con il loro monoteismo; dall'altra parte, la letteratura secolare e profana con tutti i suoi multiformi generi e aspetti. Quasi che gli uomini vissuti nella cerchia di Paolo di Tarso o di Luca d'Antiochia o di Aquila romano o di Apollo alessandrino o di Lucio di Cirene appartengano di diritto alle oleografie dell'agiografia, al mondo rarefatto del sacro che non può e non deve essere contaminato con la prosaica realtà storica. L'ebreo, che investiga la Torah e dedica l'esistenza a quest'attività, è divenuto, sulle orme degli studi fondamentali di Jacob Bernays e Emil Schürer, il rappresentante esclusivo della nazione, specialmente nei gior-

[54] I frammenti del giudeo di Celso, riportati da Origene nel *Contra Celsum*, sono commentati in STERN, *Greek and Latin Authors* cit., II, n. 275.

[55] SVETONIO, *Divus Claudius*, 25.4. Il passo è commentato in STERN, *Greek and Latin Authors* cit., II, n. 307. H. BOTERMANN, *Das Judenedikt des Kaisers Claudius*, Stuttgart 1996; H. D. SLINGERLAND, *Claudian Policymaking and the Early Imperial Repression at Rome*, University of South Florida, 1997.

[56] G. FIRPO, *Le rivolte giudaiche*, Roma-Bari 1999.

ni di Gesú. Egli si isola dal politeismo imperante e vive immerso nella religione e nella filosofia della Bibbia. L'ebreo d'età greco-romana è riferito alla Bibbia e quest'ultima è identificata *tout court* con l'ebraismo. La Bibbia è divenuta l'emblema e il contenitore di un complesso di luoghi comuni sulla diversità religiosa dell'ebraismo rispetto alla civiltà «classica». Quando noi leggiamo e annotiamo, ad esempio, variazioni extra-bibliche nella parafrasi di Giuseppe, classifichiamo questa letteratura come genere minore o apocrifo ed essa è valutata esclusivamente sul fondamento del testo «canonico» delle nostre edizioni critiche della Bibbia. L'ebraismo greco-romano è come immerso in questa atmosfera quasi surreale e rarefatta dove la categoria del sacro domina incontrastata. I testi dei settari di Qumrān hanno finito per avallare ancora di piú questo quadro interpretativo.

La religione dell'ebraismo greco-romano non era necessariamente ed esclusivamente ancorata alla Bibbia. Quella complessa ed eterogenea serie di scritti che definiamo «Bibbia» è una delle fonti sulle quali possiamo costruire una storia della religione ebraica nei giorni dei Greci e dei Romani. Essa poi, in quanto strumento d'analisi e di ricostruzione storica, non dovrebbe essere considerata nel suo complesso; sono proprio i singoli libri della Bibbia, con relativa e peculiare cornice storica, ad accreditare l'idea di quanti contrasti e antagonismi abbia incontrato un'intransigente e rigida conservazione, in ambiente politeista circostante, di un culto rigidamente monoteista. Infatti, la letteratura edificante e parenetica, venuta a confluire nella Bibbia, indica la complessità, l'articolazione e le contraddizioni del pensiero religioso ebraico. Come apprendiamo, ad esempio, dal *Libro I dei Maccabei*, l'ebraismo, durante gli anni settanta e sessanta del II secolo a. C., fu scosso, dalle fondamenta, da violenti contrasti di natura ideologica e religiosa. Fenomeni di sincretismo, però, dovevano avere una storia piú antica. Già il filosofo greco Teofrasto, alla fine del IV secolo a. C., aveva potuto osservare e individuare, nella religione ebraica, riti e cerimoniali i quali, a nostra conoscenza, sono cananei[57] Nel 139 a. C., a Roma, missionari probabilmente provenienti da comunità ebraiche della Magna Grecia innalzavano altari al loro dio su suolo pubblico[58]. La letteratura profeti-

[57] Sulla persistenza della religione e della civiltà, in generale, cananee in età greco-romana: S. MOSCATI, *Scritti fenici minori*, Roma 1988. Il frammento di Teofrasto, che deriva dall'opera *De pietate* e che è riportato dal filosofo Porfirio, è pubblicato e commentato in STERN, *Greek and Latin Authors* cit., I, n. 4.

[58] E. J. BICKERMAN, *The Altars of Gentiles, Studies in Jewish and Christian History*, II, Leiden 1980, pp. 324-46.

ca, inoltre, avrà dato mille appigli ai riformatori e ai rivoluzionari del pensiero religioso.

Ancora, l'affinità e la familiarità della tradizione scritturale con la teologia dei filosofi greci avranno creato inevitabili commistioni di mentalità e di concezioni con la circostante cultura greco-romana. Già il filosofo Aristobulo, intorno al 170 a. C., aveva collocato l'osservanza della legislazione mosaica nel solco delle scuole filosofiche elleniche[59] Giuseppe, nel 93-94 d. C., può invocare il libro di Daniele contro certo «epicureismo» che egli avrà visto aleggiare all'interno delle comunità dei seguaci della legge[60]. Paolo discute con gli stoici e gli epicurei della comunità ateniese[61]. Scuole quali quelle di Tiranno, a Efeso, o di Diogene, nell'isola di Rodi, dovevano collocarsi fuori dell'insegnamento impartito in sinagoga[62].

L'ebraismo, anche a causa di particolari vicissitudini storiche, non si configurò mai come una religione nella mentalità greco-romana. Come suggeriscono, ad esempio, Tito Livio e Plutarco, il dio di Gerusalemme si lasciava sistemare non senza gravi difficoltà nel pantheon dei Greci e dei Romani[63]. Era avvenuto che, negli ambienti della diaspora maggiormente frequentati dai Greci e dai Romani, questo dio non fosse venerato secondo l'uso comune; vale a dire, in un tempio con i riti, i sacrifici e le cerimonie abituali. La frequentazione settimanale della sinagoga, con i suoi riti, le sue letture e le sue preghiere, era dedicata soprattutto, come dice Filone alessandrino, all'istruzione in quella che egli definisce «la filosofia dei padri». È un fatto che la religione degli ebrei d'età greco-romana acquistò gradualmente i caratteri e la fisionomia di quella che i pagani avrebbero chiamata una «filosofia». Perciò, il dio venerato nel tempio di Gerusalemme, presso gli ambienti della diaspora, acquistò sempre di piú i contorni di un'entità astratta e lontana, che veniva ad assomigliare alla causa prima delle coeve speculazioni filosofiche. Per questo motivo, gli scrittori e gli apologisti ebrei d'età greco-romana, i quali intendono corroborare, confortare e allargare il credo tradizionale, si richiamano costantemente alla filosofia greca. E il cristia-

[59] EUSEBIO, *Preparazione evangelica*, 13.12.8.

[60] GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 10.278; A. CATASTINI, *Stoici ed epicurei in Flavio Giuseppe, Antt. X, 266-281*, in «Studi Classici e Orientali», XLVI (1996), pp. 495-514.

[61] *Atti degli Apostoli*, 17.18.

[62] *Ibid.*, 19.9; SVETONIO, *Tiberius*, 32.2. Il passo è commentato in STERN, *Greek and Latin Authors* cit., II, n. 305.

[63] I testi di Livio e Plutarco sul dio degli ebrei sono riprodotti e commentati in STERN, *Greek and Latin Authors* cit., I, nn. 133 e 258. Considerazioni sulla distinzione fra religione e filosofia in L. TROIANI, *La religione nel mondo romano*, in *Introduzione alla storia di Roma*, Milano 1999, pp. 535-60.

nesimo la invocherà come uno dei fondamenti del suo credo. Da questo punto di vista, l'ebraismo dei giorni dei Greci e dei Romani costituí, all'interno della società antica, dei suoi valori e del suo sentire religioso piú comune e diffuso (da esso pur parzialmente assimilati), un fattore di rottura.

Naturalmente, l'ebreo della diaspora viveva in mezzo ai templi e alle statue degli dèi. Per questo motivo, a partire dalla traduzione dei Settanta, il precetto di *Esodo*, 22.27 «non insultare gli dèi della città» (come traducono e intendono Filone alessandrino e Giuseppe) sarà divenuto una delle componenti della psicologia religiosa dell'ebraismo diasporico[64]. Contrariamente ai nostri giudizi correnti, talora alquanto affrettati e generalizzati, sul culto degli idoli negli ambienti greci e romani, non era necessario essere ebrei, nell'antichità cosiddetta classica, per capire che le statue oggetto della venerazione comune fossero fatte di legno e di pietra. Il fatto è che gli antichi Greci e Romani distinguevano la religione dalla filosofia. Il culto delle immagini divine era scisso dalla speculazione sui principî primi. Gli ebrei non potevano che invocare la filosofia (e non la religione) per giustificare il ripudio del culto degli idoli. Per questo motivo, secondo i parametri del mondo greco-romano, adorare gli dèi e tributare loro omaggio, pubblico o privato, doveva essere assolutamente compatibile con l'adesione a questa o a quell'altra teoria filosofica sul divino. Aristotele specula sul motore immobile, il pontefice Cotta dubita della Provvidenza, ma entrambi venerano gli dèi. Dalla tradizione del pensiero ebraico-cristiano noi abbiamo ricevuto l'eredità della concezione, per cosí dire, speculativa, astratta e filosofica del dio da venerare con culti, riti e sacrifici. La religione degli antichi immaginava e venerava l'epifania di infinite e imprevedibili forze (naturali o soprannaturali). Come dice Tacito, la religione degli ebrei contempla un solo *numen* e non un solo dio[65] Per lui, forse, proprio in questo consisteva quello che noi definiamo «monoteismo»: nel fatto, in altre parole, che gli ebrei adorassero un'unica manifestazione del divino (forse, la rivelazione sul Sinai?). I discendenti degli dèi antichi sono i nostri santi e non il dio unico delle speculazioni filosofiche: dire a un contemporaneo di Tacito che esiste un solo dio susciterebbe le stesse perplessità di chi oggi asserisse l'esistenza di un unico e solo santo, ad esempio sant'Antonio da Padova.

D'altra parte, la religione d'un dio avulso sempre di piú da una realtà

[64] GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 4.207; ID., *Contro Apione*, 2.237; FILONE, *Sulle leggi speciali*, 1.53; sulla «filosofia dei padri», ID., *Ambasceria a Gaio*, 156.

[65] Tacito, *Historiae*, 5.5.4.

locale e che finiva per esprimersi e manifestarsi nelle prescrizioni e nella loro osservanza divenne un potente fattore d'aggregazione e coesione per l'ebraismo disperso nel mondo greco-romano. Le comunità che si erano stanziate e organizzate in terra greca e che dovevano, da diverse generazioni, misurarsi con i piú vari ed eterogenei istituti e ordinamenti cittadini vigenti finivano per trovare nella religione le ragioni piú profonde della loro identità. Che non poteva poggiare sulla lingua o sulle tradizioni civiche, diverse da luogo a luogo. Tanto Filone alessandrino quanto Giuseppe rilevano l'utilità delle grandi feste di pellegrinaggio che consentirebbero alle diverse nazionalità della diaspora, separate da costumi, storia, lingua e tradizioni, di trovare un momento di unità e di fusione[66]. Gli uomini pii e osservanti della legge convenuti per la Pentecoste nella narrazione degli *Atti degli Apostoli* si meravigliano di comprendere, ciascuno nella propria lingua, il messaggio cristiano[67] Essi sono parti, medi, elamiti, mesopotamici, cappadoci, pontici, asiatici, frigi, panfilii, egiziani, cirenaici, romani, cretesi e arabi. La religione, che unificava nazioni cosí lontane dalla Cirenaica alla Mesopotamia, consisteva nell'osservanza di precetti comuni dettati dal dio d'Israele. Le comunità visitate dall'apostolo Paolo sono rappresentate particolarmente sensibili al tema dell'osservanza della legge del dio d'Israele e della Bibbia. Questa sollecitudine faceva sentire uniti i Romani, ad esempio, ai Galati; gli Efesini ai Filippesi; i Corinzi ai Colossesi. Il senso della giustificazione attraverso la legge è investigato sin nelle pieghe piú nascoste e diviene il filo rosso che attraversa le lettere paoline. Come testimoniano anche i decreti delle autorità a favore delle pratiche religiose di talune comunità della diaspora (ad esempio, Alessandria, Cirene, l'Asia Minore, Antiochia), l'osservanza «delle cose patrie» divenne, sempre di piú, prerogativa di quei gruppi e di quei movimenti della comunità che giudicavano intollerabili e incompatibili con la militanza nella legge di Mosè l'inosservanza del sabato, l'assenza in sinagoga, il servizio militare, la cessazione dell'invio della doppia dracma a Gerusalemme. A Roma come in Galazia, a Corinto come a Efeso – presso quanti si riconoscevano nella legge di Mosè – il dibattito, periodicamente agitato, sarà stato quello dei gradi e dei limiti dell'osservanza: il tema cruciale della «giustificazione». Gli Efesini o i Romani o i Corinti si saranno chiesti fino a qual punto potessero essere «giudei». Dalla *Lettera ai Romani* noi apprendiamo che la comunità era divisa fra «giudei» e

[66] FILONE, *Sulle leggi speciali*, 1.69; GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 4.204.
[67] *Atti degli Apostoli*, 2.6-11.

«Greci»[68]. Osserviamo come gli uomini pii descritti da Luca negli *Atti* siano designati «giudei» solo da una parte della tradizione manoscritta e come questa designazione sia incoerente con l'elenco successivo delle qualifiche dei pellegrini. Come poteva, infatti, il nostro autore chiamare «giudei» tutti questi gruppi se poi, al loro interno, distingueva – tra i Romani ad esempio – i «giudei» e i «proseliti»? La controversia sarà stata animata dalle posizioni e dagli orientamenti dei due partiti in relazione alla legge. La parte iniziale della *Lettera ai Romani*, in particolare, sembra rivelare indizi di un'insofferenza che taluni gruppi della comunità nutrivano verso l'ortodossia dei «giudei»[69] Noi possiamo congetturare che «il sacrificio del Signore Gesú» abbia potuto facilmente trovare eco, risonanza e impatto emotivo presso quei settori che non condividevano, a Roma come a Corinto, ad Atene come a Efeso, l'interpretazione e l'osservanza della legge cosí come prescritte dagli «scribi, dai farisei e dai sommi sacerdoti». Essi avranno forse ascoltato con attenzione e interesse la storia di un rabbi che si era reso celebre per le invettive contro la classe dirigente di Gerusalemme e le «autorità dei giudei» e che si era proposto come esito e risoluzione definitiva di un lungo travaglio. I dilemmi dell'osservanza della legge nella vita pubblica di tutti i giorni, le resipiscenze, i dubbi, il rigore, la tolleranza, il nodo cruciale dell'identità giudaica «nascosta»[70] saranno stati il pane quotidiano della vita spirituale di talune comunità d'area greca. La teoria dell'apostolo Paolo della fede in Gesú, che giustifica, può trovare una radice in questo retroterra culturale e religioso.

Dunque, come suggerisce anche la letteratura ebraico-ellenistica pervenutaci, presso l'ebraismo greco-romano la religione del dio di Sion si identificava con l'osservanza di precetti. Per l'autore della *Lettera di Aristea*, è il sommo sacerdote del tempio di Gerusalemme, dall'alto della sua autorità, a illustrare e insegnare il senso di talune prescrizioni della legislazione di Mosè[71]. Per lui, come pure per Strabone, la maestà del tempio è assolutamente fuori discussione. Ma il luogo di culto, che indicava agli occhi dei pagani la religione degli ebrei e dove si celebravano i sacrifici al dio di Sion, da Corinto come da Roma o Cirene, era lontano. Gli ebrei di Roma frequentavano le sinagoghe, non i templi degli dèi. Perché essi non celebravano sacrifici, ma leggevano e recitavano

[68] L. TROIANI, *Giudei e Greci*, in E. ACQUARO (a cura di), *Alle soglie della classicità Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, Pisa-Roma 1996, II, pp. 415-22.

[69] *Romani*, 1.18 specialmente.

[70] *Ibid.*, 2.28-29.

[71] *Lettera di Aristea*, 128-71.

preghiere e precetti. Il dio che essi veneravano con continuità, ma anche con incertezza, finí per perdere i connotati e la fisionomia del dio «classico», che risiede a Gerusalemme. Come dicono Gesú e Stefano[72], Dio è nei cieli. Non necessariamente, però, il luogo fisico del suo culto perdeva maestà e sacralità. Filone può ammonire (severamente e quasi minacciosamente) il Cesare Gaio, che intende introdurre e innalzare una sua statua colossale nel santo dei santi del tempio, a non togliere al dio unico e vero il piccolissimo spazio riservatogli nella città di Gerusalemme. Come doveva suggerire l'esegesi di Aristobulo, il primo filosofo giudaico-ellenistico a noi conosciuto, l'epifania sul Sinai e la discesa «locale» non toglievano al dio la sua qualità di onnipresente[73]. La filosofia greca finiva, cosí, per venire in soccorso alla sensibilità religiosa dell'ebreo dei giorni dei Greci e dei Romani. Questa concezione della divinità, come aveva notato e interpretato Teofrasto, faceva degli ebrei, nella mentalità greca, un popolo di filosofi. «In quanto filosofi di razza, parlano tra loro del divino». Il dio che regnava a Sion tendeva, dunque, a differenziarsi dal culto e dai riti correnti che guardavano non al dio dei filosofi, ma agli infiniti aspetti dell'intervento del soprannaturale nelle vicende umane. Il numero infinito delle divinità dei Greci e dei Romani si suddivideva negli infiniti luoghi e occasioni nei quali e per le quali esse si manifestavano. Perché esse, come suggerisce Plinio, non sono, in definitiva, che aspetti e forme del Divino che l'uomo, nella sua congenita debolezza e finitezza, non riesce a percepire nella sua totalità[74]. La religione classica non prevedeva la speculazione metafisica, ma i modi dei riti e dei sacrifici in onore di queste infinite manifestazioni e forme del divino. Nella religione greco-romana i riti sono dunque decisivi perché essa non venera il divino, ma i suoi effetti nella loro infinita frammentazione, corrispondente alla debolezza e alla misura degli uomini. Cosí, per Plutarco, proprio la presunta affinità dei riti del dio degli ebrei con quelli di Dioniso suggerisce e autorizza l'identificazione del dio d'Israele con quest'ultimo. Lo scrittore di Cheronea non ha nessuna percezione dell'unicità di questo dio, perché i suoi dèi, cui equipara quello degli ebrei, sono aspetti, forme. Egli tenta di spiegarlo secondo i parametri esclusivi della religione e del culto. Per lui Jahweh non può essere l'unico semplicemente perché egli, in quanto dio oggetto di culto e di religioni, sarebbe assimilabile a quella illimitata serie di

[72] *Atti degli Apostoli*, 7.48.

[73] EUSEBIO, *Preparazione evangelica*, 8.10.15. Cfr. FILONE, *Ambasceria a Gaio*, 347.

[74] PLINIO, *Naturalis historia*, 2.14.

divinità venerate nell'epifania[75] Per questo le divinità dei Greci e dei Romani si assimilano cosí facilmente agli dèi stranieri in una sarabanda di nomi e d'epiteti: il fenomeno dei cosiddetti sincretismi. La loro identità (posto che ve ne sia una) è tutta racchiusa nella loro epifania. Come i nostri santi, erano gli innumerevoli modi e canali attraverso i quali il divino comunica le sue volontà e manifesta la sua potenza. Poco importa se questi modi si esprimano in un uomo o in un fenomeno.

Ora, l'ebreo della diaspora doveva vivere in una cultura circostante nella quale il fervore religioso si esprimeva nel riconoscimento, per cosí dire, formale della potenza divina che aveva operato luogo per luogo. Come sembra dimostrare quello scritto dell'ebraismo diasporico per convenzione intitolato *Epistola di Geremia*, non era facile per lui sottrarsi a questa mentalità e a questa credenza religiosa con le quali egli conviveva da generazioni. Apione, uno degli intellettuali antiebraici piú noti e vissuto nell'età di Tiberio e di Claudio Cesari, facendosi probabilmente interprete d'un sentimento diffuso nelle città, si chiedeva polemicamente come potessero pretendere la qualifica di cittadini alessandrini gli ebrei della città che non adoravano e supplicavano le medesime divinità[76]. La religione doveva essere inscindibile dal culto delle forze divine del luogo e delle loro epifanie. Perché l'integrazione nella vita politica, civile e culturale delle città, come traspare, ad esempio, dalla prosa oratoria di Filone alessandrino contenuta nel *Contro Flacco* o nell'*Ambasceria a Gaio*, non era sempre conciliabile con «le cose dei padri». Naturalmente, le oleografie degli apologisti non riescono sempre a nascondere episodi piú o meno stridenti o quadri meno edificanti. Noi possiamo congetturare che, nelle comunità d'area greca, talora serpeggiassero inquietudine e fermento. Richiamandosi forse agli ideali e ai modelli che erano stati degli uomini della cosiddetta «riforma ellenistica» di Gerusalemme del 167 a. C., un certo Antioco, nella città d'Antiochia, aveva tentato di abrogare il sabato nella città come pure nel circondario, con l'aiuto della forza militare romana[77] Questi uomini avranno ritenuto inconciliabile con lo status di cittadini e con l'assiduità e la qualità delle loro professioni e dei loro affari quotidiani prescrizioni quali l'osservanza del sabato. Era il segno visibile di una diversità che in certi ambienti apparve sempre di piú inammissibile. Come suggerisce un qua-

[75] Il passo di Plutarco, contenuto in *Questioni conviviali*, 671c-672b, è riprodotto e commentato in STERN, *Greek and Latin Authors* cit., I, n. 258. Sul politeismo e sul monoteismo degli antichi: TROIANI, *La religione* cit., pp. 535-60. P. SACCHI, *Storia del secondo tempio*, Torino 1994, offre un punto di riferimento per chiarire la distinzione fra religione greco-romana e «filosofia» ebraica.

[76] GIUSEPPE FLAVIO, *Contro Apione*, 2.65; STERN, *Greek and Latin Authors* cit., I, n. 169.

[77] GIUSEPPE FLAVIO, *Guerra giudaica*, 7.47, 7.50, 7.52, 7.55, 7.60.

dretto satirico di Petronio, cui abbiamo sopra accennato, avranno giudicato irrealistico girare per la città greca con il capo annodato ad arte oppure praticare la circoncisione. Per questo motivo, una famiglia ebraica della capitale, rappresentata in un quadretto di Giovenale, sembra conoscere vari gradi d'osservanza della legge: il padre teme il sabato; il figlio non solo adora il nume del cielo e rispetta il porco, dalla cui carne si è già astenuto il padre, ma arriva alla circoncisione[78].

L'osservanza della legge univa ma, insieme, divideva. Nella – piú volte ricordata – descrizione tacitiana dell'ebraismo, «tutti i peggiori» (naturalmente dal punto di vista del nostro storico ancorato alle «genuine» tradizioni del passato di Roma) che «disprezzano le religioni della patria d'appartenenza» e che riversano le loro ricchezze nel tempio di Gerusalemme, per definizione, non sono che una parte dell'ebraismo oggetto del suo excursus. Forse, periodicamente, nelle città greche – come suggeriscono, ad esempio, il *Libro III dei Maccabei* e il *IV* – ritornavano i giorni di Giasone e di Menelao. Noi possiamo congetturare che il quadro delineato negli *Atti degli Apostoli*, come pure nelle *Lettere* paoline, rispecchi questo particolare momento dell'ebraismo diasporico, anteriore alla costituzione del movimento cristiano a dottrina autonoma e indipendente. Il tema della giustificazione attraverso la legge si lascia ricondurre al particolare clima che si respirava nelle comunità d'area greca in bilico fra osservanza e ripulsa. In Galazia, le comunità avvicinate da Paolo intendono, sotto l'azione del κήρυγμα, «di nuovo» rivolgersi all'osservanza delle feste tradizionali. Esse sono ammonite dall'apostolo a non lasciarsi avviluppare di nuovo dal giogo della servitú della legge[79] Egli ricorda loro che, con l'avvento della fede, «non siamo piú sotto il pedagogo»: è la legge «ad essere stata il nostro pedagogo fino a Cristo». A Corinto, da parte di «certuni», v'era familiarità con l'idolo[80]. A Roma, al giudeo che «ha il modello della conoscenza e della verità nella legge» si contrappongono «ἔθνη che non hanno legge»[81].

L'ebraismo diasporico determina la sua identità piú profonda nella religione e la religione si estrinseca nel grado d'attaccamento alla legge dei padri. Forse, le lettere paoline possono essere considerate un documento di primo piano della religiosità dell'ebraismo della diaspora. Es-

[78] La testimonianza di GIOVENALE, 14.96-106, è riprodotta e commentata in STERN, *Greek and Latin Authors* cit., II, n. 301.

[79] *Galati*, 4.9, 5.1. Sulle lettere di Paolo, l'approccio diverso di A. DESTRO e M. PESCE, *Giudei e gentili, elleni e barbari. Come Paolo confrontava le culture*, in L. PADOVESE (a cura di), *Atti del I Simposio di Tarso su S. Paolo apostolo*, Roma 1993, pp. 65-103.

[80] *1 Corinzi*, 8.7.

[81] *Romani*, 2.20.

se fotografano quelli che erano gli atteggiamenti e le varietà di posizioni all'interno delle singole comunità, che dovevano avere nella legge il punto di riferimento della vita religiosa e spirituale. Le norme di questa legislazione, però, dovevano continuamente (e quotidianamente) misurarsi con la realtà. Il tema della giustificazione o meno attraverso la legge sarà stato, allora, oggetto di dispute, discussioni accese, contraddittorie per le comunità della diaspora impegnate nella ricerca di un difficile equilibrio fra la propria personalità civica e la salvaguardia della propria identità ebraica. Tanto l'autore della *Lettera di Aristea* quanto l'apostolo Paolo finiscono per teorizzare, seppure con procedimento e finalità del tutto diversi, l'identità nascosta del giudeo. Lo spiritualismo di Paolo affonda le sue radici nella storia psicologica e culturale dell'ebraismo antico delle città greche[82].

[82] Cfr. le considerazioni svolte da Filone alessandrino, un piú vecchio contemporaneo di Paolo, in *Sulla emigrazione di Abramo*, 89.

MICHAEL MACDONALD

Arabi, Arabie e Greci. Forme di contatto e percezione

1. *L'«idea» di Arabia.*

Dobbiamo ai Greci il concetto di «Arabia». Precedentemente, gli Assiri avevano talvolta fatto riferimento alla «terra degli Arabi» (*māt aribi*)[1], un'area vaga e sempre «distante» i cui confini migravano assieme alla sua popolazione nomade, anche se di solito parlavano semplicemente di *aribi*, «Arabi». Similmente, nel Vecchio Testamento i termini *'arab* ecc. si riferiscono a popolazioni piuttosto che a un luogo[2]. In entrambi i casi, gli «Arabi» cui si faceva riferimento erano, nella maggior parte dei casi, nomadi descritti secondo stereotipi[3]

L'esperienza che i Greci ebbero inizialmente degli «Arabi» fu invece assai differente. I primi contatti avvennero infatti attraverso il commercio piuttosto che la guerra, e con comunità sedentarie piuttosto che con popolazioni nomadi. Dal momento che, secondo il principio enunciato da Erodoto, «l'Egitto è tutta la regione abitata dagli Egiziani, cosí come la Cilicia e l'Assiria sono le regioni abitate da Cilici e Assiri»[4], non sorprende il fatto che lo storico diede il nome di «Arabia» ai luoghi abitati dagli Arabi. Con il passare del tempo i Greci scoprirono genti arabe in varie regioni molto lontane e non contigue; e tuttavia ciò non impedí loro di considerare «Arabia» ciascuna di queste regioni, anche se, inevitabilmente, questo ingenerò una certa confusione.

Secondo un comune ragionamento circolare, una volta che una zona era stata chiamata «Arabia», tutti coloro che la abitavano venivano ri-

[1] Uso il termine «arabo» come traduzione dell'accadico *aribi* e dei greci 'Αράβιος e Ἄραψ, ma privo di tutte le moderne implicazioni del termine «arabo». Sappiamo relativamente poco sulle genti dette «arabe» dalle altre popolazioni in epoca antica e dunque sembra piú prudente evitare ogni illazione sul fatto che vadano di necessità identificate in tutto e per tutto con quelle che noi oggi chiamiamo «arabe».

[2] Per i rimandi e la discussione sulle forme di questi termini in accadico ed ebraico cfr. I. EPH'AL, *The Ancient Arabs. Nomads on the Borders of the Fertile Crescent 9th-5th Centuries B.C.*, Jerusalem 1982, pp. 6-7.

[3] Cfr. sotto.

[4] ERODOTO, 2.17. Su questo punto, lo storico stava argomentando contro gli Ioni, secondo i quali «l'Egitto è solo il Delta» (2.15).

tenuti «Arabi», senza porre troppa attenzione a come loro stessi si considerassero. Cosí quando Nearco, compagno di Alessandro, nel suo viaggio dall'India a Susa avvistò Ra's Musandam, alla bocca del Golfo Persico, e «coloro che avevano conoscenza di questa zona dicevano che il promontorio apparteneva all'Arabia»[5], quello fu un momento critico nella storia della regione. Infatti le spedizioni navali di Alessandro dimostrarono ben presto che tale promontorio era parte di un territorio molto esteso, «quasi della grandezza dell'India»[6]; ovvia l'implicazione: se «il promontorio apparteneva all'Arabia», allora l'intero territorio doveva essere «Arabia» e quindi, in base a quel ragionamento circolare, tutti i suoi abitanti erano da considerarsi «Arabi». Fu cosí che nacque il concetto di «Penisola Arabica»; di modo che popolazioni da tempo stanziate nella parte sud-occidentale - Sabei, Minei, Qatabani, Adramiti - iniziarono a essere chiamate «Arabi» dai Greci, quantunque le stesse non si sarebbero mai riconosciute in quella definizione. A dire il vero, anzi, non sappiamo nemmeno se mai alcun abitante della penisola, all'epoca del primo ellenismo, si sia mai definito «arabo». Sarà in effetti necessario un altro millennio prima che la maggioranza degli abitanti della penisola inizi a considerarsi araba, chiamando anche la propria patria *ğazīrat al-'arab*, «la Penisola degli Arabi».

Prima di considerare le forme di contatto e i modi della percezione dei Greci nei confronti degli Arabi, è necessario fare chiarezza intorno ad alcuni termini. Non è per niente chiaro come la parola «Arabo» venisse definita da coloro che ne facevano uso in antico. Generalmente si ritiene che essa in origine derivasse da un'autodefinizione[7]; ma ignoriamo, per qualsiasi momento storico preciso, quali fossero i criteri in base ai quali chiamassero se stessi, o fossero chiamati, «Arabi». Del resto, come si è detto, il termine veniva utilizzato per popoli che non si sarebbero riconosciuti in quella definizione. Il termine fu usato per cosí tanti gruppi differenti, e con stili di vita cosí profondamente divergenti, che l'unico fattore comune che si possa immaginare è di natura linguistica. Sfortunatamente, però, non possediamo alcuna testimonianza

[5] ARRIANO, *Storia dell'India*, 32.6-7. Naturalmente è possibile che Arriano, che scriveva circa 400 anni dopo, ritenesse disponibili anche al tempo del viaggio di Nearco le informazioni correnti ai suoi giorni.

[6] Il resoconto di Ierone è citato da ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 7.20.8. È possibile che marinai persiani avessero già circumnavigato la penisola al tempo di Dario I (520-486 a. C.). Cfr. l'ottima trattazione di J.-F. SALLES, *La circumnavigation de l'Arabie dans l'antiquité classique*, in ID. (a cura di), *L'Arabie et ses mers bordières*, I. *Itinéraires et voisinages. Seminaire de recherche 1985-1986*, Lyon 1988, pp. 79-86.

[7] EPH'AL, *The Ancient Arabs* cit., p. 7, e M. C. A. MACDONALD, *«Les Arabes en Syrie» or «la pénétration des Arabes en Syrie»: a question of perceptions?*, in «Topoi» (in corso di stampa).

della lingua parlata da questi gruppi fino a un periodo molto tardo dell'antichità[8]. Per questo, semplicemente considererò che l'etichetta fu data a queste popolazioni diverse dagli scrittori greci, senza cercare di rispondere all'insolubile domanda: perché?

Inoltre, dobbiamo ricordare che «Arabo» è un etnonimo e che non equivale, come troppo spesso si pensa, a termini quali «nomade, cammelliere, predone, brigante». Non ci si dovrebbero aspettare, dunque, per necessità, nomadi e cammelli solo perché l'area è chiamata «Arabia», né violenza e razzie fra coloro che l'abitavano[9]

Infine, alcuni termini geografici greci relativi all'antico Vicino Oriente possono dare luogo a confusioni. In epoca classica, ellenistica e persino romana il termine «Mar Rosso» (Ἐρυθρὴ θάλασσα) indicava generalmente tutto l'oceano a sud dell'Asia, e cioè l'Oceano Indiano. Dunque il περίπλους τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσας era il «periplo dell'Oceano Indiano», e non del Mar Rosso in senso moderno. Quest'ultimo, noto ai Greci già in epoca molto antica[10], o era incluso nella Ἐρυθρὴ θάλασσα, come parte dell'Oceano Indiano[11], o era chiamato «Golfo Arabico» (Ἀράβιος κόλπος). D'altra parte, quello che noi chiamiamo «Golfo Arabico/Persico» talvolta era chiamato «Golfo Persico» (ὁ κόλπος ὁ Περσικάς)[12], ma piú spesso era semplicemente considerato come un'insenatura della Ἐρυθρὴ θάλασσα, senza un nome specifico[13]. Quanto segue è una breve panoramica della crescente consapevolezza dei Greci intorno agli Arabi e all'Arabia, seguita da uno sguardo su alcune delle immagini create dai Greci intorno agli Arabi e ai luoghi da loro abitati.

[8] Come ho fatto notare altrove, il linguaggio dietro ai nomi di persona costituisce una guida molto incerta sulla provenienza etnica o sul linguaggio parlato da chi porta quel nome (ID., *Some reflections on epigraphy and ethnicity in the Roman Near East*, in G. CLARKE e D. HARRISON (a cura di), *Identities in the Eastern Mediterranean in Antiquity. Proceedings of a Conference held at the Humanities Research Centre in Canberra 10-12 November 1997*, «Mediterranean Archaeology», XI (1998), pp. 177-90).

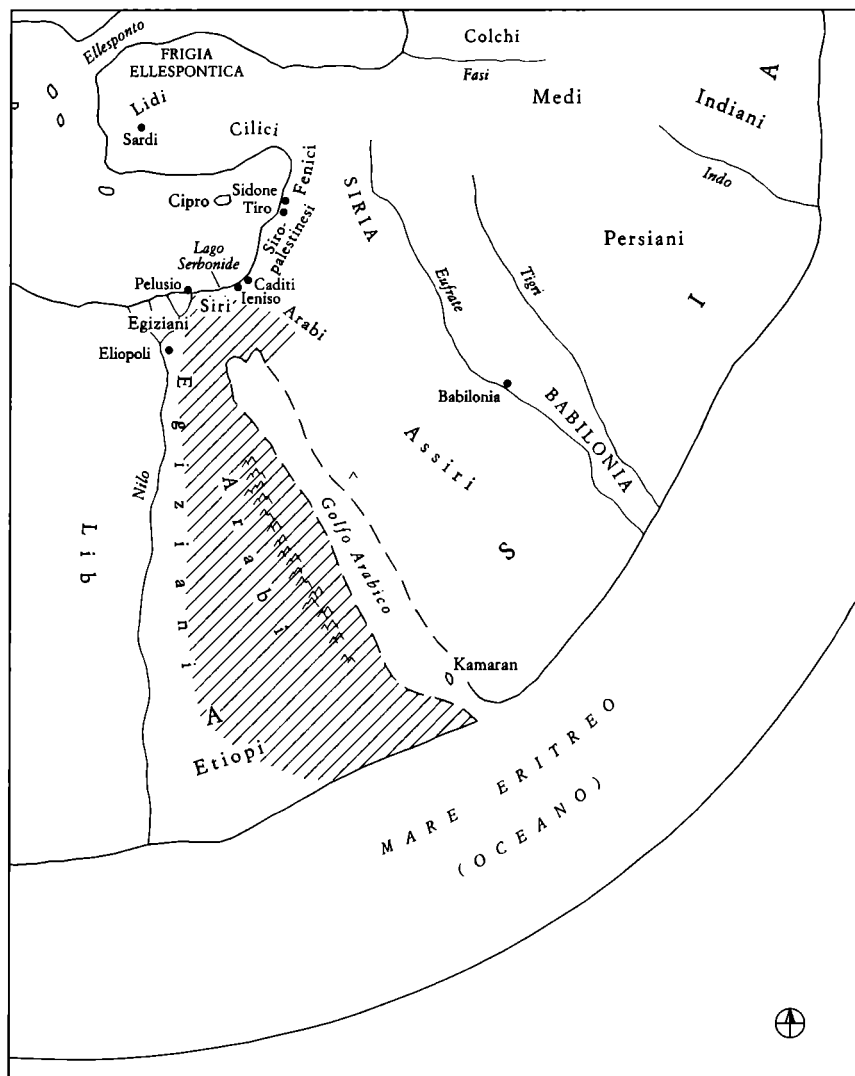
[9] Purtroppo, si ricorre troppo spesso a questo tipo di deduzioni. Cfr. per esempio F. DONNER, *Xenophon's Arabia*, in «Iraq», XLVIII (1986), p. 6, e P. HÖGEMANN, *Alexander der Große und Arabien*, München 1985, pp. 33 sgg., con la risposta in MACDONALD, *«Les Arabes en Syrie»* cit.

[10] Si pensi alla ricostruzione della mappa del mondo secondo Erodoto (fig. 1).

[11] È sicuramente in questo senso che viene chiamato Ἐρυθρὴ θάλασσα nelle iscrizioni di epoca tolemaica. Cfr. *OGIS*, I, nn. 69/6, 186/4, e nell'iscrizione del trono di Adulis, n. 199/48.

[12] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 7.20.9.

[13] DIODORO SICULO, 2.11.2.

Figura 1.
Ricostruzione dell'Asia secondo Erodoto (c. 450 a. C.).

2. *Il progredire della consapevolezza dei Greci intorno agli Arabi e alle Arabie.*

Sembra che i primi contatti fra Greci e Arabi si siano verificati grazie al commercio di aromi. Le parole greche μύρρα (mirra) e λίβανος/λιβανωτός (incenso) sono chiaramente di origine semitica[14]; le prime due, almeno, si trovano già nel lessico poetico di Saffo (c. 600 a. C.)[15] Sia le sostanze che le parole saranno state trasportate verso nord, verso il Mediterraneo, dall'antico Yemen[16], da mercanti di quel paese e della parte settentrionale dell'Arabia[17]: almeno dal IV secolo a. C. il primo inno delfico ad Apollo parla di Ἄραψ ἀτμός, «effluvio d'Arabia»[18].

I Greci iniziarono ad accumulare conoscenze geografiche sugli Arabi a partire dalla fine del VI secolo a. C. Intorno al 520 Dario I, il re achemenide della Persia, fece compiere a Scilace di Carianda un viaggio di esplorazione dall'Indo fino all'Egitto[19] Sfortunatamente, delle scoperte di Scilace abbiamo notizie solo di terza mano. Intorno al 500 a. C. esse furono utilizzate da un suo piú giovane contemporaneo, Ecateo di Mileto, geografo ma non esploratore, per l'elaborazione di una carta geografica dell'orbe terraqueo. Anche la sua opera è andata perduta, ma mezzo secolo dopo fu a sua volta usata da Erodoto, pur con molti spunti critici.

Dopo aver raggiunto la foce dell'Indo, Scilace seguí le coste indiane e dell'Iran verso occidente. Non è chiaro se sia entrato nel Golfo Persi-

[14] Sulla μύρρα cfr., di recente, A. SIMA, *Tiere, Pflanzen, Steine und Metalle in den altsüdarabischen Inschriften. Eine lexicalische und realienkundliche Untersuchung*, Wiesbaden 2000, pp. 281-84. Purtroppo, nei testi in antico sudarabico, ancora non è stata trovata una parola **lbn*. Tuttavia, dal momento che parole derivate dalla radice *lbn* e significanti incenso si sono rinvenute in ebraico, arabo classico, nei dialetti arabi del Dhofar (la regione produttrice di incenso) e anche in altre parti dell'Arabia del Sud, cosí come in un certo numero di linguaggi dell'Africa orientale, è molto probabile che una parola simile fosse esistita anche in antico sudarabico e che abbia costituito la fonte delle parole in greco. Cfr. W. W. MÜLLER, *Namen von Aromata im antiken Südarabien*, in A. AVANZINI (a cura di), *Profumi d'Arabia*, Roma 1997, pp. 193-95; W. W. MÜLLER, *Weihrauch. Ein arabisches Produkt und seine Bedeutung in der Antike*, in *RE*, suppl. XV (1978), coll. 703-9 e 748.

[15] Μύρρα e λίβανος in SAFFO, fr. 44.30 Lobel-Page; [λι]βανωτός: fr. 2.4.

[16] Uso qui questo termine al posto del consueto «Arabia del Sud» per mettere in evidenza le nette differenze culturali, linguistiche e sociali che separavano le popolazioni nella parte sud-occidentale della penisola («antico Yemen») da quelle in altre parti del Medio Oriente, spesso riunite insieme dai Greci con la denominazione di «Arabi». Naturalmente, in questo contesto, il nome Yemen rappresenta un anacronismo, dal momento che non sembra entrato nell'uso se non molto piú tardi. L'utilizzo è puramente strumentale al fine di operare una netta demarcazione.

[17] Cfr. M. C. A. MACDONALD, *Trade routes and trade goods at the northern end of the "Incense Road" in the first Millennium B.C.*, in AVANZINI (a cura di), *Profumi* cit., pp. 333-49.

[18] J. U. POWELL, *Collectanea Alexandrina*, Oxford 1925, p. 141, l. 11.

[19] ERODOTO, 4.44.

co. Dal momento che compiva l'esplorazione per conto della Persia, è inconcepibile che ne ignorasse l'esistenza; e tuttavia non si è preservata nessuna traccia di tale conoscenza nella descrizione di Ecateo delle coste meridionali dell'«Asia»: nella sua opera, infatti, la costa occidentale dell'India e quelle meridionali dell'Iran e dell'Arabia sembrano costituire un'unica linea interrotta solo dall'ingresso nel Mar Rosso[20] È presumibile che Scilace avrà avuto con sé Persiani in grado di riconoscere lo stretto di Hormuz, cosí da indurlo a passare oltre, piuttosto che addentrarsi nel Golfo Persico. Poi avrà percorso verso sud la costa orientale della penisola dell'Oman, prima di seguire la costa meridionale dell'Arabia e dirigersi, alla fine, a nord, facendo vela verso il Mar Rosso (un viaggio di circa quaranta giorni, a suo dire)[21]. Se ciò è esatto, il viaggio di Scilace non fu una «circumnavigazione dell'Arabia», dal momento che egli ne costeggiò soltanto la parte meridionale e occidentale.

Non sappiamo che cosa fosse, per Scilace, la Penisola Arabica, ma è interessante che egli affermi che le isole Kamarān, al largo della costa dello Yemen sul Mar Rosso, a nord di al-Ḥudaydah, erano abitate da Arabi[22]. Come al solito, non è possibile sapere che cosa intendesse precisamente e se stesse contrapponendo le genti di queste isole agli altri abitanti (non arabi) dell'antico Yemen.

Per quanto possiamo ricostruire della geografia di Ecateo dalle citazioni pervenuteci della sua opera, egli vedeva il mondo come una terra di forma piú o meno circolare circondato dall'«Oceano». Questo continente era suddiviso in tre parti: la metà settentrionale del cerchio era occupata dall'Europa, mentre la metà meridionale era divisa tra Asia e Libia[23]. Come si è visto, secondo Ecateo la costa occidentale dell'India e quelle meridionali di Iran e Arabia costituivano una linea continua delimitante a sud i confini dell'«Asia» e interrotta solo all'altezza del «Golfo Arabico» (il nostro Mar Rosso), oltre il quale l'Asia si estendeva nell'Egitto orientale fino al Nilo: qui era posto il confine con il terzo «continente», la «Libia»[24]. Nel sistema ricostruito da Ecateo, l'«Egitto» consiste-

[20] Il fatto che, due secoli dopo, Alessandro Magno abbia dovuto inviare spedizioni esplorative dal Golfo Persico e dal Mar Rosso per tentare la circumnavigazione ha fatto pensare che quelle conoscenze sul Golfo Persico (compreso il fatto che la terra a oriente del Mar Rosso faceva parte di una penisola) erano da tempo scomparse dalle conoscenze geografiche dei Greci (SALLES, *La circumnavigation* cit., p. 85).

[21] ERODOTO, 2.11.

[22] *FGrHist*, I, p. 36 (fr. 271): «Καμαρηνοὶ νῆσοι Ἀραβίων».

[23] ERODOTO, 2.16: «gli Ioni e il resto dei Greci dividono tutta la terra in tre parti: Europa, Asia e Libia».

[24] L. PEARSON, *Early Ionian Geographers*, Oxford 1939, pp. 85-87, sulla base di ERODOTO, 2.15-16, sostiene che Ecateo «considerava la Libia come una parte dell'Asia», e che quindi non vedeva nel Nilo il confine fra Asia e Libia. Tuttavia, se intendo Erodoto correttamente, ciò non sem-

va esclusivamente nel delta del Nilo[25]. Da altri brani sappiamo che Erodoto considerava «Arabia» l'area fra il Nilo e il Mar Rosso, ed era molto vago sulle terre a est di quest'ultimo. È dunque probabile che, sulla carta di Ecateo, l'Asia fosse cosí delineata, da est a ovest: le terre degli Indiani (all'estremità orientale); poi i Persiani seguiti dagli Assiri (entrambi a occupare l'intera estensione longitudinale del continente asiatico); quindi, sulla costa del Mediterraneo (da nord a sud), i Fenici, i «Siro-Palestinesi»[26] e gli Egiziani (confinati al delta del Nilo), con l'«Arabia» che si estendeva da Gaza, o dalla parte orientale del Delta, verso sud, fra il Nilo e il Mar Rosso, fino all'Oceano. Nessun indizio lascia pensare che Ecateo avesse nozione di una «Penisola Arabica»[27]

Anche Erodoto aveva una gran quantità di notizie di prima mano da raccontare a proposito degli Arabi: aveva visitato l'Egitto e aveva risalito per mare le coste orientali del Mediterraneo, da Pelusio a Tiro; da qui si era messo in viaggio verso Babilonia. Per Erodoto, «Arabia» è la parte orientale dell'Egitto, fra il Nilo e il Mar Rosso[28]. Si tratta, nella sua descrizione, di una terra di argilla e pietre[29], in cui una lunga catena montuosa si snoda parallelamente al Nilo, da Eliopoli, all'entrata nel Delta, verso sud fino al «Mar Rosso» (cioè la parte meridionale dell'Oceano)[30].

bra accordarsi con la conclusione di 2.16: «Se la loro [degli Ioni] opinione è corretta, allora è chiaro che essi e il resto della Grecia non sanno fare i conti, quando dividono tutta la terra in tre parti: Europa, Asia e Libia. Dovrebbero aggiungere una quarta parte, il Delta dell'Egitto, che non apparterrebbe né all'Asia né alla Libia. Infatti, in base proprio alla loro descrizione, il Nilo non è [cioè: non può essere] il fiume che separa Asia e Libia, poiché si divide al vertice del Delta ed è dunque questa terra [il Delta] che deve essere fra Asia e Libia». Questo senza dubbio implica che, secondo Erodoto, gli «Ioni» (espressione con la quale abitualmente fa riferimento a Ecateo) davvero credevano che il Nilo costituisse il confine tra Asia e Libia, ma che, poiché il Nilo si divide per formare il Delta e gli Ioni ritenevano l'Egitto ristretto a quest'area, allora avrebbero dovuto credere che i due continenti erano separati dall'«Egitto» (cioè dal Delta). In questo modo Erodoto accusa Ecateo di incongruenza per il semplice fatto di aver detto che è il Nilo il confine fra i due continenti, laddove la teoria propria di Ecateo faceva dell'«Egitto» (il Delta) una zona fra le due, cosí che non apparterrebbe a nessuno dei due nel sistema di Ecateo. Questo tipo di argomentazione è coerente con le altre critiche erodotee «puerili e cavillose» (PEARSON, *Early Ionian Geographers* cit., p. 85) contro la visione di Ecateo dell'Egitto.

[25] ERODOTO, 2.15-16: opinione che attribuisce agli Ioni e rispetto alla quale si dimostra fortemente in disaccordo.

[26] E cioè la fascia costiera, o «Filistea».

[27] *Ibid.*, 4.38-39. La descrizione dello storico risulta ancora piú confusa per il suo uso del termine ἀκτή (penisola) in queste sezioni. Erodoto, e presumibilmente Ecateo, immagina una zona nella parte centrale dell'Iran dalla quale far partire due penisole, l'una verso occidente (e cioè l'Asia Minore) e l'altra verso sud-est (cioè il continente dell'«Asia», risultante dall'unione di India, Iran e della Penisola Arabica). Quindi Erodoto descrive la striscia di terra fra Iran e Mediterraeno che unisce queste due penisole e che era abitata, da est a ovest, da Persiani, Assiri e, da nord a sud lungo la costa del Mediterraneo, da Fenici, Siro-Palestinesi ed Egiziani.

[28] *Ibid.*, 2.8, 2.19.

[29] *Ibid.*, 2.12.

[30] *Ibid.*, 2.8.

Erodoto pensava che le pendici orientali di queste montagne fossero la zona d'origine dell'incenso[31]: da ciò deriva chiaramente sia che non aveva visitato l'area a est delle montagne, sia che ignorava la vera provenienza di quella merce preziosa, da lui collocata in modo vago in una qualche regione a oriente dell'Egitto. Ciò non può sorprendere piú di tanto, se si pensa che lo storico ignorava l'esistenza della Penisola Arabica. L'affermazione secondo cui ci volevano due mesi per attraversare nel suo punto piú largo questa catena montuosa e che l'incenso nasceva sulle sue pendici orientali fa pensare che Erodoto collocasse lo 'Αράβιος κόλπος (il nostro Mar Rosso) molto piú a est di quanto non sia in realtà[32]. È possibile che, in questo caso, i suoi informatori fossero mercanti dell'Arabia settentrionale che trasportavano merci dall'antico Yemen all'Egitto attraverso il Mar Rosso e che, dunque, i due mesi di viaggio fossero misurati a partire da Marib, capitale dei Sabei, oppure da Qrnw, capitale dei Minei[33]

Di certo, l'affermazione erodotea secondo cui «l'Arabia è, fra tutti i luoghi abitati, quello piú distante verso sud»[34] dà l'impressione che egli fosse informato da qualcuno che conosceva la parte sud-occidentale della penisola, oltre la quale si estendeva, apparentemente infinito, l'Oceano. Essa serve anche a introdurre descrizioni ricche di dettagli bizzarri sui modi in cui venivano raccolti aromi e spezie: puntando l'accento sulla presenza di creature malefiche poste a guardia di quelle sostanze preziose, esse assomigliano molto a favole inventate da viaggiatori al fine di tenere a distanza i curiosi. Il fatto che egli chiami «Arabia» la zona di provenienza degli aromi si può solo spiegare se i suoi informatori provenivano dal nord della penisola o dalla parte orientale dell'Egitto. Un mercante sabeo o mineo, infatti, non si sarebbe mai definito «arabo». Del resto sappiamo che molti mercanti minei viaggiavano verso nord, dal momento che uno almeno fu seppellito in Egitto, mentre altri lasciarono iscrizioni in vari luoghi del Vicino Oriente o addirittura a Delo; e non pochi riportarono in patria mogli straniere dal nord, sei delle quali erano di provenienza egiziana e una, forse, della Ionia, pur avendo un no-

[31] *Ibid.*

[32] D'altra parte, grazie al viaggio di Scilace, egli era meglio informato sull'estensione del Mar Rosso, e può aggiungere che erano necessari 40 giorni di navigazione a remi per percorrerlo nella sua lunghezza, ma solo mezza giornata per attraversarlo da un lato all'altro nel punto piú largo (2.11).

[33] In alcune località dell'Egitto orientale sono stati trovati graffiti incisi con scritture dell'Arabia del Nord: per esempio ad al-Muwayḥ, fra Copto (Qifṭ) e al-Quṣayr. Cfr. C. ROBIN, *Les graffiti «thamūdéens»: 6A et C*, in «Bulletin del l'Institut Français d'Archéologie Orientale», XLV (1995), pp. 112-15.

[34] ERODOTO, 3.107.

me semitico[35] E tuttavia, la gran parte del commercio che interessava il nord sarà stata, di norma, nelle mani di Arabi settentrionali. Per questo cosí spesso i clienti associavano i prodotti con i mercanti (arabi) piuttosto che con la zona di provenienza (l'antico Yemen), della quale, senza dubbio, i mercanti avranno fatto del loro meglio per alimentare l'ignoranza. Cosí l'incenso divenne noto ai Greci non solo attraverso termini tecnici come λίβανος e λιβανωτός, ma anche come Ἄραψ ἀτμός[36].

Erodoto non fa chiarezza sui confini settentrionali della sua Arabia, ma da alcuni indizi sembra che nella sua opinione si estendesse fino al Mediterraneo. Egli scrive che il suo litorale «è abitato da Siri»[37]. Il fatto che qui usi la parola θάλασσα senza ulteriori specificazioni implica che si sta riferendo al Mediterraneo; e in ogni caso pare che situasse il Mar Rosso molto piú a oriente di quanto in realtà sia. Non è chiaro se conoscesse l'estensione della penisola del Sinai e, in questo caso, se la considerasse parte dell'Arabia. Di sicuro nella parte settentrionale del Sinai abitavano Arabi almeno a partire dal tempo di Sargon[38]. È anzi probabile che proprio loro aiutarono sia Esarhaddon[39] che Cambise[40] nelle invasioni dell'Egitto. È dunque verosimile che, per Erodoto, l'Arabia fosse costituita dalla parte orientale dell'Egitto a partire dal Delta, piú tutto il Sinai e il Negev (ammesso che li conoscesse) fino al Mediterraneo, lungo le coste del Sinai fra il Lago Serbonide e Gaza. Su questo litorale c'era una breve striscia fra Caditi (Gaza) e Ieniso (probabilmente el-'Arīsh o Khan Yūnis) dove «gli empori sul mare (τὰ ἐμπόρια τὰ ἐπὶ θαλάσσης) appartengono agli Arabi (Ἀράβιοι)»; ma la stessa Gaza e i porti a ovest di Ieniso appartenevano ai Siri ai tempi di Erodoto[41]. Questo spiegherebbe anche un commento in un altro punto della sua opera, in cui si dice che «l'Egitto non assomiglia né alla terra confinante dell'Arabia, né alla Libia, né alla Siria [cioè ovunque vivano i Siri], perché la costa dell'Arabia [cioè la costa dell'area in cui vivono gli Arabi] è abitata da Siri»[42] L'implicazione di ciò è sicuramente che, mentre

[35] Il nome è *S'lmt*. Graffiti incisi con la scrittura dell'antico Yemen sono stati trovati a Wādī Ḥammāmāt (G. COLIN, *A propos des graffites sud-arabiques du Ouādi Hammāmāt*, in «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», LXXXVIII (1988), pp. 33-36). Per l'iscrizione tombale minea in Egitto cfr. *Répertoire d'épigraphie sémitique*, Paris 1900-68, n. 3427; per l'iscrizione a Delo, n. 3570. Quanto alle donne provenienti dall'Egitto e dalla Ionia e sposate dai Minei cfr. F. BRON, *Inventaire des inscriptions sudarabiques*, III Ma'īn, Paris-Rome 1998, pp. 119-20.

[36] POWELL, *Collectanea* cit., p. 141, l. 11.

[37] ERODOTO, 2.12.

[38] EPH'AL, *The Ancient Arabs* cit., pp. 93-94, 101-11.

[39] *Ibid.*, pp. 137-42.

[40] ERODOTO, 3.5-9.

[41] *Ibid.*, 3.5.

[42] *Ibid.*, 2.12.

i Siri vivevano lungo la costa (eccezion fatta per la zona di Gaza-Ieniso), la parte interna del Sinai settentrionale e quella orientale del Delta e dell'Alto Egitto erano abitate da Arabi.

Questa sottile striscia di costa appartenente agli Arabi è inferiore ai 30 km se Ieniso è el-'Arīsh, e addirittura meno di 10 se invece è Khan Yunis. Tuttavia deve avere avuto la funzione di sbocco per la maggior parte delle merci portate attraverso la penisola dall'antico Yemen e quindi nel Mediterraneo attraverso il Negev. Questa finestra sul Mediterraneo affrancava gli Arabi dal monopolio sul commercio marittimo detenuto nella regione dai Fenici; essa inoltre avrà anche reso possibile un rapporto commerciale diretto degli Arabii con mercanti e capitani di navi sia greci che egiziani. Non sappiamo se tale situazione fu creata dai Persiani o se invece essi non fecero che confermare un accordo già esistente. Dal punto di vista geografico, questa «finestra» faceva parte della quinta satrapia dell'impero persiano: si estendeva dal confine fra Cilicia e Siria verso il litorale orientale del Mediterraneo fino all'Egitto, includendo anche Cipro[43] Tuttavia sembra che essa abbia mantenuto la sua indipendenza, dal momento che gli Arabi, come dice chiaramente Erodoto, erano gli unici fra tutti i popoli dell'Asia che «non tributavano ai Persiani obbedienza da schiavi, ma erano invece uniti a loro da legami d'amicizia (ἀλλὰ ξεῖνοι ἐγένοντο), poiché avevano offerto a Cambise il passaggio in Egitto, dove i Persiani non sarebbero potuti penetrare senza il consenso degli Arabi»[44]. Si può sospettare che calcoli di convenienza politica ebbero maggiore importanza che non il senso di gratitudine nella decisione dei Persiani di trattare le popolazioni arabe come alleati subordinati piuttosto che come sudditi. Dopo tutto, non era necessario conquistare una regione i cui abitanti avevano atteggiamento amichevole ed erano disposti a comprare con generose somme la propria indipendenza.

Erodoto, in effetti, ci dice che, a differenza della maggior parte dei sudditi dell'impero persiano, gli Arabi non rientravano nel normale sistema di amministrazione fiscale del governo centrale[45] Essi versavano invece al tesoro dei Persiani un «dono» (δῶρον), cioè un tributo, annuo

[43] *Ibid.*, 3.91.

[44] *Ibid.*, 3.88.

[45] A parte il caso dei Persiani, che non pagavano alcun tipo di tassa, gli altri popoli sudditi al di fuori del normale sistema di amministrazione fiscale erano «gli Etiopi piú vicini all'Egitto» (cioè gli abitanti della Nubia) nel lontano sud dell'impero e gli abitanti della Colchide nel lontano nord (3.97). Questi, come gli Arabi, pagavano regolarmente un tributo in «doni» (δῶρα). Gli Etiopi e i popoli della Colchide erano le genti piú lontane dell'impero, ed era chiaramente piú funzionale trattarli come se fossero dotati di una semiautonomia e farsi pagare dei tributi dai loro capi piuttosto che tentare di assoggettarli al sistema di tassazione in uso nel resto dell'impero. Il caso degli Arabi, tuttavia, era molto diverso, perché essi costituivano un'enclave all'interno di una provincia in cui era operativo il normale sistema fiscale.

di 1000 talenti di incenso (circa 30 tonnellate)[46]. Doveva essere una somma enorme, ben superiore ai 350 talenti babilonesi d'argento versati dall'intera quinta satrapia che circondava l'enclave araba[47] Il tema dell'amore degli Arabi per l'indipendenza e del loro rifiuto di inginocchiarsi davanti ai conquistatori fu tra quelli che piú toccarono le corde degli scrittori greci e ricorre infatti molte volte anche in opere posteriori sull'Arabia. Dovremo ritornarci alla fine di questo capitolo.

Nel periodo fra Erodoto e Alessandro cogliamo solo pochi riflessi sulle relazione fra questi Arabi e i Greci. Nel 410 a. C. Farnabazo, il satrapo persiano preposto alla Frigia Ellespontica, si uní a Sparta nella guerra contro Atene, fornendo per il conflitto la flotta fenicia. Tuttavia, in un momento critico del confronto, quando la flotta ateniese stava inseguendo gli Spartani nei Dardanelli, egli negò il permesso alle sue 300 navi fenicie di muovere in loro soccorso, «essendo stato informato che il re degli Arabi e quello degli Egiziani nutrivano mire sulla Fenicia»[48]. Nella fonte di Diodoro, Eforo, ciò è presentato come un trucco di Alcibiade che; pur essendo dalla parte degli Spartani, tuttavia non voleva che Atene fosse distrutta. Vero o meno che fosse, se ne deduce che i Persiani ritenevano ormai non piú scontata la lealtà degli Arabi nei loro confronti e che questi ultimi avevano i mezzi e le motivazioni per cogliere un'occasione per attaccare i loro rivali nella sfera commerciale, i Fenici[49]

Verso la metà del IV secolo a. C. un testo frammentario a torto attribuito a Scilace di Carianda fornisce un allettante scorcio di questa Arabia e delle sue relazioni con le autorità egiziane. All'epoca la lunghezza del litorale arabo doveva essersi accresciuta fino a 1200 stadi dai «confini della Siria» (a Gaza?) fino alla bocca orientale del Nilo «a Pelusio»[50]. Il passo termina con un brano corrotto ma intrigante sulle relazioni fra Egiziani e Arabi.

Quando Alessandro pose l'assedio a Gaza, il governatore achemenide oppose una strenua resistenza, validamente coadiuvato da mercenari arabi[51]. Al riguardo si narra una storia – quasi sicuramente apocrifa – secondo cui uno di questi Arabi avrebbe nascosto la sua spada dietro lo scudo e, fingendosi disertore, si sarebbe gettato ai piedi di Alessandro in se-

[46] *Ibid.*, 3.97.

[47] *Ibid.*, 3.91. È chiaro da 3.89 e 3.95 che ogni tributo era pagato in argento, eccezion fatta per quello dell'India, che consisteva di 360 talenti euboici di polvere d'oro (3.94).

[48] DIODORO SICULO, 13.37.3-6, 13.46.6.

[49] Per il contesto commerciale e politico cfr. J. RETSÖ, *The Arab connection. Political implications of frankincense in early Greece*, in AVANZINI (a cura di), *Profumi* cit., pp. 473-80.

[50] *Geographi Graeci minores*, I, Paris 1855, pp. 79-80. La misura di 1200 stadi (c. 35 km) sembra troppo corta per la distanza fra Gaza e Pelusio.

[51] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 2.25.4, 2.27.1.

gno di supplica. Quando Alessandro lo invitò a rialzarsi offrendogli di unirsi ai Macedoni, l'uomo estrasse la spada, ferendolo al collo[52]. Una volta presa la città, Alessandro si spinse all'interno attraverso la parte costiera di questa Arabia e poi in Egitto per ottenere la resa del satrapo[53]. Quindi fece marcia verso sud, «attraverso il deserto», lungo la riva orientale del ramo piú a est del Nilo, e raggiunse Eliopoli, vicino alla zona in cui inizia il Delta, accogliendo la resa di tutti i distretti in cui passava[54]. La maggior parte di questi distretti desertici sarebbero stati in «Arabia». Cosí, dopo una marcia incontrastata attraverso la «costa dell'Arabia» e i suoi distretti settentrionali, non stupisce che gli si attribuisse «la conquista della maggior parte d'Arabia»[55]. Apparentemente non era consapevole – o quanto meno non interessato – del fatto che essa in realtà si estendeva molto al di là a est del Nilo e che, probabilmente, includeva la maggior parte del Sinai, il Negev e Edom; quanto alla penisola, per lui era ancora *terra incognita*. È degno di nota, comunque, che egli fosse a conoscenza della natura indipendente degli Arabi: quando nominò Cleomene di Naucrati governatore dell'«Arabia intorno a Eroopoli» (e cioè a est del Delta), «gli diede istruzione di permettere ai governatori distrettuali (νομάρχαι) di amministrare i loro distretti come avevano sempre fatto, ma doveva far loro pagare i tributi (φόροι)»[56]. Un accordo che, a prima vista, ricorda molto da vicino quello degli Achemenidi.

Questi non furono gli unici «Arabi» incontrati da Alessandro. Prima di poter avanzare oltre Gaza, aveva dovuto affrontare un assedio durato sette mesi alla città fenicia di Tiro. Avendo bisogno di legna per la costruzione di una torre, aveva inviato squadre sui monti del Libano perché tagliassero dei cedri. Alcuni contadini delle popolazioni arabe (*arabum agrestes*) attaccarono i Macedoni, uccidendone trenta e prendendone altri prigionieri[57]. Allora, lasciate le operazioni di assedio nelle mani di due dei suoi generali, Alessandro immediatamente armò un reparto di cavalleria, truppe di fanteria leggera e arcieri, e «marciò alla volta dell'Arabia, verso la montagna chiamata Antilibano. Conquistò parte di questa regione, altra si consegnò nelle sue mani, e in dieci giorni fu di ritorno a Sidone»[58]. Questa «Arabia» è molto differente da quella situata fra Palestina ed Egitto: si colloca infatti nell'Antilibano, all'in-

[52] CURZIO RUFO, 4.6.15.
[53] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 3.1.1-2.
[54] *Ibid.*, 3.1.3.
[55] *Ibid.*, 3.1.2.
[56] *Ibid.*, 3.5.4.
[57] CURZIO RUFO, 4.2.24.
[58] *Ibid.*, 2.20.4-5.

circa nella stessa area in cui popoli chiamati «Arabi» dagli Assiri pascolavano le loro greggi nell'VIII secolo a. C.[59] Ciò avveniva però quattro secoli prima, mentre le popolazioni arabe con cui ebbe a che fare Alessandro erano *agrestes*, «contadini, gente di campagna», piuttosto che pastori. Non è chiaro se volessero aiutare i Fenici contro Alessandro o se invece si stessero semplicemente opponendo al taglio dei cedri, oltre a ottenere in quel modo armi di indubbia utilità.

Un secolo dopo, Eratostene (c. 285-194 a. C.)[60] descrisse sia il Libano che l'Antilibano, le regioni montane ai due lati opposti della pianura di Massyas (l'odierna Valle della Biqā'), come «possesso di Iturei e Arabi, entrambe popolazioni di malfattori (κακοῦργοι), mentre la gente della pianura è composta da contadini»[61]. Egli descrive inoltre le colline ai piedi dell'Antilibano, davanti alla regione di Damasco, come «le montagne arabe»[62]. Il che, se conferma la presenza di popolazioni arabe in quest'area, non ci fa sapere però molto di piú.

Un contemporaneo anonimo di Eratostene, invece, descrisse i ricchi terreni agricoli dell'Ammon occidentale e settentrionale e della Galaaditis (Galaad) meridionale, probabilmente fino ai confini di Pella, come «la χώρα [territorio o campagna] degli Arabi», chiamando anche Amman (che sarebbe divenuta poi la Filadelfia della Decapoli) «Rabbatamana d'Arabia»[63] Sembrerebbe di avere a che fare qui con una comunità agri-

[59] EPH'AL, *The Ancient Arabs* cit., pp. 97-100.

[60] L'opera geografica di Eratostene è andata perduta, ma molte sue parti vennero citate da Strabone e si sono cosí conservate.

[61] STRABONE, 16.2.18. Strabone aggiungeva che ai suoi giorni (I secolo a. C. - I d. C.) questi Arabi e gli Iturei avevano depredato i mercanti provenienti dall'Arabia Felix fin quando i Romani ristabilirono una situazione di sicurezza nella zona (16.2.20).

[62] *Ibid.*, 16.2.16.

[63] Conservato in POLIBIO, 5.71.1-4. Gli eventi descritti ebbero luogo nel 218 a. C., nel corso del tentativo di Antioco III di strappare la Siria meridionale (che includeva le attuali Giordania, Palestina e Israele) al dominio di Tolomeo IV Filopatore. È difficile definire la posizione esatta di questa Arabia, ma in 5.70.12 Polibio dice che Antioco era partito da Sidone, attraversando il Mare di Galilea e il Monte Tabor per raggiungere Pella nella valle orientale del Giordano. Fu da qualche parte fra questa zona e Abila che ricevette le promesse d'aiuto e di approvvigionamento dagli «abitanti della vicina Arabia (οἱ τὴν παρακειμένην Ἀραβίαν κατοικοῦντες)» (5.71.1). D'altra parte si riteneva che Rabbatamana fosse in «Arabia», e le truppe tolemaiche qui radunate stavano devastando il territorio o la campagna (χώρα) degli Arabi che avevano offerto aiuto ai Seleucidi (5.71.4). Cosí, sembrerebbe che questa «Arabia» fosse costituita dall'antica Ammon, ma che si estendesse abbastanza a nord per essere considerata «confinante» con Pella. Ciò fa pensare che dovesse includere almeno la parte meridionale della Galaaditis, a sud del fiume Iaboc (Ἰάβακχος, l'attuale Wādī al-Zerqā), ma forse anche Gerasa (l'attuale Jerash), il cui territorio era contiguo a quello di Pella, almeno in epoca romana. Per altre considerazioni cfr. P. L. GATIER, *La présence arabe à Gérasa et en Décapole*, in H. LOZACHMEUR (a cura di), *Présence arabe dans le Croissant fertile avant l'Hégire*, Paris 1995, pp. 111-12; ID., *Philadelphie et Gérasa du royaume nabatéen à la Province d'Arabie*, in H. LOZACHMEUR, B. HELLY e J.-P. REY-COQUAIS (a cura di), *Géographie historique au Proche-Orient*, Paris 1988, pp. 160-61.

cola e urbana ben insediata, che si trovò in contrasto con i Tolomei e i Seleucidi nel corso dei loro conflitti per la parte meridionale della Siria.

Nel suo viaggio di ritorno dall'India verso Susa e Babilonia, Alessandro volle esplorare quanto piú era possibile dei territori a sud-ovest, fra la Mesopotamia e l'Egitto. I Persiani achemenidi, il cui impero si era esteso dall'India all'Egitto e oltre, dovevano conoscere bene la posizione e l'estensione sia del Golfo Persico che di quello che i Greci chiamavano Ἀράβιος κόλπος (il «Golfo Arabico», cioè il Mar Rosso), e forse arrivarono anche a circumnavigare la penisola. I Greci, al contrario, sembra che facessero ancora riferimento al modello erodoteo di un'ininterrotta linea costiera fra l'India occidentale e quello che noi chiamiamo Mar Rosso. Quando però Alessandro conquistò l'impero persiano, ben presto dovette scoprire l'evidente incongruenza fra le due geografie. Già aveva inviato uno dei suoi compagni, Nearco, a esplorare con una flotta la costa fra l'Indo e la «Persia»[64]. Dal resoconto di Nearco, quale è conservato nelle *Storie indiane* di Arriano, sembra chiaro che Alessandro fosse a conoscenza della possibilità dell'esistenza del Golfo Persico e che uno degli ordini impartiti a Nearco era appunto quello di individuarlo e, se possibile, di esplorarlo. Cosí, quando la spedizione raggiunse lo stretto di Hormuz, Nearco cambiò direzione, facendo rotta non piú a ovest ma «fra ovest e nord»[65], cosí da addentrarsi in quello che aveva riconosciuto essere il Golfo Persico[66]. È interessante constatare che ebbe luogo una disputa fra Nearco e il suo luogotenente, il timoniere Onesicrito. Quest'ultimo infatti, che non risulta essere stato al corrente degli ordini di Alessandro, deve aver ritenuto che l'esplorazione della «baia» fosse di scarsa importanza e diede ordine di attraversarne l'entrata (lo stretto di Hormuz) e di fare vela verso le coste orientali e sud-orientali della penisola dell'Oman. Nearco, tuttavia, insisteva sulla necessità di non «alterare l'impresa di Alessandro» e di entrare dunque nella «baia» per esplorarla[67] Fu cosí che la spedizione, costeggiando la parte persiana del golfo, finí con il ricongiungersi ad Alessandro nelle vicinanze di Susa[68] Un momento di particolare importanza nel viaggio di Nearco fu il primo avvistamento della penisola dell'Oman, quando «coloro che avevano conoscenze della zona sostenevano che questo promontorio faceva parte

[64] ARRIANO, *Storia dell'India*, 20.1, 32.10-11.

[65] *Ibid.*, 32.3.

[66] *Ibid.*, 32.8: «la baia (κόλπος) si addentra verso l'interno». Facendo confusione, qui Arriano la denomina Ἐρυθρὴ θάλασσα, «Mar Rosso», mentre nell'*Anabasi di Alessandro*, 7.16.2, parla di «Golfo Persico, detto da qualcuno Mar Rosso».

[67] ID., *Storia dell'India*, 32.10-13; ID., *Anabasi di Alessandro*, 7.20.9-10.

[68] ID., *Storia dell'India*, 33.1-42.10.

dell'Arabia»[69] Dal punto di vista di Alessandro, che basava la propria conoscenza dell'Arabia su Ecateo cosí come era stato modificato e ampliato da Erodoto anche sulla base delle proprie conoscenze, tale circostanza poteva significare solo due cose. O quello era uno dei tanti posti in cui vivevano gli apparentemente ubiqui Arabi, come la costa del Sinai o l'Antilibano; oppure si trattava dell'«altra parte» dell'Arabia, nell'Egitto orientale: la parte piú lontana (e fino allora sconosciuta) da cui provenivano gli «aromi arabi» tanto preziosi nel mondo mediterraneo, e di cui lo stesso Alessandro era tanto generoso. Dopo aver preso Gaza, infatti, egli arrivò a inviare 500 talenti d'incenso a Leonida, il suo anziano tutore[70]. Ma Gaza era solamente lo snodo commerciale, non la fonte. Chi aveva detto a Nearco che la penisola dell'Oman era «parte dell'Arabia» doveva anche averlo informato sul fatto che da qui «gli Assiri [cioè gli abitanti della Mesopotamia] importavano cannella e altre spezie»[71]. Quando, finalmente, Nearco e i suoi compagni raggiunsero la foce dell'Eufrate scoprirono che era dal villaggio di Diridotis che i mercanti «raccoglievano l'incenso che proveniva dalla regione confinante e tutte le altre spezie odorose prodotte dall'Arabia»[72].

Una volta stabilita l'esistenza del Golfo Persico[73] e acquisita consapevolezza dell'esistenza e delle dimensioni, se non della posizione esatta, del «Golfo Arabico» (cioè del Mar Rosso), doveva sembrare altamente probabile che il territorio compreso fra queste due insenature fosse una penisola, come avranno detto i Persiani. Inoltre, in base ai resoconti raccolti da Nearco, sarà parso quasi sicuro che in *questa* «Arabia» andava localizzato il misterioso luogo di provenienza di cannella, incenso e altre spezie e aromi. Con questo in mente, Alessandro predispose tre piccole spedizioni che esplorassero la costa occidentale del Golfo Persico (quella dell'Arabia) e altre tre che tentassero la circumnavigazione della penisola, una da est a ovest, le altre due da ovest a est. Nessuna di queste ebbe totalmente successo, ma tutte riportarono indietro informazioni utili. La prima, guidata da Archia, non andò oltre l'isola di Tilo (l'antica

[69] *Ibid.*, 32.6-7; cfr. sopra, nota 5.

[70] PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 25.4-5, racconta che Leonida criticò il giovane Alessandro perché gettava l'incenso sulle fiamme dell'altare a piene mani, invitandolo ad aspettare di aver conquistato le terre che producevano quella sostanza preziosa prima di essere tanto prodigo.

[71] ARRIANO, *Storia dell'India*, 32.7.

[72] *Ibid.*, 41.6-7. Sembrerebbe che Diridotis sia Teredon, una «città» che, secondo una tradizione conservata da Eusebio (che scriveva 800 anni dopo), sarebbe stata fondata da Nabucodonosor nella parte meridionale della Babilonia «contro le incursioni degli Arabi» (cfr. D. T. POTTS, *The Arabian Gulf in Antiquity*, Oxford 1990, I, p. 349).

[73] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 7.16.2: «scoprí che quello Persico [Golfo] era solo un golfo del Gran Mare».

Dilmun, oggi Baḥrein)[74]. La seconda spedizione era al comando di Androstene, che «fece vela intorno a parte della penisola degli Arabi (ἡ χερρόνησος τῶν 'Αράβων)», da est a ovest[75]. Non è chiaro fin dove riuscí a spingersi, dal momento che le testimonianze superstiti del suo viaggio riguardano solamente la sponda arabica del Golfo Persico, e terminano poco prima della penisola dell'Oman[76]. Il terzo viaggio fu affidato a Ierone di Soli, cui venne ordinato di circumnavigare la penisola e di raggiungere Eroopoli sull'istmo di Suez. L'impresa non gli riuscí, «ma tornò indietro e informò Alessandro che la penisola era molto vasta, non molto piú piccola dell'India»[77] Non sappiamo fin dove si addentrò. Ma se Arriano ha ragione nel sostenere che nessuno riuscí a doppiare Maketa (Ra's Musandam, all'estremità della penisola dell'Oman), significa che non arrivò nemmeno a lasciarsi alle spalle il Golfo Persico[78]. E tuttavia fu raccolta una grande quantità di informazioni sulla costa arabica del golfo e sulle isole vicine.

Sembra che Alessandro abbia anche inviato almeno due spedizioni che provassero a circumnavigare la penisola nella direzione opposta[79] Una partí, pare, dal Golfo Elanitico (il Golfo di Aqaba)[80], l'altra da quello vicino a Eroopoli (il Golfo di Suez)[81]. Entrambe raccolsero molte informazioni utili sulla topografia e sugli abitanti delle due rive del Mar Rosso e, fra l'altro, arrivarono finalmente, pur in modo piuttosto vago, a identificare nell'antico Yemen la zona di provenienza dell'incenso e della mirra. Almeno una delle due spedizioni passò attraverso Bāb al-Māndeb, per poi percorrere una distanza considerevole lungo la costa meridionale dell'Arabia, apparentemente però senza riuscire a completare la circumnavigazione con l'entrata nel Golfo Persico[82].

Al tempo di Alessandro, dunque, i Greci erano da tempo a conoscenza dell'esistenza di popolazioni arabe in Mesopotamia e nella Siria del nord. Senofonte ricorda che il «re d'Assiria» (in realtà Nabucodonosor II, re

[74] *Ibid.*, 7.20.7. Visitò anche l'isola di Failaka, davanti al Kuwait, cui Alessandro volle cambiare il nome in Icaro (7.20.5).

[75] *Ibid.*, 7.20.7.

[76] STRABONE, 16.3.2-4, passi basati su citazioni di Eratostene dei resoconti di Androstene.

[77] ARRIANO, *Storia dell'India*, 43.8.

[78] *Ibid.*, 43.9: «Ma il capo che Nearco afferma di aver avvistato con i suoi compagni quando raggiunse il mare di fronte alla Carmania, nessuno è mai riuscito a doppiarlo e quindi a virare all'interno [cioè virare a 180°] verso il lato lontano [la costa della penisola dell'Oman sull'Oceano Indiano]».

[79] *Ibid.*, 43.7.

[80] «Αἰλανίτος μυχός» (STRABONE, 16.4.4).

[81] «ἀπὸ Ἡρώων πόλεως» (TEOFRASTO, *Le cause delle piante*, 9.4.4).

[82] Eratostene, ricordato in STRABONE, 16.4.4; ARRIANO, *Storia dell'India*, 43.7.

di Babilonia) aveva soggiogato i Siri e ottenuto la sottomissione del re degli Arabi[83]; ma non è chiara la collocazione esatta di queste popolazioni. Successivamente, Senofonte fornisce la lista dei re che avevano formato un'alleanza con un altro «re d'Assiria» (in realtà Nabonedo, l'ultimo re di Babilonia) contro Ciro il Grande: procedendo da ovest a est, i re della Lidia, della Grande Frigia, della Cappadocia e dell'Arabia. Quest'ultima aveva fornito diecimila cavalieri e cento carri, e un grande contingente di uomini armati di fionde: un tipo di esercito che ci si aspetterebbe da uno stato ricco e non nomade[84]. In effetti, fra tutti gli alleati, solo il re d'Assiria e Babilonia forniva un numero maggiore di cavalieri e carri[85] Dunque, come tutti gli altri Arabi che i Greci incontrarono fino all'epoca di Alessandro, si trattava non di nomadi ma di popolazioni stanziali. Ciro sconfisse questo esercito imponente e, nella ritirata che ne seguí, i re di Cappadocia e d'Arabia, che opposero resistenza pur non avendo avuto il tempo di indossare le loro armature, furono massacrati dalle truppe di Ciro. Senofonte sottolinea che la maggior parte dei morti erano Assiri e Arabi, «perché, trovandosi a casa loro, questi due popoli si ritiravano con la maggior calma del mondo»[86]. Il che, di nuovo, fa pensare che questi Arabi fossero sedentari e non nomadi: i nomadi, in effetti, non avendo una terra da difendere, da sempre erano ben noti per la loro capacità di svanire nel deserto quando li si attaccava. Ignoriamo dove si svolse questa battaglia. Tuttavia, nel 540 a. C., Ciro il Grande, dopo aver conquistato la Lidia, sembra essersi mosso verso oriente attraverso l'Asia Minore, sottomettendo lungo il cammino Frigi, Cappadoci e Arabi[87] L'ordine in cui vengono ricordate queste tre nazioni fa pensare a un percorso da Sardi in direzione sud-est verso l'Eufrate; il che avrebbe senso solo se questi «Arabi» erano nella parte settentrionale del-

[83] SENOFONTE, *Ciropedia*, 1.5.2.

[84] *Ibid.*, 2.1.5. Si pensi a Creso, re di Lidia, che forniva 10 000 cavalieri e piú di 40 000 peltasti, o al sovrano della Grande Frigia, che forniva 8000 cavalieri e non meno di 40 000 arcieri e peltasti, o al re di Cappadocia che inviò 6000 cavalieri e non meno di 30 000 arcieri e peltasti.

[85] *Ibid.*, 2.1.5: «Gli stessi Assiri, che avevano in loro possesso Babilonia oltre a tutta l'Assiria portarono almeno 20 000 cavalieri e non meno di 200 carri ... e un gran reparto di fanteria». I re di Arabia e di Assiria erano gli unici membri dell'alleanza a contribuire con l'invio di carri. Anche altrove, parlando della scelta di Ciro di dotare il suo esercito di carri, Senofonte ricorda che i popoli di Media, Siria e Arabia «usano il carro proprio come fanno oggi i Cirenaici» (6.1.27). Il carro non è un'arma tipica dei nomadi ed è utilizzabile solo in paesi in cui la superficie del terreno risulti relativamente compatta e libera da grandi pietre, a differenza della maggior parte dell'Arabia.

[86] *Ibid.*, 4.2.31.

[87] *Ibid.*, 7.4.16. In passato questa affermazione ha causato problemi a quegli studiosi per cui gli Arabi avrebbero dovuto trovarsi in quella che *noi* definiamo «Arabia» (cioè la Penisola Arabica). Naturalmente, per conquistare «questi» Arabi a Ciro sarebbe stata necessaria una deviazione enorme (cfr. per esempio M. A. DANDEMAEV, *A political History of the Achaemenid Empire*, Leiden 1989, p. 60).

la Siria, in qualche zona fra la Cappadocia e l'Eufrate. Piú di un secolo dopo, nel 401 a. C., Senofonte incontrò di persona popolazioni arabe nella parte centrale della Mesopotamia, durante la famosa marcia con Ciro il Giovane da Sardi a Babilonia, destinata a terminare con la battaglia di Cunassa e la successiva lunga ritirata dei diecimila. Anche in questo caso non c'è nessun indizio che si trattasse di nomadi.

Anche Alessandro incontrò Arabi nel sud della Mesopotamia. Da secoli essi erano stanziati nella Babilonia[88] e, al tempo di Alessandro, poteva benissimo esserci una fascia ininterrotta e piú o meno estesa di insediamenti arabi nella parte meridionale della Mesopotamia e in quella nord-orientale della penisola. Alessandro discese via nave il canale di Pallacopas, che correva parallelo a ovest dell'Eufrate, «fino alle terre degli Arabi», dove fondò un'altra Alessandria popolandola di volontari e di soldati non piú abili al servizio[89] In effetti poteva essere questo il punto in cui, secondo Nearco, «v'era un villaggio abitato che riceveva mercanzie dall'Arabia; perché la costa degli Arabi confina con la foce dell'Eufrate e del Pasitigri»[90]. Se ciò è esatto, significa che le popolazioni arabe erano stanziate nell'area a est della foce dell'Eufrate (cosí come anche, presumibilmente, nelle regioni a ovest e sud-ovest del fiume) e in questo modo potevano controllare tutta la parte superiore del Golfo Persico. Piú tardi quest'area divenne nota con il nome di Mesene: secondo Strabone, che scrive al volgere dell'evo, essa aveva da un lato (cioè a ovest e sud-ovest) «il deserto degli Arabi; da un altro lato [nord-ovest, nord e nord-est] ... le paludi ... che si formano con le acque deviate dell'Eufrate; e su un altro lato [sud] il Mare Persico»[91].

Cosí, al momento della morte di Alessandro o poco dopo, i Greci non solo erano a conoscenza dell'esistenza del Golfo Persico, ma possedevano anche un gran numero di notizie sugli abitanti di entrambe le sponde. Inoltre avevano anche un'idea piú o meno chiara sulla conformazione della «penisola degli Arabi» e avevano localizzato la zona di provenienza di incenso, mirra e altri aromi nella parte sud-occidentale della penisola. Sapevano che la sua parte settentrionale confinava a oriente con la Mesopotamia e a occidente con il Levante, e che il Sinai e l'Egitto orientale erano anch'essi patria di Arabi[92]. Sapevano inoltre della pre-

[88] EPH'AL, *The Ancient Arabs* cit., pp. 112-17.

[89] ARRIANO, *Anabasi di Alessandro*, 7.21.7.

[90] Citato da STRABONE, 15.3.5.

[91] *Ibid.*, 16.4.1.

[92] Cfr. il riassunto delle conoscenze sulla penisola in ARRIANO, *Storia dell'India*, 43.4-6, e le descrizioni di Eratostene e Artemidoro (conservate in STRABONE, 16.4.2-4), che, in gran parte, dovevano essere basate sulle esplorazioni volute da Alessandro.

senza di Arabi nell'Antilibano, nella Siria del nord e nella Mesopotamia centrale e meridionale. In questo modo, il termine «Arabia» come era inteso dai Greci all'inizio dell'epoca ellenistica si riferiva almeno a sei zone differenti del Medio Oriente: Egitto orientale, Sinai e parti della Palestina meridionale; Antilibano; Siria del nord; Mesopotamia centrale; Mesopotamia meridionale e parte alta del Golfo Persico; Penisola Arabica. Entro un altro secolo, sarebbero state aggiunte le regioni dell'Ammon e almeno parte della Galaaditis, nel nord della Transgiordania, oltre alla Transgiordania meridionale. Di fatto alcune di queste zone potevano essere contigue, di modo che i geografi greci potevano considerarle come parti di una stessa «Arabia».

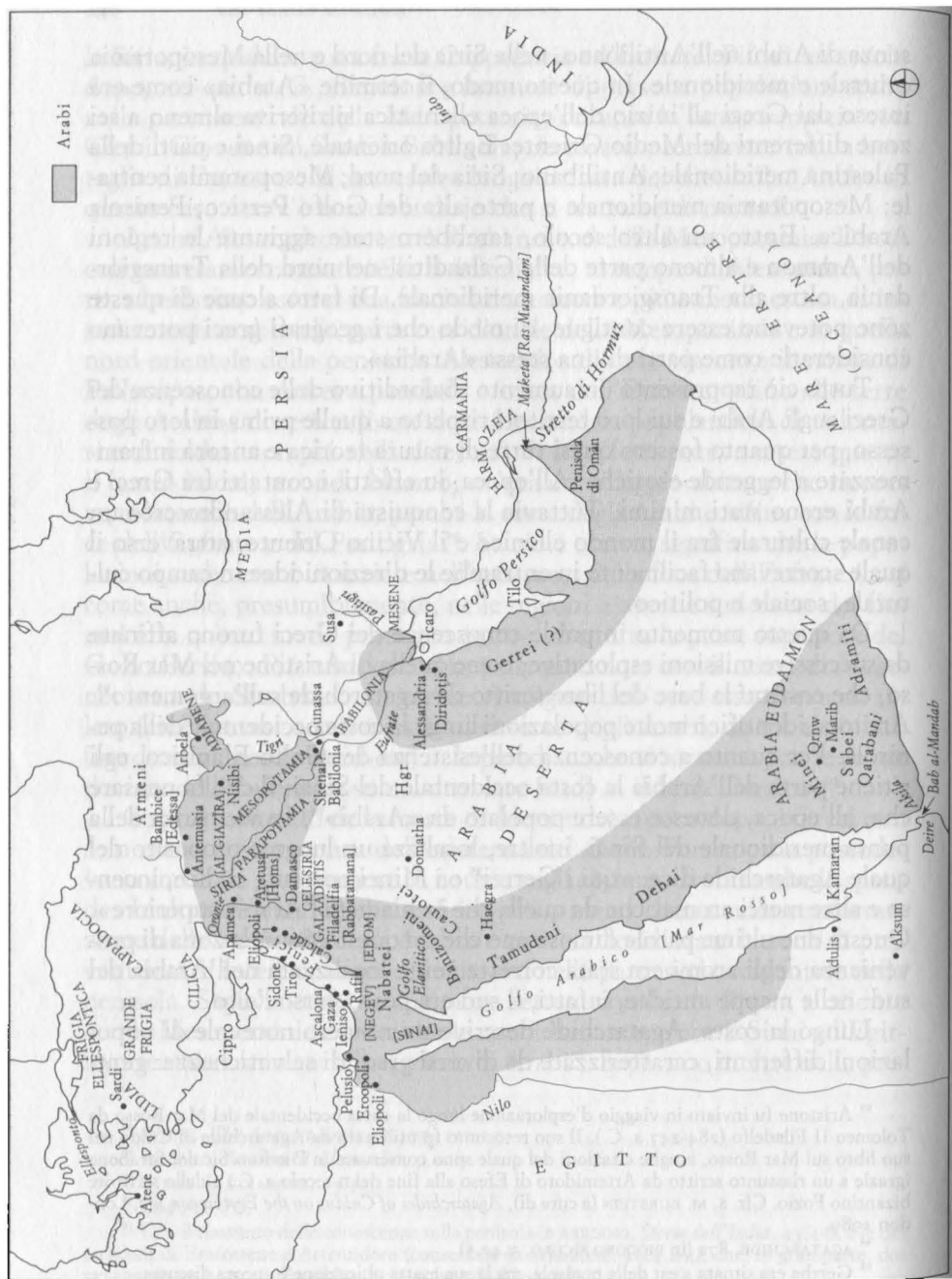
Tutto ciò rappresentò un aumento sbalorditivo delle conoscenze dei Greci sugli Arabi e sui loro territori rispetto a quelle prima in loro possesso, per quanto fossero quasi tutte di natura teorica e ancora inframmezzate a leggende esotiche. All'epoca, in effetti, i contatti fra Greci e Arabi erano stati minimi. Tuttavia la conquista di Alessandro creò un canale culturale fra il mondo ellenico e il Vicino Oriente, attraverso il quale scorrevano facilmente in entrambe le direzioni idee in campo culturale, sociale e politico.

Da questo momento in poi le conoscenze dei Greci furono affinate da successive missioni esplorative, come quella di Aristone nel Mar Rosso, che costituí la base del libro scritto da Agatarchide sull'argomento[93] Aristone identificò molte popolazioni lungo la costa occidentale della penisola. Per quanto a conoscenza dell'esistenza del Golfo Elanitico, egli ritiene parte dell'Arabia la costa occidentale del Sinai: il che fa pensare che, all'epoca, dovesse essere popolato da «Arabi»[94]. In vicinanza della punta meridionale del Sinai, inoltre, localizza un luogo a proposito del quale Agatarchide dice: «qui i Gerrei[95] e i Minei portano, si dice, incenso e altre merci aromatiche da quella che è chiamata l'Arabia superiore». Queste due ultime parole dimostrano che, in quest'epoca, la zona di provenienza degli aromi era stata correttamente localizzata nell'Arabia del sud: nelle mappe antiche, infatti, il sud era posto verso l'alto.

Lungo la costa, Agatarchide descrive un numero notevole di popolazioni differenti, caratterizzate da diversi gradi di selvatichezza: genti

[93] Aristone fu inviato in viaggio d'esplorazione lungo la costa occidentale del Mar Rosso da Tolomeo II Filadelfo (284-247 a. C.). Il suo resoconto fu utilizzato da Agatarchide di Cnido nel suo libro sul Mar Rosso, lunghe citazioni del quale sono conservate in Diodoro Siculo, Strabone (grazie a un riassunto scritto da Artemidoro di Efeso alla fine del II secolo a. C.) e dallo scrittore bizantino Fozio. Cfr. S. M. BURSTEIN (a cura di), *Agatarchides of Cnidus on the Erythraean Sea*, London 1989.

[94] AGATARCHIDE, 87a (in DIODORO SICULO, 3.42.5).

[95] Gerrha era situata a est della penisola, ma la sua esatta ubicazione è ancora discussa.

dedite alla caccia e alla raccolta (come i Banizomeni)[96], pastori (genti nel Debai la cui vita ruotava attorno ai cammelli)[97], ma anche agricoltori (altre popolazioni del Debai)[98] Alla fine arriva ai Sabei, «la piú numerosa fra le popolazioni arabe»[99]: in altri termini, essi vengono considerati «arabi» per il semplice fatto di abitare nella penisola che i geografi greci chiamavano «Arabia».

L'immagine della costa occidentale dell'Arabia che emerge al volgere dell'evo mostra dunque la compresenza di società civilizzate, per quanto esotiche, nella parte meridionale e settentrionale del Mar Rosso (Sabei e Nabatei), separate fra loro da ampie zone abitate da popolazioni in stadi diversi di «sottosviluppo». Questo è il quadro che ci presentano Diodoro e Strabone, entrambi impegnati, in misura prevalente, a fondere gli uni con gli altri resoconti di autori precedenti.

A quest'epoca la forma della Penisola Arabica era ormai piú o meno chiara, cosí come la sua relazione con Siria e Mesopotamia. Strabone sostiene, di passaggio, che l'intera terra degli Arabi (eccezion fatta per quelli della Mesopotamia) si estende a sud della Giudea, della Celesiria e della Babilonia. La zona vicina all'Eufrate, fra la Babilonia e la Celesiria (cosí come la Mesopotamia), è occupata dagli Arabi «che vivono nelle tende» (Σκηνῖται Ἄραβες), divisi in piccoli regni (δυναστείας μικράς) e per lo piú dediti al pascolo di armenti (cammelli in particolare) in steppe sterili e desertiche. A sud rispetto ad essi si trova un deserto molto esteso, e ancora piú a sud «le genti che abitano l'Arabia Felix». Cosí, «la parte settentrionale dell'Arabia Felix è formata dal succitato deserto, quella orientale dal Golfo Persico, quella occidentale dal Golfo Arabico [il nostro Mar Rosso] e quella meridionale dall'Oceano che si estende al di là di entrambi i golfi»[100]

Già Eratostene (c. 285-194 a. C.), largamente citato da Strabone, aveva un'idea chiara delle genti che abitavano il nord dell'Arabia. Procedendo da ovest a est, a partire dal Golfo di Suez, egli nella sua lista cita per primi i Nabatei, che, come sappiamo, erano localizzati nel Negev, nel-

[96] AGATARCHIDE, 92a, 92b.
Ibid., 97a, 97b, 97c.
[98] *Ibid.*, 97a, 97c.
[99] «πολυανθρωπότατοι τῶν Ἀραβικῶν ἐθνῶν ὄντες» (*ibid.*, 99b).
[100] STRABONE, 16.3.1; cfr. 16.4.2 sgg. Tuttavia potrebbe trattarsi di una confusione, come probabilmente nella parte iniziale di 16.4.21.

Figura 2. La conoscenza greca degli Arabi prima della conquista della Siria da parte di Pompeo (63 a. C.).

la parte orientale del Delta egiziano, probabilmente nel Sinai, nel sud della Transgiordania e nella parte nord-occidentale dell'Arabia. Quindi ricorda i Caulotei (Χαυλοταίοι), probabilmente i popoli menzionati come *Ḥwlt* nelle cosiddette «iscrizioni safaitiche» – graffiti incisi da nomadi, durante il periodo romano, sulle rocce desertiche di quella che è ora la parte meridionale della Siria, la Giordania nord-orientale e il settentrione dell'Arabia Saudita. In questi testi gli *Ḥwlt* appaiono sempre come il nemico e generalmente vengono ritratti durante incursioni nei pascoli dei nomadi. Qualche labile indizio fa pensare che venissero dal nord dell'Arabia[101]. Probabilmente vanno identificati con gli *Avalitae*, i cui centri abitati erano Domata (l'attuale al-Jawf) e Haegra (l'attuale Madā'in Ṣāliḥ), entrambe nell'Arab ia del nord[102]. La terza popolazione collocata da Eratostene nell'Arabia settentrionale sono gli Agrei ('Aγϱαίοι). Si tratta quasi certamente dei popoli dell'Arabia del nord e nord-est conosciuti come *Hgr*, il cui re batté moneta all'incirca nel III secolo a. C.[103]

Eratostene continua dicendo che la prima popolazione che si incontra a sud dei Siri e dei Giudei è composta da contadini. Tale notazione ben si adatterebbe ai Nabatei, che erano esperti nel conservare ogni piccola quantità di acqua piovana stagionale nella loro terra per utilizzarla al meglio a fini agricoli[104] A sud, «il suolo è sabbioso e sterile, capace di nutrire qualche albero di palma, piante spinose e tamarischi, e di offrire acqua se si scava ... ed è occupato da Arabi che vivono in tende e cammellieri». Si tratta di una buona descrizione della parte desertica dell'Arabia. Quando invece scrive «l'estremo sud, situato di fronte all'Etiopia, è bagnato da piogge estive e seminato due volte, come l'India», il riferimento è, probabilmente, alle piogge monsoniche dello Yemen[105] Strabone ebbe a disposizione descrizioni di entrambe le coste del Golfo Persico e del Mar Rosso e, sembra, una serie di informazioni sulla costa della penisola lambita dall'Oceano Indiano[106]

[101] M. C. A. MACDONALD, *Reflections on the linguistic map of pre-Islamic Arabia*, in «Arabian Archaeology and Epigraphy», XI (2000), pp. 41-42. È possibile che debbano essere identificati con la terra di *Ḥawîlâ* di *Genesi*, 25.18: cfr. W. W. MÜLLER, *Havilah*, in *Anchor Bible Dictionary*, III, New York 1992, p. 82.

[102] PLINIO, *Naturalis historia*, 6.32.157. In effetti, al tempo di Plinio, Haegra apparteneva ai Nabatei. Tuttavia non è in nessun modo certo fino a che punto questa informazione fosse esatta o che cosa precisamente significasse il fatto che Plinio attribuiva *oppida* ad alcune tribù.

[103] C. ROBIN, *Monnaies provenant de l'Arabie du nord-est*, in «Semitica», XXIV (1974), pp. 92-111; POTTS, *The Arabian Gulf* cit., II, pp. 60-62; O. CALLOT, *Les monnaies dites «arabes» dans le nord du Golfe arabo-persique à la fin du IIIᵉ siècle avant notre ère*, in Y. ALVET e J. GACHET (a cura di), *Failaka. Fouilles Françaises, 1986-1988*, Lyon 1990, pp. 227-34, con ulteriori indicazioni.

[104] Cfr. per esempio STRABONE, 16.4.26: «la maggior parte della zona è ben fornita di frutta».

[105] Per tutto questo passaggio cfr. *ibid.*, 16.4.2.

[106] *Ibid.*, 16.3.2-7, 16.4.5-20.

Sotto i Seleucidi e quindi i Romani, Siria e Mesopotamia divennero poco alla volta meglio note ai Greci. Questo è assai chiaro nella descrizione della Siria in Strabone. Egli identifica gruppi differenti di «Scheniti» (σκηνῖται), cioè «che abitano in tende». I primi sono Arabi situati a nord di al-Giazīra, dove l'area fra Eufrate e Tigri raggiunge la massima estensione: vengono descritti come «una tribú di briganti e pastori che si spostano lestamente da un posto all'altro quando manchino loro pascoli o bottino». Le genti che abitavano vicino alle montagne (le propaggini dei monti curdi) sono attaccate a nord dagli Armeni e a sud dagli Arabi[107]. È interessante notare che si tratta di una delle pochissime descrizioni di popolazioni arabe nomadi in testi greci prima dell'era cristiana[108].

Un altro gruppo di arabi che vivevano in tende era situato in Parapotamia, sulla riva destra (cioè occidentale) dell'Eufrate[109] Essi appaiono indipendenti dai Romani: a seconda di come ritenessero utile, «prestavano orecchio» ora a Roma ora alla Persia[110]. Come esempio, Strabone ricorda il capo di una di queste tribú: «Alchedamno, re dei Rambei, una popolazione nomade su questa riva dell'Eufrate [il quale], pur essendo alleato dei Romani, poiché riteneva di essere trattato ingiustamente dai governatori romani, si spostò in Mesopotamia e divenne quindi mercenario al servizio di Basso [che si era ribellato ai Romani]»[111].

Infine, la Siria centrale, a est di Apamea sull'Oronte[112] fino all'Eufrate, era dominata dai «capi arabi» della Parapotamia[113] L'area a sud

[107] *Ibid.*, 16.1.26.

[108] Nello Pseudo-Scilace (IV secolo a. C.) si legge un brano stimolante che si riferisce forse agli Arabi fra Gaza e Pelusio. Viene subito dopo il dato della distanza fra la Celesiria e Ascalona ed è seguito, dopo un'ampia lacuna, dalla fine della sezione sull'Arabia. Tuttavia non si ha la certezza che si riferisca agli Arabi, dal momento che non rimane che una A iniziale (di 'Αραβία?) all'inizio del frammento. È interessante che le popolazioni descritte siano definite specificamente nomadi a cavallo (νομάδες ἱππεύοντες), dedite all'allevamento di piccole mandrie di ogni tipo e in particolare di pecore, ca[pre] e cammelli (cfr. *Geographi Graeci minores* cit., p. 79). Se davvero si tratta di popolazioni arabe, sarebbe la piú antica descrizione di queste genti come nomadi a cavallo.

[109] STRABONE, 16.1.28, 16.2.1, 16.2.10, 16.2.11. Naturalmente «Parapotamia» potrebbe essere riferito a entrambe le rive del fiume, ma Strabone chiarisce che in questo caso intende la riva destra (16.2.10, 16.2.11).

[110] *Ibid.*, 16.1.28, 16.2.1. Ingenerando confusione, Strabone descrive un gruppo di genti totalmente differenti chiamandole allo stesso modo Σκηνῖται, pur spiegando che «adesso sono chiamati Maliani». Ben lungi dall'essere nomadi, essi vivevano all'interno e nei dintorni di una «notevole città» chiamata Skenai, che «era posta al confine di un canale verso Babilonia». Tali popolazioni erano «pacifiche e moderate nei confronti dei viaggiatori per quanto riguarda l'esazione di tributi». Non chiarisce però se fossero Arabi o meno (16.1.27). Si è tentati di confrontare il nome di questa città, Σκηναί, cioè «tende, accampamento», con quello di una città fondata sucessivamente nel sud dell'Iraq, al-Ḥīra, il cui nome generalmente si fa derivare dal siriaco *ḥirtā*, «accampamento».

[111] *Ibid.*, 16.2.10.

[112] *Ibid.*

[113] *Ibid.*, 16.2.11.

di Apamea fino al regno degli Itureani[114], «appartiene per la maggior parte a popoli che vivono in tende ... simili ai nomadi della Mesopotamia»[115] Strabone, però, sembra distinguere questi nomadi da quelli arabi: infatti, pur ritenendo gli uni e gli altri «meno civilizzati» rispetto a quelli che vivono «molto vicino ai Siri», tuttavia sostiene che gli Arabi hanno forme di governo meglio organizzate, e cita come esempio Aretusa (Emesa, l'attuale Ḥomṣ). Secondo Strabone, dunque, almeno a quel che sembra, popolazioni arabe sia sedentarie che nomadi erano stanziate nella Siria centrale.

Quando, nel 106 d. C., i Romani annetterono il regno dei Nabatei con il nome di *Provincia Arabia*, i termini «Arabo» e «Arabia» vennero ad assumere un'altra valenza ancora. Lentamente, la disorientante quantità di «Arabie» differenti scomparí dal lessico scritto greco e il termine venne riservato, grosso modo, agli abitanti della provincia romana o della penisola, senza tener conto se questi si riconoscessero o meno in tale definizione. Parallelamente, sembra essersi perduta col tempo l'identità «araba» di altre aree. In Egitto, per esempio, il termine 'Ἀραβάρχης, che in origine deve aver significato «governatore degli Arabi»[116], passò a significare «esattore di tasse o diritti doganali», indipendentemente dalla provenienza etnica e in qualsiasi parte dell'Egitto[117]. Il modo di vivere di quanti erano stati descritti dagli scrittori greci divenne allora un criterio di identificazione piú importante rispetto al fattore etnico, comunque definito: cosí termini come «nomade» e «che vive in tende» entrarono nell'uso diffusamente senza qualificazioni come «arabo» ecc. Nel IV secolo tali termini erano già stati ampiamente sostituiti da Σαρακηνοί (Saraceni), probabilmente dall'arabo *sharqiye*[118], «coloro che ogni anno migravano nell'interno del deserto» (cioè i nomadi)[119] Questo termine en-

[114] Era situata nell'Antilibano e nella Valle della Biqā', e aveva la sua capitale a Calcide (per cui in 16.2.11 chiama la regione «Calcidica») e il suo centro religioso a Eliopoli (Baalbek). Strabone parla della «Calcidica, che si estende giú [cioè a nord] da Massyas [la Valle della Biqā': 16.2.18], e sin tutta la regione a sud di Apamea, che per la maggior parte appartiene agli Skenitai».

[115] *Ibid.*, 16.2.11.

[116] In effetti, cosí apparentemente è utilizzato da CICERONE, *Epistulae ad Atticum*, 2.17.3, nella sua allusione sarcastica a Pompeo.

[117] J. LESQUIER, *L'Arabarchès d'Egypte*, in «Revue archéologique», serie 5, VI (1917), pp. 100-2.

[118] Probabilmente esisteva anche nell'antico nordarabico, dove troviamo il verbo *'s²rq*, «migrare nell'interno del deserto (indipendentemente dalla direzione)». Per la distinzione fra arabo e antico nordarabico cfr. MACDONALD, *Reflections* cit., pp. 28-32.

[119] ID., *Quelques réflexions sur les Saracènes, l'inscription de Rawwāfa et l'armée romaine*, in H. LOZACHMEUR (a cura di), *Présence arabe dans le Croissant fertile avant l'Hégire*, Atti della tavola rotonda internazionale organizzata dall'Unité de recherche associé 1062 del CNRS, Studi semitici, al Collège de France (13 novembre 1993), Paris 1995, p. 95. Il termine non significa «orientali», come talvolta si è supposto, ma «coloro che migrano nell'interno del deserto, quale che sia la direzione».

trò nell'uso per indicare tutti quelli che prima erano stati chiamati «Arabi»[120] e, dopo la nascita dell'Islam, tutti i Musulmani. Solo la provincia romana e la penisola mantennero il nome «Arabia», rimasto fino ad oggi come retaggio dell'incontro dei Greci con gli Arabi.

3. *Immagini greche delle Arabie e degli Arabi.*

I modi in cui le popolazioni arabe vennero descritte dagli scrittori greci si svilupparono in maniera quasi del tutto indipendente dal processo che portò i Greci ad avere sempre maggiori contatti e conoscenze di quelle genti. Già dalle piú antiche descrizioni rimaste i ritratti delle diverse popolazioni arabe vennero costruiti a partire da pochi fatti (spesso oscuri), da stereotipi, *topoi* ed etimologie popolari. Molte di queste immagini si sono conservate in modo sorprendente e ancora oggi sopravvivono nell'Occidente, seppure in forma lievemente modificata.

La prima è quella di una terra lontana ed esotica, indissolubilmente legata all'incenso e ad altre merci di lusso. Le somme enormi che i mercanti arabi richiedevano per le mercanzie importate nei mercati di Gaza, dell'Egitto, della Fenicia e della Grecia finirono col creare l'idea che la terra di provenienza di simili sostanze fosse caratterizzata da favolose ricchezze[121] Di fatto, simile prospettiva trascurava di considerare il costo immenso legato al trasporto delle merci e le ingenti tasse doganali sborsate a ogni tappa del viaggio. Allora come adesso, in realtà, le terre di produzione solo di rado traevano beneficio dagli alti prezzi pagati al dettaglio per le loro merci in mercati molto distanti.

L'idea della natura favolosa dell'Arabia Felix si era cristallizzata già ben prima che gli esploratori di Alessandro scoprissero finalmente dove si trovava. Erodoto, secondo cui l'incenso nasceva sulle pendici orientali delle montagne a est dell'Egitto, e che aveva anche scritto che, «di tutte le regioni abitate, l'Arabia è il piú lontano paese verso sud»[122], racconta storie bizzarre sul modo di raccogliere le sostanze aromatiche, concludendo: «da tutta questa terra d'Arabia proviene un odore dolce e meraviglioso»[123] Similmente, quando Agatarchide fornisce la sua descrizione dell'antico Yemen – che aveva la pretesa di essere basata sui

[120] Cfr. per esempio lo storico romano Ammiano Marcellino (330-95 d. C.), che a proposito dei Saraceni diceva: «la loro sede originale di residenza si estende dagli Assiri alle cateratte del Nilo e alle frontiere dei Blemmi» (14.4.3).

[121] AGATARCHIDE, 104b (in DIODORO SICULO, 3.47.5).

[122] ERODOTO, 3.107.

[123] *Ibid.*, 3.113.

racconti di prima mano degli esploratori di Alessandro – fa notare che «una fragranza dolce e naturale si respira in tutta questa terra, dal momento che quasi tutte le sostanze eccellenti per profumo lí crescono senza interruzione ... Anche per le persone che navigano lungo la costa essere lontani dalla terra non impedisce di godere di questo tipo di piacere, perché d'estate ... c'è una brezza che spira dal continente»[124]. Anche a quella distanza l'intensità e la dolcezza di questa «miscela dei profumi piú nobili», quando ancora sono freschi, inducono «coloro che provano queste qualità speciali a ritenere di aver goduto della mitica ambrosia»[125] Anche la fertilità della terra e la ricchezza dei suoi abitanti sono descritti con profusione. Essi superano «per ricchezza e per ogni genere di stravaganza non solo i vicini Arabi ma tutto il resto del genere umano»[126] È inutile sottolineare che, in questi brani, Agatarchide non sta fornendo informazioni ottenute in prima persona, ma elabora un *topos* letterario cosí da fornire ai lettori ciò che si attendono di ascoltare a proposito della favolosa terra d'«Arabia».

Tale idea era cosí fortemente radicata e diffusa che, nel descrivere la marcia di Alessandro a sud di Arbela attraverso la Mesopotamia[127], Quinto Curzio Rufo ricordava che l'esercito attraversò l'Arabia «famosa per le sostanze odorose e la sua fertilità»[128]. Curzio Rufo scriveva nel I secolo d. C., dopo che la sfortunata spedizione condotta da Elio Gallo lungo la costa occidentale della penisola aveva confermato l'effettiva posizione dell'antico Yemen. Eppure, l'associazione fra il nome «Arabia» e i profumi e la fertilità era ancora cosí forte che, involontariamente, Curzio Rufo applica quella descrizione a una zona totalmente diversa abitata da «Arabi», all'estremo opposto del Medio Oriente.

Dunque l'immagine dell'Arabia Felix sembra uscire dalle *Mille e una notte*. Un paese ai confini della terra, di ricchezza e fertilità inimmaginabili, dove i profumi che nel mondo reale costerebbero una fortuna si disperdono nei venti allo stato naturale, e la cannella e la cassia sono

[124] AGATARCHIDE, 99b (in DIODORO SICULO, 3.46.4).

[125] *Ibid.*

[126] AGATARCHIDE, 104b (in DIODORO SICULO, 3.47.5).

[127] Arbela si trova a nord-est del Tigri, tra i fiumi Grande e Piccolo Zab, nel nord-est dell'attuale Iraq.

[128] CURZIO RUFO, 5.1.11. Nel brano si dice che, nella sua marcia verso sud, Alessandro si lasciò l'Arabia «alla sinistra»: ciò che porterebbe a collocarla a est del Tigri. Di solito si ritiene che si tratti di un errore per «alla sua destra», cioè in Mesopotamia, specialmente perché poi continua: «una strada nella pianura attraversa la regione che separa il Tigri dall'Eufrate: il suo suolo è cosí ricco e grasso che, si dice, è vietato al bestiame, poiché un nutrimento tanto abbondante risulterebbe fatale» (5.1.12). Tuttavia vale la pena notare che «alla sinistra» posizionerebbe questa Arabia nell'Adiabene (tra il Grande e il Piccolo Zab), dove si sa che Arabi vissero in altri periodi.

usate come legna da ardere[129] Gli abitanti vivono in un lusso straordinario praticando strani costumi sessuali[130], altro *topos* prediletto dai geografi greci e romani. Il loro re vive in un «lusso effeminato» e, pur essendo «l'autorità in causa», vive da prigioniero nel suo palazzo. La terra pullula di animali misteriosi e pericolosi: Erodoto ne compila un'intera lista[131] e persino Agatarchide descrive una specie particolarmente sgradevole di serpenti che si trova «nelle foreste di incenso», capace anche di fare balzi in aria al momento di sferrare l'attacco (probabilmente una derivazione dai serpenti volanti di Erodoto)[132]. Non si tratta né di una terra ideale né di una specie di «Paradiso»: solo qualcosa di fascinosamente esotico.

Parallelamente a questa immagine dell'Arabia Felix ve ne era un'altra, non meno favolosa, dell'Arabia Deserta. Come si è detto, i primi «Arabi» in cui s'imbatterono i Greci erano mercanti, e sembra che ci volle del tempo prima dell'incontro con nomadi e pastori. Per di piú, quando ciò avvenne, i nomadi non risiedevano in quelle aree che i Greci avevano tradizionalmente chiamato «Arabia» (il sud della Palestina, il nord del Sinai, l'Egitto orientale o la penisola), ma in zone della Mesopotamia e della Siria centrale. Tuttavia l'immagine che sarebbe divenuta ben presto dominante per l'«Arabo», non solo in Grecia ma piú in generale nella mentalità occidentale, fu proprio questa: il nomade che viveva in tende nel deserto, lontano dalla civilizzazione, che allevava cammelli, pecore e capre e che assaliva mercanti e contadini rispettosi delle leggi[133]

La «favolosa» immagine greca del nomade arabo culmina nelle descrizioni di Diodoro. Qui il nomade è descritto quasi come il «nobile selvaggio», inserito in un contesto idealizzato ed esotico. Il deserto diviene allora il rifugio in cui si ritira per sottrarsi a chi cercherebbe di sottometterlo. Solo questi Arabi conoscono, nel deserto, «i luoghi delle acque nascoste», cui sono in grado di accedere per ottenere «acqua potabile in abbondanza»[134] In questo modo il deserto, tanto crudele con i loro nemici, si dimostra generoso con i nomadi. «È ampio come l'aria»[135] ed «è percorso da un gran numero di Arabi che sono nomadi e che hanno scelto di vivere nelle tende. Essi allevano vaste mandrie di

[129] Cfr. A. ZAMBRINI, *Notes sur l'Arabie dans les sources classiques*, in AVANZINI (a cura di), *Profumi* cit., pp. 485-87.

[130] STRABONE, 16.4.25.

[131] ERODOTO, 3.107-13.

[132] AGATARCHIDE, 99; ERODOTO, 3.107.

[133] Cfr., per esempio, DIODORO SICULO, 19.94.2-10.

[134] *Ibid.*, 2.48.3.

[135] *Ibid.*, 2.54.2.

animali e piantano i loro accampamenti in distese amplissime»[136]. Ancora: «c'è una quantità cosí grande di armenti che le molte tribú che hanno scelto una vita da nomadi sono in grado di vivere agiatamente, senza andare incontro a carestie di grano e avendo provviste in abbondanza grazie ai loro animali»[137]

Questo deserto è pieno di animali strani e meravigliosi che Diodoro dice sí feroci, ma che non sembra considerare pericolosi. In molti casi si tratta di ibridi, come lo struzicamelo[138] e il camelopardo[139]: questo perché la terra è esposta «a una gran quantità di forza solare, che è la maggiore sorgente di vita e ... per tale ragione genera stirpi di animali magnifici in gran numero e differenti colori ... nonché ogni tipo di pietra preziosa, rare quanto ai colori e di splendente brillantezza»[140]. In questo deserto non c'è traccia della sete, della fatica o della privazione. Tutti i suoi abitanti hanno scelto quel tipo di vita e si godono quelle abbondanti benedizioni che si riversarono su Giobbe prima e, soprattutto, dopo i suoi dolori.

Esisteva però anche la controparte negativa di simili descrizioni, perfino quando, come nel caso di Diodoro, esse risultavano favorevoli per tutti gli altri aspetti[141]. Per quanto il quadro della vita dei nomadi fosse idealizzato, difficilmente un intellettuale greco acculturato e abituato alla città avrebbe potuto trovare ideale quel modo di vita. Cosí, per un osservatore esterno non era facile notare la differenza fra scorrerie e brigantaggio. Dal punto di vista delle vittime, poi, non era possibile di-

[136] *Ibid.*, 2.54.1.

[137] *Ibid.*, 2.50.2. Non è assolutamente certo che qui Diodoro si stia riferendo all'Arabia Deserta piuttosto che all'Arabia Felix da lui descritta nel capitolo 49, ma lo farebbero pensare sia il contenuto che le affermazioni immediatamente successive.

[138] *Ibid.*, 2.50.3-6. Si trattava probabilmente dello struzzo.

[139] *Ibid.*, 2.51.1. Spesso si sostiene che per «camelopardo» si intendeva la giraffa, a dispetto del fatto che, ovviamente, quest'ultima non vive in Arabia e che Diodoro descrive il camelopardo come piú piccolo rispetto al cammello e con un collo piú corto. Talvolta è stato proposto di correggere questo brano in modo da renderlo simile alla descrizione di Agatarchide del camelopardo, secondo cui avrebbe la stessa taglia di un «cammello ... il cui collo è cosí allungato che può prendere il suo cibo dalle cime degli alberi» (73a e cfr. 73b). È sicuro ed evidente che i due autori stanno descrivendo due animali diversi. Il camelopardo descritto da Agatarchide viveva in Africa ed è chiaramente una giraffa osservata in natura. Il camelopardo di Diodoro, d'altra parte, vive in Arabia e rientra in un elenco di animali ibridi frutto della fantasia. Quasi certamente è illustrato negli affreschi di I secolo a. C. nella necropoli di Marissa, Palestina: cfr. J. P. PETERS e H. THIERSCH, *Painted Tombs in the Necropolis of Marissa (Marêshah)*, London 1905, p. 25, tav. VIII; mentre ancora nel 531 d. C. appare in un mosaico al Monte Nebo, in Giordania (cfr. M. PICCIRILLO, *I mosaici di Giordania*, catalogo della mostra (Castello di Malpaga, Cavernago [Bergamo], marzo-giugno 1991), Bergamo-Gerusalemme 1991, p. 64, fig. 31).

[140] DIODORO SICULO, 2.51.3, 2.52.1. Vengono anche menzionati uccelli dai colori brillanti (2.52.5).

[141] *Ibid.*, 2.48.2.

stinguere fra le due attività, per quanto differenti potessero essere motivi e convenzioni agli occhi di chi le praticava. Cosí Diodoro, a proposito degli «Arabi che chiamano Nabatei», dice che «conducono una vita di brigantaggio e, percorrendo una gran parte del territorio vicino, lo sottopongono alle loro razzie»[142]. Essi, anzi, estesero il loro «brigantaggio» dalla terra al mare e nel Golfo di Aqaba attaccarono le flotte tolemaiche e romane, che stavano arrecando una seria minaccia al loro monopolio dell'incenso verso nord[143]. Questa, che era pirateria per gli Egizi e i Romani, doveva senza dubbio apparire legittima difesa agli occhi dei Nabatei.

Tale inclinazione negativa risale nel tempo a una tradizione molto piú antica, già testimoniata dagli annali assiri dell'VIII e VII secolo a. C.: in questo caso i nomadi arabi, insieme a molte altre popolazioni, servono a rappresentare l'opposto dell'autopercezione della società da cui vengono visti. Essi sono «l'altro», «il nemico»[144], vivono nel deserto e non nelle città, in tende e non dentro alle case, hanno strane pratiche sessuali, non prestano fede ai giuramenti e, peggio ancora, si rifiutano di riconoscere e accettare l'autorità imperiale. Nel periodo romano e, soprattutto, bizantino, quest'uso dell'immagine del nomade arabo, insieme a quelle di altri «nemici alle porte», iniziò a sostituire in misura sempre maggiore la precedente e piú positiva immagine «libertaria». Il rifiuto dei nomadi di inchinarsi all'autorità, che era stato idealizzato dai Greci nel V secolo a. C. e in periodo ellenistico, in età imperiale iniziò ad essere visto come ostinata disobbedienza ai mandati divini dell'impero e come rifiuto della sua missione civilizzatrice: la stessa caratterizzazione promossa dagli Assiri mille anni prima. Anche la Chiesa aggiunse la propria disapprovazione. Non solo aborrí la vita senza legge del nomade e la sua tendenza a sfuggire al controllo politico e spirituale, ma l'ignoranza di pane e vino, presupposti della vita del nomade, facevano di lui un potente simbolo dell'infedele ostinato, che mai avrebbe cambiato i propri costumi per prendere parte al banchetto eucaristico.

L'associazione fra «Arabi» e cammelli divenne quasi obbligatoria. Agatarchide, nel II secolo a. C., descrive quelli fra i Debai che erano nomadi[145] come «allevatori di cammelli che fanno affidamento su queste

[142] *Ibid.*

[143] *Ibid.*, 3.43.5.

[144] Cfr. C. ZACCAGNINI, *The enemy in the Neo-Assyrian royal inscriptions: the 'ethnographic' description*, in H. J. NISSEN e J. RENGER (a cura di), *Mesopotamien und Seine Nachbarn*, II, Berlin 1982, pp. 409-23; F. MALBRAN-LABAT, *Eléments pour une recherche sur le nomadisme en Mesopotamie au premier millénaire av J.-C., I: «L'image du nomade»*, in «Journal asiatique», CCLXVIII (1980), pp. 11-33.

[145] I Debai vivevano sulla costa del Mar Rosso della Penisola Arabica, all'incirca alla latitudine della Mecca. Alcuni erano nomadi, altri agricoltori.

bestie per le piú importanti necessità della vita. Combattono contro i loro nemici sul dorso di questi animali, accudiscono ai loro affari caricando le mercanzie su di essi. Si alimentano bevendo il loro latte, si spostano per tutta la regione cavalcando cammelli»[146] Tale idea del cammello come elemento indispensabile per tutti i bisogni del nomade divenne uno dei *topoi* preferiti e si ritrova anche in Diodoro, che racconta con dettagli anche piú coloriti l'utilizzo di questi animali[147]. Alla fine del II secolo d. C. Clemente Alessandrino descrive la relazione fra il nomade arabo e il cammello in termini analoghi; anche se poi non si trattiene dal tessere un elogio del cammello in quanto dotato di «una natura migliore rispetto a quella dei barbari [cioè gli Arabi]»[148]

Il legame indissolubile fra le popolazioni arabe e il cammello diede vita a un altro *topos* letterario e anche ad alcuni stravaganti episodi di storia militare. Erodoto scrive che, quando Ciro dovette affrontare il ben piú numeroso reparto di cavalleria di Creso nella battaglia di Sardi (546 a. C.), tolse ai cammelli il loro carico e li fece cavalcare da uomini «equipaggiati di finimenti propri di cavalieri»; quindi li dispose nelle prime file del suo esercito volendo provocare scompiglio nella cavalleria di Creso: «infatti il cavallo ha paura del cammello e non può sopportarne né la vista né l'odore»[149]. Lo stratagemma ebbe successo e produsse due effet-

[146] AGATARCHIDE, 97b (in STRABONE, 3.45.4).

[147] DIODORO SICULO, 2.54.6-7. A suo parere, questi cammelli si trovano sopra (cioè a sud) rispetto all'Arabia Felix, lungo la costa dell'Oceano Indiano della penisola (2.54.4); ma, o ha dimenticato di ritornare al tema dell'Arabia Deserta, oppure le parole che vi si riferivano sono cadute dal testo. Egli menziona sia il dromedario, che ha una gobba ed è originario dell'Arabia, sia il cammello battriano (con due gobbe), che invece non lo è. Comunque, occasionalmente, esemplari di questa seconda specie avranno trovato la strada verso la parte meridionale della Siria e dell'Arabia del nord, probabilmente al seguito di carovane provenienti dall'Asia Centrale, dal momento che ogni tanto fanno la loro comparsa in pitture rupestri della zona. Cosí Diodoro descrive l'uso del cammello in guerra: «e anche durante le loro guerre, gli stessi animali conducono in combattimento due arcieri che cavalcano l'uno dando la schiena all'altro, di modo che l'uno tiene lontano i nemici che arrivano frontalmente, l'altro quelli che seguono da dietro» (2.54.7). Naturalmente, tutto ciò è pura fantasia, seppure probabilmente basato sul fraintendimento di usi effettivamente praticati dai nomadi: spesso un guerriero cavalcava fino al campo di battaglia sulla sella posteriore del cammello di un compagno (ma naturalmente di fronte e non di schiena); qui giunto scendeva dal cammello per combattere o a piedi o, se lo possedeva, a cavallo (che non veniva montato, durante il tragitto con il cammello, cosí da essere conservato fresco per la battaglia). Similmente, durante la fuga, spesso i fanti si arrampicavano dietro un cammelliere e, alla disperata, tentavano di allontanare gli inseguitori con arco e frecce. Questo è ciò che si vede nei famosi rilievi che mostrano Arabi su cammelli messi in fuga dagli Assiri, che si affannano vanamente nel tentativo di ostacolare con le frecce gli inseguitori (British Museum WAA 124926: cfr. R. D. BARNETT, *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh (668-627 B.C.)*, London 1976, tav. XXXIII). Questo rilievo è stato spesso interpretato erroneamente in passato. Per una breve descrizione dell'organizzazione militare araba cfr. M. C. A. MACDONALD, *North Arabia in the first Millennium BCE*, in J. M. SASSON (a cura di), *Civilizations of the Ancient Near East*, II, New York 1995, p. 1363.

[148] CLEMENTE ALESSANDRINO, *Pedagogo*, 3.3.25.1.

[149] ERODOTO, 1.80.

ti contraddittori destinati a durare a lungo. Il primo consiste nella teoria secondo cui i cavalli nutrono un'antipatia particolare verso i cammelli. Dal punto di vista biologico, non ci sono prove di tale credenza, sebbene sia facile comprendere che un'imponente carica di animali sgraziati, quale che sia la specie, basterebbe a spaventare anche i cavalli meglio addestrati. Ad ogni modo questa idea divenne un *topos* destinato ad essere ripetuto anche secoli dopo da scrittori greci e latini[150]. Il secondo effetto fu che, da questo momento in poi, i comandanti militari nel Medio Oriente ritennero, sembra, che i cammelli potessero essere utilizzati negli eserciti regolari[151]. In realtà – e qualsiasi nomade avrebbe potuto confermarlo –, se i cammelli si rivelano estremamente utili per trasportare guerrieri e masserizie da e verso il campo di battaglia, l'unico loro uso possibile realizzando un piano di battaglia poteva essere quello di farli incuneare con una carica nel fronte nemico, cosí da disperderne la cavalleria (come aveva capito Ciro). Per quanto ci è dato sapere, i nomadi non hanno mai combattuto a dorso di cammello, visto che questi animali sono troppo difficili da manovrare e troppo alti per risultare utili in una mischia; al contrario, è sin troppo facile per gli uomini della fanteria nemica azzopparli o ferirli al ventre. Invece, i nomadi usano i cammelli per spostarsi da e verso la battaglia. Tuttavia, l'associazione fra Arabi e cammelli era cosí forte per i Greci che gli scrittori venuti dopo Erodoto pensarono che un contingente arabo in un esercito regolare necessariamente dovesse essere composto da uomini su cammelli[152]. Gli intellettuali Gre-

[150] Per fare un solo esempio, ancora nel II-III secolo d. C., Eliano ripeteva la storia secondo cui «i Persiani, già dalla battaglia che Ciro combatté in Lidia [c. 700 anni prima rispetto a quando Eliano scriveva], tenevano i cammelli insieme ai cavalli, tentando cosí di liberare i cavalli dalla paura che ispirano loro i cammelli» (*Sulla natura degli animali*, 11.36).

[151] Non è certo se questa fosse una radicata convinzione nel modo di pensare dei comandanti militari o se invece si trattasse di un *topos* degli storici che descrivevano le battaglie, spesso molti anni dopo.

[152] Nell'esercito radunato da Serse per l'invasione della Grecia nel 480, Erodoto descrive gli Arabi come armati di lunghi archi, qualcuno a piedi (7.69), altri con cammelli (7.86), ma non c'è alcuna allusione al fatto che essi venissero utilizzati per la battaglia. Tuttavia, il suo piú giovane contemporaneo, il poco affidabile Ctesia di Cnido (fine del V secolo a. C., in DIODORO SICULO, 2.17.2), scrive che nell'esercito di Semiramide «uomini montavano il cammello con spade lunghe 4 cubiti [2 m]». Questo *topos* è ripetuto in LIVIO, 37.40.12, che fa riferimento a cammelli montati da arcieri arabi dotati di «spade affusolate lunghe 4 cubiti» nell'esercito di Antioco III durante la battaglia di Magnesia del 189 a. C. Il resoconto di Erodiano sulla battaglia di Nisibi (217 d. C.) va un passo ancora piú in là, alludendo ai «κατάφρακτοι [i "carri armati dell'antichità", cioè la cavalleria persiana armata di pesanti corazze] su cavalli e cammelli», che brandivano lunghi giavellotti. Un uomo equipaggiato di una pesante corazza e con un lungo giavellotto a dorso di cammello dovrebbe impegnare tutta la sua forza e abilità per non cadere a terra, soprattutto al momento di una carica, e sarebbe dunque pericoloso piú per se stesso che per il nemico. In piú, i cavalli dei κατάφρακτοι erano essi pure armati, mentre un'armatura in grado di proteggere le zone vulnerabili di un cammello avrebbe di fatto finito piú o meno per immobilizzarlo.

ci (e probabilmente anche i comandanti d'esercito), di fatto, essendo all'oscuro dei punti di forza e di debolezza del cammello, per l'aspetto tattico si limitarono a considerare questo animale semplicemente come se fosse un cavallo di dimensioni maggiori: con l'avvertenza, però, che fosse tenuto ben separato dal resto della cavalleria. Ciò ebbe effetti disastrosi, come nel caso della battaglia di Nisibi del 217 d. C., quando i cammelli dispiegati dal re persiano Artabano, fatti cadere dai triboli predisposti dai Romani, si riversarono uno sull'altro formando imponenti cumuli di corpi che finirono con l'ostacolare seriamente il combattimento[153] Tutto questo perché l'immagine di un Arabo era ritenuta incompleta in assenza del suo cammello. In realtà, come ricordava già Senofonte, i contingenti arabi spesso erano formati da un gran numero di cavalieri e anche di carri[154], mentre per l'epoca ellenistica e poi romana Giuseppe Flavio non fa mai menzione dei cammelli a proposito dell'esercito arabo (nabateo), pur ricordando, come del resto altri autori, la presenza di vasti reparti di cavalleria[155].

Ma forse le qualità degli Arabi che lasciarono il segno piú profondo e duraturo nei Greci furono il loro amore per la libertà, la loro indipendenza e il rifiuto di inginocchiarsi a qualsivoglia conquistatore. Tali qualità erano sentite come caratteristiche sia dei nomadi che delle comunità stanziali dei mercanti. Talvolta fu il fato ad aiutare gli Arabi a mantenere la loro libertà, con l'interporre grandi distanze fra essi e l'avidità di potenziali conquistatori, come fa notare Agatarchide per il caso dei Sabei[156]. D'altra parte, Diodoro sottolinea che i nomadi dell'Arabia Deserta «scelsero» il loro isolamento e fecero notevoli sacrifici per mantenerlo[157] Altri Arabi, come le comunità di mercanti sulle coste del Mediterraneo e del Golfo Persico, dovettero ricorrere ad altri mezzi per proteggere la propria indipendenza. Cosí Erodoto afferma che all'interno dell'impero persiano, dopo la conquista dell'Egitto da parte di Cambise (525 a. C.), «tut-

[153] ERODIANO, 4.15.5.

[154] SENOFONTE, *Ciropedia*, 2.1.5.

[155] Per esempio, nell'87 a. C. Areta II, re degli Arabi (nabatei) mosse un attacco al re seleucide Antioco XII con 10 000 cavalieri vicino a Qanawat nel Ḥawrān (GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 13.15.1); nel 65 a. C. Areta III comandò un esercito di 50 000 cavalieri e combattenti a terra (14.2.1); Malico I, nel 47 a. C., forní a Giulio Cesare un reparto di cavalleria per la guerra alessandrina (CESARE, *Bellum Alexandrinum*, 1.1).

[156] AGATARCHIDE, 104b (in DIODORO SICULO, 3.47.8). Lo scrittore termina la descrizione della regione e delle sue ricchezze con il commento: «a lungo, comunque, hanno mantenuto indisturbata la loro prosperità, poiché vivono completamente separati da quei popoli che, a causa della loro avidità, considerano la ricchezza degli altri come un loro proprio dono del cielo». Un'altra versione aggiunge: «dal momento che l'indolenza non si rivela in grado di conservare a lungo la libertà» (104a, in FOZIO, Cod. 250.102, 459b).

[157] DIODORO SICULO, 19.97.3-4.

ta l'Asia» era soggetta alla corona achemenide, «eccezion fatta per gli Arabi [nella regione di Gaza e Ieniso]»[158]. Avendo essi offerto a Cambise il passaggio in Egitto, non tributavano ai Persiani obbedienza da schiavi, ma erano invece uniti a loro da legami di amicizia[159]: abbiamo già ipotizzato che conseguenza di tale «relazione eccezionale» potesse essere il fatto che agli Arabi – almeno quelli del litorale di Gaza-Ieniso (e forse anche a quelli nell'interno del Negev) – era stato garantito lo statuto, apparentemente unico, di enclave autonoma all'interno della quinta satrapia e che gli Arabi pagavano assai caro tale privilegio[160].

A differenza degli Arabi nomadi, i mercanti arabi sulle coste del Mediterraneo possedevano molte delle «cose che sono apprezzate dalle altre popolazioni»[161] e non erano in grado di preservare la propria libertà svanendo nel deserto fuori dalla portata di chi intendesse appropriarsi dei loro beni. Le strade lunghe e pericolose sulle quali le loro merci viaggiavano dall'antico Yemen alle coste del Mediterraneo, inoltre, li rendevano particolarmente esposti al ricatto di quanti possedevano i mezzi per interrompere quei traffici. È dunque probabile che questi mercanti persuasero i Persiani del fatto che l'interesse dell'impero sarebbe stato perseguito anche meglio permettendo loro, in cambio di una grossa somma annuale, di continuare nei modi tradizionali i loro commerci piuttosto che cercando di amministrare e tassare una popolazione ostile e capace di aggirare in mille modi le autorità lungo le strade deserte che si dipartivano dall'antico Yemen. In altri termini, questi Arabi non fecero altro che negoziare e acquistare la propria libertà. Ciò potrebbe essere visto come il suggello della determinazione e dell'infinita ingegnosità di queste popolazioni al momento di preservare ciò che per loro era di vitale importanza.

Secondo Polibio, quando Antioco III, alla fine del III secolo a. C., attaccò i mercanti arabi di Gerrha sulla costa del Golfo Persico, l'atteggiamento da loro assunto nei suoi confronti fu molto simile. In questo caso, Antioco riconobbe agli abitanti di Gerrha la possibilità di mantenere la loro «pace perpetua e libertà»; in cambio essi «approvarono un decreto in onore di Antioco con il dono di 500 talenti d'argento, 1000 talenti d'incenso e 200 talenti della cosiddetta 'stacte' [olio di mirra]»[162].

[158] Presumibilmente erano anche inclusi gli Arabi dell'Egitto orientale, dal momento che Erodoto non ne fa menzione nella sua descrizione della sesta satrapia, che comprendeva l'Egitto e le regioni vicine (3.91).

[159] ERODOTO, 3.88.

[160] *Ibid.*, 3.91, 3.97.

[161] DIODORO SICULO, 19.97.4.

[162] POLIBIO, 13.94-95.

Anche i Nabatei nomadi, all'occorrenza, erano pronti a comprare con negoziati gli aggressori, almeno secondo Diodoro Siculo. Nella sua descrizione di come Antigono I, nel 312 a. C., inviò suo figlio Demetrio Poliorcete in una spedizione per attaccare e saccheggiare i Nabatei, Diodoro fa pronunciare a questi ultimi un discorso sulla libertà in cui fra l'altro si dice: «Noi quindi preghiamo te e tuo padre di non arrecarci offesa, ma di ritirare il tuo esercito avendo accettato nostri doni, e per il futuro di guardare ai Nabatei come a tuoi alleati»[163] Demetrio accettò ed ebbe da loro, «come doni, i piú preziosi dei loro prodotti»[164].

Tale spirito di indipendenza si dimostrò anche per altre vie. Quando Alessandro si stava preparando per invadere la Penisola Arabica, sembra che abbia usato come *casus belli* il fatto che «gli Arabi [quelli della regione del Golfo Persico, presumibilmente] erano l'unica popolazione della terra a non avergli inviato ambasciatori»[165]. Vero o meno che sia, perché la rivendicazione potesse apparire plausibile si doveva trattare del tipo di atteggiamento che la gente riconosceva come caratteristico degli Arabi. Una storia simile si raccontava a proposito di un altro gruppo di Arabi, ma 500 anni dopo, quando l'imperatore romano Settimio Severo era impegnato in una campagna militare nel nord della Mesopotamia. Gli Arabi della regione, che all'epoca dell'imperatore precedente, Pescennio Nigro, si erano alleati con i vicini Osroeni e Adiabeni nel tentativo di ottenere l'indipendenza, nel 196 d. C. mandarono legati a Settimio Severo per chiedere la pace. Per Osroeni e Adiabeni, tuttavia, non ci fu alcuna indulgenza, dal momento che avevano proposto condizioni molto lontane da quelle di una totale sottomissione. Mentre i vicini venivano puniti per la loro impudenza, gli Arabi inviarono una seconda missione a Settimio Severo, in cui offrivano «condizioni piú ragionevoli». «Essi, però, non ottennero ciò che volevano, dal momento che non si erano presentati di persona»[166]. È chiaro che Settimio Severo aveva intenzione di impartire una lezione a tutta la regione e nulla, se non la completa sottomissione, avrebbe potuto risparmiare alle popolazioni arabe lo stesso destino subito dai loro vicini. Ma è comunque interessante notare che le ragioni apparenti per opporre il rifiuto a quelle «piú ragionevoli offerte» siano state rinvenute in una storia che, presumibilmente, rifletteva il comportamento che ci si aspettava dagli Arabi.

Dopo avere descritto come, «nella regione desertica», i Nabatei nomadi «scavano pozzi alle distanze opportune, nascondendo alle genti di

[163] DIODORO SICULO, 19.97.4.
[164] *Ibid.*, 19.97.6.
[165] STRABONE, 16.1.11.
[166] DIONE CASSIO, 75.2.1.

tutte le altre nazioni dove si trovano»[167], Diodoro sintetizza in modo chiaro l'immagine che aveva di questi «Arabi»: «Di conseguenza, essendo difficile prevalere in guerra sugli Arabi che abitano questa regione[168], essi non sono mai stati fatti schiavi. Oltre a ciò non hanno mai accettato uno straniero come loro capo e continuano a mantenere intatta la loro libertà. Cosí, né gli Assiri anticamente, né i re di Media e Persia e nemmeno quelli di Macedonia sono stati in grado di impore loro lo stato di schiavitú»[169] Qui Diodoro si sta riferendo ai Nabatei nomadi del Negev e della Transgiordania meridionale. E tuttavia fa uso di parole quasi identiche anche per gli «Arabi» che, dice, furono alleati del mitico re Nino, fondatore dell'impero assiro e marito di Semiramide[170]. Nel contesto della storia di Nino, Diodoro sicuramente deve avere considerato questi «Arabi» come gli abitanti del nord della Mesopotamia. Ciò nonostante, mentre l'affermazione relativa all'indipendenza degli Arabi e le difficoltà poste dalla loro terra al possibile conquistatore si addicono alla descrizione dei Nabatei, essa è del tutto incongruente con la storia di Nino, dove le popolazioni arabe sono semplicemente presentate come alleate nella conquista dell'intero Medio Oriente. Ciò fa pensare che il termine «arabo» evocasse in modo automatico – almeno in Diodoro, ma forse anche nei suoi lettori – l'immagine di un popolo inespugnabile e libero, indipendentemente dal gruppo preso in considerazione o dal contesto in cui veniva menzionato.

Da dove derivò ai Greci questa visione degli «Arabi»? Ovviamente è impossibile fornire una risposta certa. Vale però la pena notare che c'è coincidenza quasi perfetta rispetto a una delle qualità che i moderni Beduini vedono come caratteristica di se stessi: e cioè l'autonomia e l'eguaglianza giuridica[171]. Probabilmente gli osservatori esterni saranno stati impressionati soprattutto dall'importanza attribuita all'autonomia, dal fatto che ognuno prende le sue decisioni e che a nessuno è concessa l'autorità di comandare su qualcun altro. Solo a una conoscenza piú approfondita diviene evidente il principio di eguaglianza giuridica. Molti Occidentali non sono consapevoli che uno sceicco beduino è, e sempre è

[167] Il metodo di scavo e l'utilizzo di queste sorgenti è descritto piú dettagliatamente in DIODORO SICULO, 19.94.6-10.

[168] In 2.48.4-5 ciò è riferito agli Arabi «fra Siria e Egitto», cioè sulla costa mediterranea a sud-ovest di Gaza (e probabilmente al Negev e alla Transgiordania meridionale, dal momento che sono inclusi i Nabatei) e nella parte orientale dell'Egitto. Tuttavia, in un passo quasi identico (2.1.5), sembra riferirsi agli Arabi della Mesopotamia settentrionale.

[169] *Ibid.*, 2.48.4-5.

[170] *Ibid.*, 2.1.5-6.

[171] W. e F. LANCASTER, *Thoughts on the Bedouinisation of Arabia*, in «Proceedings of the Seminar for Arabian Studies», XVIII (1988), p. 54.

stato, un capo solo in base a un accordo, e non ha il potere di comandare se non in circostanze specifiche (come per esempio durante le scorrerie), quando i singoli individui accettano di spontanea volontà di prendere ordini. A società abituate a strutture gerarchiche di tipo sociale e militare, tali concetti spesso si sono rivelati difficili da comprendere. Tuttavia vi sono tracce di un riconoscimento, se non di una vera e propria comprensione, di questi aspetti nella descrizione straboniana del re dei Nabatei: «che spesso fa un resoconto del suo regno nell'assemblea popolare; e talvolta viene posto sotto esame il suo modo di vita»[172]; nonché, molto tempo dopo, nella descrizione di Ammiano Marcellino dei Saraceni, i quali «tutti senza distinzione sono guerrieri di egual rango»[173]

La versione piú romantica di tale situazione si legge in Diodoro, quando pone l'eloquente discorso riportato qui di seguito sulla bocca dei nomadi nabatei, da lui descritti come «eccezionalmente amanti della libertà»[174]

> Noi viviamo nel deserto e in una terra che non ha né acqua, né grano, né vino, né alcunché d'altro che presso di voi sarebbe visto come necessario alla sopravvivenza. Perché in nessun modo noi intendiamo vivere una vita da schiavi, proprio per questo tutti noi ci siamo rifugiati in una terra in cui mancano tutte le cose che sono apprezzate presso le altre popolazioni, e abbiamo scelto di vivere una vita nel deserto, non molto diversa da quella di animali selvaggi, senza arrecarvi alcun torto Voi non potete obbligarci a vivere una vita diversa e avrete soltanto qualche prigioniero, schiavi scoraggiati che non vorranno vivere tipi di vita diversi [175]

Diodoro (o la sua fonte, Geronimo di Cardia) non pretende che queste fossero precisamente le parole pronunciate dai nomadi, ma intende presentare nel suo discorso quel genere di argomentazioni che, secondo lui, i nomadi avrebbero potuto pronunciare[176]. In questo modo il testo ci fornisce una testimonianza di notevole valore di quella che doveva essere la visione greco-ellenistica del carattere degli Arabi. Siamo molto vicini agli inizi di una lunga tradizione che, almeno sporadicamente, si è mantenuta fino ai nostri giorni: le virtú dei nomadi arabi vengono usate o come esempi degli ideali custoditi piú gelosamente dalla società che guarda ad essi, oppure come forma salutare di contrasto rispetto ai propri fallimenti in campo morale[177]

[172] STRABONE, 16.4.26.
[173] AMMIANO MARCELLINO, 14.4.3.
[174] DIODORO SICULO, 19.94.6.
[175] *Ibid.*, 19.97.3-5; e cfr. 19.94.2-9.
[176] *Ibid.*, 19.97.6: «ῥηθέντων δὲ τοιούτων λόγων».
[177] Per un interessante studio sull'immagine del «Beduino» negli scritti dei primi viaggiatori europei in Medio Oriente cfr. K. TIDRICK, *Heart-beguiling Araby*, Cambridge 1981.

ALESSANDRA AVANZINI

L'Arabia meridionale preislamica e il mondo ellenizzato

Quando la brezza porta l'effluvio delle piante piú fragranti, ecco che un'onda di profumi piacevoli, ineffabili, salutiferi e esotici avvolge il viaggiatore che si avvicina alla costa.

DIODORO SICULO, 3.46.5.

1. *La formazione dello stato.*

L'Εὐδαίμων 'Αραβία dei Greci, l'*Arabia Felix* dei Romani, si estendeva nella regione sud-occidentale della penisola araba, corrispondente approssimativamente alla moderna Repubblica dello Yemen. In quest'area, nei primi secoli del I millennio a. C., si formano alcuni stati: da ovest verso est, i regni di Main, Saba, Qataban e Hadramawt (secondo un'articolazione politica dell'Arabia meridionale antica che risale a Eratostene)[1].

Dal punto di vista territoriale questi stati sono unità autonome, hanno i loro centri amministrativi, i loro templi, ma insieme formano una «cultura» omogenea, vista come un insieme di tratti comuni: hanno, infatti, le stesse istituzioni politiche e religiose, la stessa cultura materiale, lo stesso sistema di scrittura.

Anche dal punto di vista linguistico si può individuare, all'interno della famiglia delle lingue semitiche, un gruppo linguistico sudarabico antico, articolato in quattro lingue (mineo, sabeo, qatabanico e hadramautico), ciascuna delle quali attestata in uno dei regni sopra menzionati. La coincidenza tra suddivisione linguistica e suddivisione politica dimostra un legame stretto tra epigrafia monumentale e potere. Fin dall'inizio della documentazione la redazione di testi scritti in Arabia meridionale non è accidentale, ma riflette una maturità politica nuova; la produzione epigrafica è strettamente legata all'affermarsi dei regni sudarabici e ai loro principali centri culturali. In alcune regioni di confine tra i regni sudarabici la documentazione epigrafica è redatta in una successione di lingue differenti; queste differenze non seguono tanto i cambiamenti nella lingua dei parlanti della zona, quanto i mutamenti

[1] In italiano, come manuale introduttivo alla storia e all'archeologia dello Yemen preislamico, si possono consultare il libro di A. de Maigret, *Arabia Felix*, Milano 1996, e il catalogo della mostra sullo Yemen preislamico tenutasi a Roma nella primavera del 2000: *Yemen, nel paese della Regina di Saba*, Milano 2000.

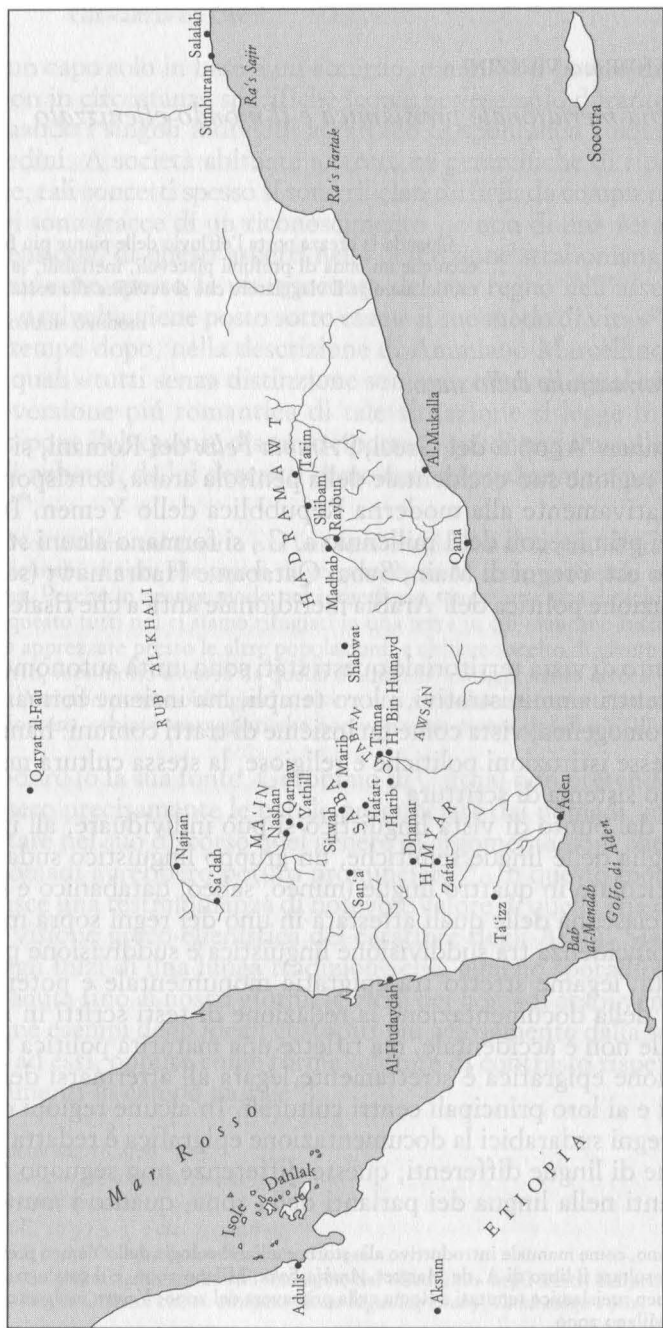



Figura 1. L'Arabia meridionale.

del potere politico. Nella storia degli studi, per indicare questa cultura è stato impiegato il termine «sudarabico» (cultura «sudarabica», stati «sudarabici», lingua «sudarabica»), termine forse non felicissimo, specialmente sul piano linguistico; potrebbe infatti, erroneamente, far pensare a un dialetto meridionale dell'arabo.

Non vi è traccia in tutta la storia sudarabica, dall'inizio del I millennio a. C. fino al VI secolo d. C., di un'esplicita consapevolezza da parte degli abitanti dell'Arabia meridionale di un'identità «sudarabica». Anche nell'ultimo periodo della sua storia, quando tutta l'area sarà sotto il potere di un unico re, questi per indicare che è re di tutta la regione userà una titolatura articolata e lunga: «re di Saba e dhu-Raydan, dello Hadramawt e dello Yemen, dei loro nomadi dell'altopiano e della pianura», mancando un termine unico per indicare geograficamente o culturalmente l'Arabia meridionale. Dal che si deduce che storicamente gli stretti contatti tra stati sudarabici hanno creato uniformità culturale ma anche forte competitività politica; gli stati formano la propria identità su meccanismi di «differenziazione». Sul piano religioso, per esempio, un dio comune a tutta la cultura sudarabica, Athtar, viene affiancato da divinità il cui culto è esclusivo di uno stato e che diventa elemento dell'identificazione del cittadino di quello stato[2].

Come spesso accade per aree poco note sul piano archeologico – nonostante l'aumento di spedizioni archeologiche e di conoscenze storico-linguistiche, l'Arabia meridionale occupa ancora un posto marginale nel campo degli studi vicino-orientali – la dinamica dell'origine degli stati sudarabici è stata spiegata da archeologi e linguisti in base a criteri esogeni, ipotizzando movimenti migratori di popolazioni e contatti con culture piú sviluppate. Nel 1955 J. Pirenne scrisse una memoria dal titolo *La Grèce et Saba*[3], che segnò una tappa negli studi sull'Arabia meridionale preislamica. La Pirenne vedeva nel contatto con i Greci l'elemento che aveva accelerato la nascita della cultura sudarabica. Può sembrare inutile, dopo cinquant'anni, citare questo lavoro, e anche ingeneroso per la memoria della studiosa belga: infatti, quasi nessuna delle conclusioni, sostenute con entusiasmo in quel lavoro, si è dimostrata con il passare degli anni ancora valida. La cronologia corta, proposta dalla Pirenne, che fissava alla metà del I millennio l'inizio della storia nell'Ara-

[2] Nella documentazione antica lo stato è identificato dal suo dio, dal suo popolo e dal suo re. Quando Karibil, nella grande iscrizione che ricorda le sue vittoriose campagne militari, vuole indicare i territori conquistati, ripete varie volte, con un'espressione evidentemente stereotipa, che li ha consegnati «ad Almaqah (il dio principale di Saba), a Saba e a Karibil».

[3] J. PIRENNE, *La Grèce et Saba, une nouvelle base pour la chronologie sud-arabe*, in «Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», XV (1955), pp. 86-196.

bia meridionale, per anni sostenuta anche dalla maggior parte dei sudarabisti, con l'aumento delle conoscenze archeologiche si è dimostrata errata; il contatto con i Greci, come «elemento civilizzatore» all'inizio della storia sudarabica, perde ogni credibilità. Ma il contatto non deve certo essere escluso. Oltre agli splendidi esempi presenti nella storia dell'arte, per esempio nella statuaria, possiamo qui rapidamente citare due casi diversi tra loro, ma tutti e due indicativi della profondità del contatto greco-sudarabico.

Il primo è fornito dalla numismatica sudarabica. Negli ultimi anni nuove scoperte, sia in scavi archeologici che in collezioni di musei, di monete sudarabiche rendono possibile tracciare un quadro generale della monetazione degli stati dell'Arabia meridionale[4] È divenuto possibile distinguere il materiale numismatico dei vari regni. L'origine della monetazione risale al IV secolo a. C. e Qataban fu il primo regno che batté una moneta «nazionale». Tipologicamente le monete risentono di una forte influenza ateniese, mentre un'iconografia locale compare sulle monete dall'inizio del II secolo a. C.

Le prime monete conosciute dagli abitanti dell'Arabia meridionale furono, senza dubbio, le tetradramme del cosí detto «vecchio stile» e le loro «imitazioni orientali». Le piú antiche monete qatabaniche avevano sul *recto* la testa di Atena e sul *verso* la civetta, una falce di luna e un ramo d'olivo accompagnati sulla destra da tre lettere greche, ΑΘΕ, inizio del nome di Atena. Per distinguere valori differenti furono aggiunte sulla guancia di Atena delle lettere sudarabiche e per indicare la «nazionalità» di questi pezzi era impresso il monogramma reale. All'inizio del II secolo la monetazione di imitazione attica viene sostituita da tipi di monete con iconografia locale, l'immagine di Atena diventa una te-

[4] La nostra conoscenza della monetazione sudarabica è nettamenta migliorata in questi anni grazie agli studi di A. V. Sedov; cfr. A. V. SEDOV, *Moneti drevnego Hadramauta* (La monetazione dell'antico Hadramawt), Moskva 1998.

Figura 2. Moneta sabea (probabilmente del I secolo d. C.).

La testa maschile riprende noti ritratti di Augusto; il verso mostra una civetta appollaiata su un'anfora rovesciata con accanto monogrammi regali sabei.

sta maschile, mentre la civetta è sostituita da un ritratto maschile «ellenizzato» con capigliatura a *chignon*. Le monete sabee dal II secolo a. C. imitano la monetazione ateniese di «nuovo stile». Sul *recto* è rappresentata una testa maschile con acconciatura sudarabica e un diadema. Le ultime emissioni di questa serie, del I secolo d. C., rivelano l'influenza romana. Alla testa maschile si sostituisce un ritratto simile a quello di Augusto, mentre il *verso* mostra una civetta appollaiata su un'anfora rovesciata (fig. 2). Un tale tipo di moneta riflette lo stabilirsi di stretti rapporti tra Roma e gli stati dell'Arabia meridionale[5] Questa coniazione non fu abbondante, e i pezzi a «testa augustea» furono prontamente sostituiti da monete a «testa arabica»; un esempio significativo in questo senso è una moneta d'argento in cui la testa «arabica» è stata sovraimpressa a una testa «augustea».

Le scoperte archeologiche a Qaryat al-Faw forniscono il secondo esempio di contatto tra mondo «arabo» e mondo ellenizzato. Nel 1939 l'esploratore inglese John Philby segnalava, in base a notizie raccolte dai beduini, una città antica nel deserto a quasi 300 km a nord-est di Najran, nell'oasi di Qaryat al-Faw. Lo stesso Philby visitò la città subito dopo la seconda guerra mondiale. Si tratta di un insediamento completamente sconosciuto in precedenza, di grandissima importanza per i documenti archeologici ed epigrafici. Dal 1972 vi lavora una missione archeologica saudita[6] Qaryat al-Faw era una città di grande prosperità, che ebbe il suo massimo splendore tra il III secolo a. C. e il II d. C. La documentazione epigrafica è in scrittura sudarabica, per la maggior parte in sabeo, con tratti linguistici e culturali minei. A Qaryat al-Faw è stata trovata la piú antica iscrizione finora nota in lingua araba, anch'essa in scrittura sudarabica.

Ma quello che qui interessa, oltre agli evidenti tratti propri di una città carovaniera in cui varie comunità si sono trovate in contatto, è la presenza nel cuore dell'Arabia di elementi ellenistici. Molti splendidi oggetti di importazione sono presenti a Qaryat al-Faw, ma anche esempi di sincretismo artistico come il dipinto (fig. 3) di un notabile del luogo con i baffi, comuni nella ritrattistica sudarabica, con il nome scritto in sudarabico, ma con un decoro di pampini e grappoli d'uva che incorniciano la testa e che ne fanno un'immagine dionisiaca in pieno deserto arabo.

Tornando ai lavori della Pirenne, dobbiamo riconoscere che la studiosa belga ha tracciato alcuni fili rossi importanti per la comprensione

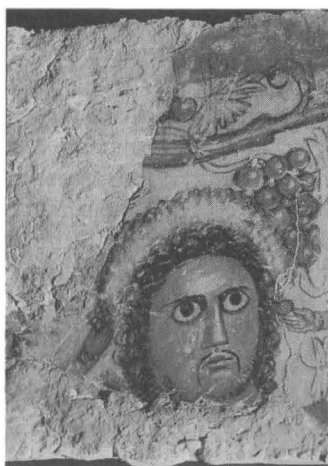
[5] *Periplus Maris Erythraei*, 23: «sono amici degli imperatori romani grazie a continue ambasciate e scambi di doni».

[6] A. R. AL-ANSARY, *Qaryat al-Fau. A Portrait of pre-Islamic Civilisation in Saudi Arabia*, Riyadh 1982.

della cultura sudarabica: primo tra tutti la storia della scrittura, elemento fondamentale, anche, per una ricostruzione della cronologia sudarabica. Poche culture nel mondo antico usarono nel corso della loro storia i testi scritti in un modo analogo a quello in cui furono usati in Arabia meridionale. Qui i testi scritti erano costantemente «esposti» in numerosi luoghi (fig. 4): mura urbiche e porte cittadine, dighe, oggetti quali statue e altari, contesti naturali, come i fianchi di montagne. L'esposizione costante dei testi scritti portò allo sviluppo di uno stile monumentale di scrittura geometrico ed elegante, con anche un'evidente funzione decorativa. La scrittura sudarabica era talmente diversa da quella fenicia, da cui era fatta derivare, da far ipotizzare un lungo periodo di evoluzione. Era questo un argomento a favore della cronologia corta, proposta da J. Pirenne, che datava in pieno V secolo lo stile classico delle iscrizioni del periodo del re sabeo Karibil Watar. Ma l'archeologia ha confermato una cronologia piú alta di quella proposta dalla Pirenne – Karibil Watar viene ormai considerato un re della fine dell'VIII - inizio VII secolo a. C., probabilmente da identificare con il re sabeo Karibilu citato negli annali assiri[7].

[7] Per la cronologia dei regni sudarabici cfr. A. DE MAIGRET e CH.-J. ROBIN, *Les fouilles italiennes de Yala: nouvelles données sur la chronologie de l'Arabie du Sud préislamique*, in «Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1989, pp. 225-91; A. AVANZINI, *La chrono-*

Figura 3. Affresco con ritratto di un notabile di Qaryat al-Faw (II-I secolo a. C.).

Figura 4. Iscrizione della fine dell'VIII secolo a. C. da as-Sawda (antica Nashshan).

Anche gli stessi criteri esogeni come spiegazione dell'origine dello stato in Arabia meridionale devono essere drasticamente rivisti. Recenti indagini archeologiche hanno dimostrato che il periodo del Bronzo in Yemen è testimoniato sia dai poveri e tecnicamente arretrati villaggi dell'altopiano yemenita, ma anche da importanti insediamenti lungo la costa, in stretto contatto culturale con la sponda africana del Mar Rosso, e da insediamenti nella stessa zona predesertica, dove sorgeranno le capitali sudarabiche del periodo storico[8].

Pur non negando la presenza in Arabia di quell'aspetto proprio alla storia vicino orientale che consiste nella continua interazione tra seminomadi/nomadi e sedentari, l'archeologia e le lingue dell'Arabia meridionale[9] sono chiara testimonianza di una lunga fase di sviluppo della cultura sudarabica all'interno dell'Arabia meridionale.

In Arabia meridionale si viene formando in pieno II millennio un polo culturale che entra in rapporto con l'Africa, con l'India e con la regione siro-palestinese[10]. Secondo le interpretazioni storiche tradizionali, la relazione con l'area siro-palestinese sembrava seguire i meccanismi tipici di una forma di sfruttamento asimmetrico. All'inizio del periodo del Ferro, grazie ad alcuni fondamentali sviluppi tecnologici (la migliore capacità di conservazione dell'acqua, il pieno sfruttamento del dromedario), gli stati piú sviluppati del nord avrebbero iniziato a rifornirsi di prodotti nel sud dell'Arabia, aprendo da nord verso sud le rotte commerciali che correvano lungo il Mar Rosso. I rapporti tra le due aree sono ben piú complessi; la storia della scrittura ne può fornire un esempio interessante.

Come è ben noto, tra la fine del II e l'inizio del I millennio, nell'area siro-palestinese si afferma un sistema di scrittura consonantico, che è alla base del nostro alfabeto. Fino a pochi anni fa anche la scrittura sudarabica, la cui fase piú antica era datata, seguendo l'ipotesi della Pirenne,

logie longue et le début de l'histoire sudarabique, in «Quaderni di studi arabi», XI (1993), pp. 7-18; GARBINI, *La cronologia "lunga": una messa a punto*, ivi, pp. 19-26.

[8] Nel catalogo cit. della mostra sullo Yemen vi sono alcuni interessanti contributi sulle recenti scoperte archeologiche del periodo del Bronzo, per esempio B. VOGT e A. V. SEDOV, *La cultura di Sabir e la piana costiera yemenita nella seconda metà del II millennio a. C.*, pp. 65-69.

[9] La diversità linguistica, all'interno di un'omogeneità culturale, è stata spiegata pensando a migrazioni di popolazioni, culturalmente unitarie, ma linguisticamente differenziate. È, a mio parere, nettamente preferibile immaginare omogeneità culturale non a monte, ma alla fine di un lungo processo di contatti tra culture autoctone e differenziate nello Yemen.

[10] Per inciso, è interessante sottolineare come le recenti scoperte archeologiche confermino una vecchia ipotesi di Carlo Conti Rossini su una forte omogeneità culturale tra le due sponde del Mar Rosso alla fine del II millennio a. C. Sui rapporti tra Arabia meridionale e area semitica delle regioni siro-palestinese e mesopotamica cfr. A. DE MAIGRET, *The Arab nomadic people and the cultural interface between the 'Fertile Crescent' and 'Arabia Felix'*, in «Arabian Archaeology and Epigraphy», X, 2 (1999), pp. 220-24.

alla metà del I millennio, veniva fatta derivare dalla scrittura semitica nord-occidentale. Ma le due scritture si rifanno a due tradizioni autonome, come è dimostrato dai loro diversi ordini alfabetici: il semitico nord-occidentale *'bgd* e il sudarabico *hlḥm*[11]. La scoperta di una tavoletta a Ugarit[12], da datarsi nel XII secolo a. C., con un abbecedario che segue l'ordine alfabetico *hlḥm*, ha fatto ritenere ad alcuni studiosi che avessimo qui la prova dell'origine settentrionale di tutti e due gli ordini alfabetici; ma l'ordine *hlḥm* non è certamente nativo di Ugarit, dove l'altro ordine alfabetico è ampiamente attestato. La tavoletta di Ugarit, con l'ordine alfabetico *hlḥm*, testimonia che esisteva prima del XII secolo, accanto a quella settentrionale, una tradizione scrittoria sudarabica autonoma e che vi erano contatti tra Arabia meridionale e Siria già in quel periodo[13]

2. *La storia.*

La storia sudarabica, iniziata nel IX-VIII secolo a. C., finirà nel VI d. C. con l'invasione etiopica e poi persiana, e nel secolo seguente con la rapida islamizzazione e arabizzazione dello Yemen da parte delle truppe del Profeta. La cronologia sfugge a una ricostruzione precisa; infatti, solo nel periodo piú recente (II-VI secolo d. C.) i documenti sono datati secondo un'èra. Prima del II secolo d. C. il nostro sistema di datazione si deve basare sulla menzione, all'interno delle iscrizioni, di magistrati eponimi, di sovrani o di speciali atti rituali. Un contributo importante, talvolta sovrastimato, ma nelle grandi linee ancora utilizzabile, è stato dato dagli studi paleografici[14].

[11] L'ordine alfabetico, puramente su base mnemonica, senza cioè nessun motivo che ponga in quella determinata sequenza le lettere, è strettamente collegato alle scuole scrittorie e all'insegnamento orale della scrittura. Talmente forte è il legame tra apprendimento della scrittura e sequenza mnemonica che quest'ultima si è mantenuta inalterata anche nel passaggio radicale dalle scritture consonantiche semitiche all'alfabeto greco e quindi al nostro abbecedario. Ordini alfabetici diversi indicano quindi tradizioni di scuole scrittorie totalmente diverse.

[12] P. BORDREUIL e D. PARDEE, *Un abécédaire du type sud-sémitique découvert en 1988 dans les fouilles archéologiques françaises de Ras Shamra-Ougarit*, in «Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1995, pp. 855-60.

[13] Varie isoglosse linguistiche e culturali - per esempio, la dea Athirat attestata solamente a Ugarit e in un regno dell'Arabia meridionale - possono essere tracciate tra Ugarit e l'Arabia meridionale.

[14] Libro fondamentale per uno studio paleografico delle iscrizioni del periodo piú antico della storia sudarabica resta il lavoro di J. PIRENNE, *Paléographie des inscriptions sud-arabes*, Brussel 1956. Anche se le conclusioni di cronologia assoluta, proposte dalla Pirenne, non sono piú condivisibili, la cronologia relativa tra le varie fasi paleografiche resta ancora valida. Colpisce che le piú chiare differenze nella scrittura di un testo monumentale siano quasi tutte da ascrivere a variazioni cronologiche e non geografiche. Prova dell'omogeneità culturale sudarabica legata anche alla presenza di un forte polo culturale e probabilmente di un'unica scuola scrittoria.

Il regno mineo (Main), che non ebbe mai ambizioni di egemonia politica sullo Yemen, occupava la regione del Jawf, piccolo territorio di fondamentale importanza all'inizio della storia sudarabica. I Minei per molti secoli, sino alla fine della loro indipendenza politica, nel I secolo a. C.[15], parteciparono attivamente al commercio. Vi erano empori commerciali minei in altre città sudarabiche e in Arabia del nord. Iscrizioni minee si trovano anche fuori della penisola araba: un'iscrizione minea è stata incisa su un sarcofago egiziano di periodo tolemaico e un altare al principale dio mineo, Wadd, con una doppia dedica in sudarabico e in greco, proviene dall'isola di Delo.

Il piú noto dei regni sudarabici è quello di Saba, grazie anche alla sua mitica regina, che volle conoscere il saggio re Salomone. È il regno che ha la storia piú lunga, che occupa una vasta regione dello Yemen centrale, che costruisce le piú impressionanti opere architettoniche e che lascia il piú gran numero di iscrizioni. Un suo re all'inizio del VII secolo a. C., Karibil Watar, cercherà di unificare sotto il potere sabeo tutto lo Yemen. Quando alla fine del III secolo d. C. il regno sabeo verrà vinto da Himyar, i re continueranno a chiamarsi re di Saba e la lingua sabea rimarrà come lingua delle iscrizioni dell'ultimo periodo della storia sudarabica. Anche in questo caso, accanto a un motivo linguistico (forse le tribú principali di Himyar erano sabeofone), ve ne è certamente uno politico, dal momento che gli Himyariti si considerano i legittimi eredi del prestigioso potere sabeo.

La zona orientale dello Yemen è, all'inizio della storia sudarabica, sotto il potere del re di Awsan; il regno scompare all'inizio del VII secolo a. C., distrutto dalle truppe sabee di Karibil Watar. Il territorio ausanita verrà spartito tra due alleati di Karibil: il regno qatabanico e quello hadramautico. Tutti e due questi regni, nella loro documentazione piú antica, risentono molto dell'influenza culturale del potente alleato sabeo. Il regno qatabanico, che raggiungerà il massimo del suo splendore nel V-IV secolo a. C., declinerà nel I secolo d. C., per perdere la sua indipendenza politica alla fine del II secolo d. C., sottomesso al potere del re dello Hadramawt. Questo regno controllerà a lungo un vasto territorio grazie a un'intensa attività «diplomatica» con le tribú dell'altopiano. Su una porta monumentale delle mura della capitale qatabanica sono incise le leggi del regno, che fissano, tra l'altro, le regole nei rapporti fra il re e le tribú. Il re qatabanico aveva evidentemente difficoltà

[15] La fine del regno di Main negli anni 20 o 10 a. C. è stata accelerata, secondo CH.-J. ROBIN, *La fin du royaume de Main*, in «Res Orientales», XI (1998), pp. 177-88, dalla spedizione romana guidata da Elio Gallo.

a imporre la sua autorità, se doveva ricordare sulle mura della sua capitale che le leggi autonomamente emanate dalle tribú non erano valide, senza l'approvazione regale.

Il regno dello Hadramawt, come anche il regno qatabanico, sarà interessato alla regione costiera e al traffico per mare verso l'Africa e l'India, commercio che si sviluppa dal II secolo a. C., per raggiungere il suo apice nel I d. C., dopo l'arrivo romano in Egitto.

3. *La cultura.*

Nella prima parte della storia sudarabica i principali insediamenti si concentrano lungo la fascia interna dell'altopiano, nelle valli che scendono verso il deserto; questa scelta è certamente legata all'introduzione e allo sviluppo di tecniche d'irrigazione e agricole adatte a questa regione. I Sudarabici crearono un sistema idraulico complesso, grazie al quale riuscirono a conservare la grande quantità di acqua che, due volte l'anno, nel periodo del monsone, riempie i letti dei fiumi periodici che scorrono verso il deserto. Le strutture del sistema idraulico usate erano caratterizzate da vari gradi di complessità. Il sistema piú noto consisteva nel bloccare la piena con una diga e deviare l'acqua verso canali e cisterne. La piú famosa diga sudarabica è quella di Marib (fig. 5), capitale sabea. Lunga quasi settecento metri, bloccava l'acqua del wadi Dana, wadi che nei momenti di piena raggiungeva i seicento metri cubi

Figura 5. Chiusa settentrionale della diga di Marib.
Sullo sfondo si intravede Marib, l'antica capitale sabea.

d'acqua per secondo (due volte la quantità d'acqua contenuta nella Senna a Parigi)[16].

Le iscrizioni ricordano solo alcuni aspetti della storia e della società sudarabica, quelli giudicati dai Sudarabici degni di memoria eterna. Tra questi vi sono anche i rapporti con gli dèi. Conosciamo decine di nomi ed epiteti divini e alcune cerimonie, quali la caccia e il banchetto sacri, fatte in loro onore, ma non la mitologia sudarabica[17]. Nei templi sudarabici venivano dedicate centinaia di ex voto; spesso si tratta di statuette, poste nel tempio, che rappresentano il fedele perché possa restare in un rapporto stretto con il suo dio. Sulle basi delle statuette era scritto il motivo della dedica. Le iscrizioni dedicatorie sono preziose per noi, in quanto spesso sono ricche di notizie storiche; per esempio, il dedicante ringrazia il dio per essere tornato sano e salvo da una guerra e racconta il succedersi degli avvenimenti. Nei templi si lasciano anche iscrizioni – in questo caso si tratta spesso di placchette di bronzo, attaccate ai muri del tempio – in cui i fedeli chiedono il perdono del dio per peccati commessi; peccati relativi quasi sempre alla sfera della purezza individuale[18].

Dal I al VI secolo d. C. la storia dell'Arabia meridionale fu dominata da aristocrazie militari e vide, alla fine del III secolo, il prevalere di un nuovo regno, formato dalla coalizione di tribú di una vasta regione dell'altopiano yemenita: Himyar, che detenne l'egemonia sull'Arabia meridionale fino all'inizio del VI secolo e i cui re, nel I d. C., erano «amici degli imperatori romani»[19] Dal IV secolo la dinastia himyarita adottò il monoteismo; nel V gli Himyariti consolidarono il loro potere anche sull'Arabia centrale. Nel secolo successivo le scarse fonti epigrafiche e le fonti indirette testimoniano cruente lotte di religione tra giudei e cristiani in Yemen che portarono al massacro da parte del re giudeo Yusuf Asar di centinaia di cristiani a Najran, nel nord dello Yemen. All'eccidio risposero i re cristiani d'Etiopia intervenendo militarmente in Ye-

[16] U. BRUNNER, *La grande diga di Marib – una delle meraviglie tecniche dell'antichità*, in *Yemen* cit., pp. 131-35.

[17] Nell'Arabia meridionale naturalmente non si scriveva solo sulla pietra o nel bronzo. Le lettere, i documenti d'archivio erano scritti su bastoncini di legno: cfr. J. RYCKMANS, W. W. MÜLLER e Y. M. ABDALLAH, *Textes du Yémen antique inscrits sur bois*, Louvain 1994. Non sappiamo se anche la letteratura era scritta su bastoncini di legno o su altro materiale (pergamena, papiro), che è andato perduto. Tracce dell'antica mitologia sudarabica sono state cercate in alcune storie e leggende dello Yemen attuale, che presentano racconti e storie peculiari, senza rapporto con il resto della tradizione araba.

[18] Delle iscrizioni di confessione e penitenza si è recentemente occupato un giovane studioso austriaco: cfr. A. SIMA, *Kleinasiatische Parallelen zu den altsüdarabischen Buss- und Sühneinschriften*, in «Altorientalische Forschungen», XXVI (1999), pp. 140-53.

[19] *Periplus Maris Erythraei*, 23.

men. Un piccolissimo corpus di iscrizioni in greco risale al periodo monoteistico[20].

La cultura sudarabica ha una storia lunga, piú di 1500 anni; tale durata può essere spiegata dalla posizione geografica, dalla protezione naturale fornita dal deserto e dall'oceano, che ne ha impedito la conquista sia agli eserciti di Alessandro che a quelli romani. Una spedizione romana, guidata da Elio Gallo penetrò nell'Arabia meridionale nel 26 a. C. Tale spedizione, che rientra nell'ideologia del principato augusteo – Augusto porta a compimento il sogno di Alessandro morente di conquista del mitico paese degli incensi –, fu probabilmente un disastro, sul piano militare. In ogni caso nessun'altra spedizione fu inviata in seguito dagli imperatori romani in Arabia meridionale[21].

Ma la lunga storia dello Yemen preislamico dipende anche da una notevole capacità di adattamento dei suoi abitanti a un paese dal clima difficile e dalla loro capacità di riuscire a sfruttare tutte le possibili risorse agricole e commerciali del paese. Come è ben noto, gli stati dell'Arabia

[20] Un testo greco trovato a Qana, sulla costa dello Hadramawt, pubblicato da Y. Vinograd, epigrafista della missione russa attiva a Qana, insieme a un commento archeologico di A. V. SEDOV, *New archaeological and epigraphical material from Qana (South Arabia)*, in «Arabian Archaeology and Epigraphy», III (1992), pp. 110-37, è un testo di dedica per la protezione accordata da dio a un tale Cosmas nei suoi commerci per terra e per mare. L'iscrizione è incisa sull'intonaco del muro di un edificio: «[Εἶ]ς θεὸς ὁ βοαθον (sic) Κοσ[μᾶ?] | [Κ]αὶ ὁ ἅγιος τόπος τοῦ... | [σ]υνοδία γίνη μοι ἡ... | [π]λοτὰ ἢ ναῖ (sic) ἀπάγητ[αι...] | [ἔ]ϱγα καὶ... Μ... (Onnipotente, colui che aiuta Kosmas | e questo Luogo Sacro di... | fa che la mia carovana resti (salva)... | fa che la nave sia salva, fa che Lui guidi (?)... | gli affari e ...)» L'iscrizione è databile alla seconda metà del IV secolo d. C. e l'autore sarebbe un cristiano, mentre secondo G. W. BOWERSOCK, *The new Greek inscription from South Yemen*, in *TO ΕΛΛΕΝΙΚΟΝ, Studies in Honour of Speros Vryonis*, New Rochelle N.Y. 1993, pp. 3-8, si tratterebbe di un giudeo e l'edificio, da cui proviene il testo, sarebbe una sinagoga. Non è facile scegliere tra le due ipotesi; in questo periodo, a differenza di quanto succederà nei secoli successivi, il monoteismo in Arabia meridionale non è, infatti, sempre sufficientemente caratterizzato. Anche se, sempre nello stesso periodo e sempre da Qana, un *ostracon* con un nome proprio, Neaprothos, dipinto su due linee, dà con sicurezza l'affiliazione religiosa dell'autore grazie a una croce incisa all'inizio dell'iscrizione. Nel 1988 M. P Piotrovksij e P A. Griaznevich trovarono su una roccia al lato della via carovaniera tra Qana e Shabwa un'iscrizione in greco con una croce, in pessime condizioni di lettura, datata nel primo periodo bizantino.

[21] Una breve iscrizione bilingue greco-latina, con un testo uguale in greco e in latino, è stata interpretata storicamente in modo molto diverso dagli studiosi che se ne sono occupati. L'iscrizione «[P.] CORNE[LIUS...] | EQUES. N[...] | ΠΟΥΒΛΙΣ ΚΟΡΝ[ΗΛΙΟΣ...]» proviene da Baraqish. Secondo l'editore del testo, P. COSTA, *A Latin-Greek inscription from the Jawf of the Yemen*, in «Proceedings of the Seminar for Arabian Studies», VII (1977), pp. 69-72, si tratterebbe di un'iscrizione dedicatoria da datarsi alla fine del III secolo o all'inizio del IV d. C. Questa datazione tarda sarebbe suggerita dalla forma greca PUBLIS invece di PUBLIUS, prova non di un errore dello scriba, ma di una pronuncia peculiare dell'area grecofona durante l'impero romano. G. W BOWERSOCK, *Roman Arabia*, London 1983, pp. 148-53, ha suggerito invece di collegare questo testo alla presenza di truppe greco-romane nella zona di Baraqish durante la spedizione militare voluta da Augusto e comandata da Elio Gallo nel 26 a. C. Tale iscrizione sarebbe dunque una pietra funebre di un soldato romano morto durante la spedizione. È evidente che l'ipotesi di Bowersock è la piú seducente, anche se la brevità del testo, cosí come l'impossibilità di individuare criteri paleografici dirimenti, impedisce di adottarla con sicurezza.

meridionale controllarono per secoli il commercio dell'incenso e di altri prodotti preziosi dall'Arabia meridionale, dalla costa orientale dell'Africa e dall'India verso il Mediterraneo e la Mesopotamia.

Una strategia economica particolarmente felice, che permise tra l'altro ad alcuni regni sudarabici di sfruttare positivamente il radicale mutamento dal commercio per terra a quello per mare, all'inizio della nostra èra, consisté nel non gestire direttamente il commercio, ma nel delegarlo ad alcune tribú specializzate. Ne abbiamo prova indiretta nelle iscrizioni e in alcune notizie tramandate dalle fonti classiche. Nell'estremamente ricco corpus epigrafico sudarabico (abbiamo circa diecimila iscrizioni) il commercio è raramente citato[22] Le iscrizioni ci parlano di guerra, di proprietà di terre e di palazzi, del rapporto tra l'uomo e gli dèi. Le iscrizioni monumentali riflettono la società che le produce. Le iscrizioni non sono quindi commissionate dai mercanti, ma da un'aristocrazia terriera di guerrieri. Strabone[23] ricorda che in Arabia meridionale, accanto alla nota divisione politica in quattro regni, la popolazione era suddivisa in altri cinque «regni», ciascuno specializzato in un'attività: i guerrieri, gli agricoltori, gli artigiani, i produttori di mirra e quelli di incenso (questi ultimi due producevano anche la cassia, il cinnamomo e il nardo). I modi di vita non si potevano cambiare, trattandosi di caste ereditarie. Questa strana indicazione deve provenire da una fonte mal compresa, che trasporta sul piano territoriale una reale suddivisione in professioni collegate a gruppi etnici[24].

La consapevolezza della difficoltà di sopravvivenza di strutture statuali - e spesso della stessa sopravvivenza *tout-court* - nell'Arabia meridionale preislamica non cancella l'idea radicata nell'immaginario collettivo dell'*Arabia Felix*, il paese dei profumi esotici e della regina di Saba, della ricchezza procurata senza fatica e dei giardini lussureggianti nel deserto. Immagine in gran parte collegata alla lontananza, alle barriere naturali costituite dai deserti e dai mari, che gli uomini hanno osato valicare con lunghe carovane di cammelli o con piccole navi, per portare fino a noi prodotti preziosi e profumi inebrianti.

[22] CH.-J. ROBIN, *Arabie méridionale: l'état et les aromates*, in A. AVANZINI (a cura di), *Profumi d'Arabia*, Roma 1997, pp. 37-56.

[23] STRABONE, 16.4.25 (C 782-83).

[24] Le notizie di Strabone sull'Arabia meridionale si riconnettono a un filone etnografico nelle fonti classiche che tramanda un'immagine di un'Arabia reale con le sue caratteristiche climatiche, le sue genti, gli usi e i costumi dei suoi popoli, pur restando nella tradizione classica anche un'immagine dell'Arabia dai connotati quasi mitici, che risale a Erodoto. Questo tema fu trattato in una sessione del convegno *Profumi d'Arabia* organizzato dalla scrivente alla Scuola Normale Superiore di Pisa nell'ottobre 1995: cfr. AVANZINI (a cura di), *Profumi* cit., pp. 449-540, e G. BOWERSOCK, *Perfumes and power*, *ibid*., pp. 543-56.

Esempi di arte sudarabica

Figura 6. Tempio di Baran (Marib). Vista del propileo che immette alla cella.

Il tempio di Baran, costruito all'inizio del I millennio a. C., dedicato alla massima divinità sabea, Almaqah, fu varie volte ampliato e modificato nella sua lunga storia. I dati archeologici e il materiale epigrafico testimoniano che il tempio è stato in uso fino al IV secolo d. C.

Figura 7. Testa femminile qatabanica in alabastro.

Non siamo in grado di proporne una datazione precisa; durante tutto il lungo periodo di splendore del regno qatabanico (seconda metà del I millennio a. C.) teste funerarie simili a questa provengono dalla necropoli della capitale. Le teste erano inserite in nicchie, la sommità del capo era appiattita per facilitare l'inserimento della testa nella nicchia e per applicarvi probabilmente una capigliatura in stucco. Gli occhi incavati, il naso lungo, il bel collo sottile, l'acconciatura con i capelli sciolti, tenuti dietro gli orecchi, sono tratti stilistici comuni alle teste funerarie femminili qatabaniche.

Figura 8. Statuetta in alabastro di un re di Awsan (I secolo d. C.).

Sulla base della statuetta (h. 70 cm) si legge il nome del re di Awsan e di suo padre. Il regno di Awsan, antico nemico dei re sabei nell'VIII secolo a. C., ebbe un nuovo breve momento di autonomia e di splendore nel I secolo d. C. Il re porta un vestito drappeggiato che ricorda la toga romana.

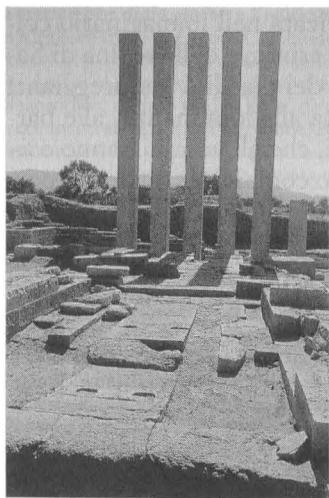



Figura 9. Statua in bronzo dal tempio di Awwam, principale tempio del dio Almaqah a Marib (probabilmente del VI secolo a. C.).

La statuetta (h. 93 cm) è stata trovata, in superficie e non in stratigrafia, durante gli scavi americani, a metà del XX secolo, nel tempio di Awwam, insieme a molte altre statuette frammentarie. È certamente un ritrovamento di estremo interesse, anche se solleva molti problemi interpretativi e cronologici. La capigliatura, la barba, il vestito, la pelle di pantera portata sulle spalle e le cui zampe si incrociano sul petto, la stessa positura dell'uomo raffigurato hanno ricordato agli studiosi l'arte cipriota e greca del VII-V secolo a. C. o la statuaria fenicia del secondo quarto del I millennio a. C. È in ogni caso innegabile che questa statuetta testimonia un contatto tra l'Arabia meridionale e il mondo mediterraneo pre-ellenistico. Due iscrizioni sono incise sul petto del guerriero: la prima ne ricorda il nome, Ma'dikarib; la seconda è un'iscrizione dedicatoria del padre di Ma'dikarib, che dedica tre guerrieri in bronzo ad Almaqah per la salvezza dei suoi figli.

Figura 10. Maschera in bronzo con volto maschile ellenistico, dal Jebel al-Awd (III secolo a. C.).

Volto a grandezza naturale (h. 17,5 cm), quasi completo. È l'immagine di un giovane eroe, i capelli mossi ricordano i ritratti di Alessandro. Una chiusura che corre diagonalmente su un lato ha fatto pensare che si tratti di una visiera da saldare a un elmo che copriva il volto del guerriero. Anche gli occhi, che nei volti in bronzo erano spesso rappresentati da pietre incastonate, sono qui delle strette fessure, a riprova della funzione di visiera. Esempi simili si trovano nell'area mediterranea e in Siria nel periodo ellenistico-tolemaico; certo è sorprendente trovare questo pezzo di grande qualità sulle aride montagne dello Yemen.

Figura 11. Busto di Atena, dal Jebel al-Awd, a sud di Sana, vicino a Zafar, capitale del regno himyarita.

La statuetta (h. 23 cm) è stata datata dagli archeologi tedeschi, che lavorano sul Jebel al-Awd, al II secolo a. C. Da notare, oltre alla bella linea del volto della dea, il fine lavoro di intarsio della testa della Medusa e dei due serpenti sulla sua veste. Sul collo della dea è incisa un'iscrizione sudarabica di dedica della statuetta a Shams, la dea solare sudarabica, ma non si deve da questo dedurre un'identificazione tra la dea greca e Shams. Altre statuette in bronzo, su cui è incisa un'iscrizione sudarabica, sono state trovate sul Jebel al-Awd, per cui si può supporre che questi oggetti siano frutto del gusto sudarabico. L'innegabile qualità dell'esecuzione, tuttavia, rende perplessi davanti all'ipotesi di una fonderia di bronzo sulle montagne yemenite; forse si tratta di una statuetta importata, sul cui collo è stata successivamente incisa l'iscrizione.

Figura 12. Coppia di amorini che cavalcano un leone, da una casa privata della capitale del regno qatabanico (I secolo a. C.).

I due leoni (h. 61 cm) erano fissati al muro, l'uno di faccia all'altro. La composizione ricorda bronzetti egiziani di periodo tolemaico. Anche le iscrizioni sulle basi dei due leoni – si tratta della stessa iscrizione, ripetuta due volte, che riporta i nomi del proprietario e del suo palazzo – sono fuse insieme e non incise successivamente. I bronzi sono quindi prova di un artigianato locale fortemente ellenizzato.

Figura 13. Statue del re Dhamar'ali Yuhabirr (*a*) e di suo figlio Tharan (*b*).

I due bronzi, trovati dopo il 1930 a sud di Sana e restaurati nel museo centrale di Mainz, sono uno splendido esempio di influenza classica e rielaborazione locale. Gli elementi sudarabici le iscrizioni sul petto, alcuni tratti dei volti, quali la capigliatura e i baffi – sono inseriti in una struttura statuaria classica. Sulle ginocchia di una delle due statue sono incise le doppie firme degli autori: una in sudarabico («*lḥy'm* fece fondere») e l'altra in greco («φωχαω εποιει»). La data, anche in questo caso, non è sicura. Un re Dhamar'ali Yuhabirr e suo figlio Tharan sono attestati due volte nella storia sudarabica: una prima volta nel II secolo d. C. e, successivamente, nel IV L'iscrizione sulle due statue è la stessa: il re e suo figlio, secondo una promessa fatta, pongono le loro statue nel palazzo di una famiglia di sudditi, evidentemente a loro particolarmente fedeli. E interessante notare che nessuna divinità viene citata: si tratta di un dono «politico», non di una dedica.

b

STEFANIA MAZZONI

La Siria e il mondo greco arcaico

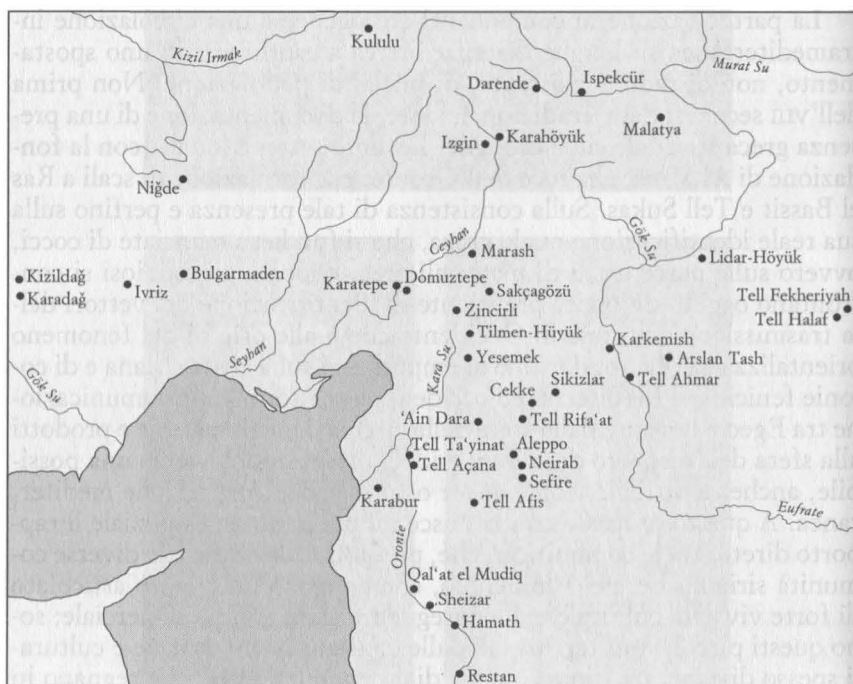
Agli inizi del I millennio le società che si affacciano sulle sponde del Mediterraneo orientale, con storie diverse e diseguali sviluppi, entrano in comunicazione diretta dando l'avvio a processi interculturali che ne accelerano e rendono comuni le dinamiche evolutive. Una pluralità di contatti lega i centri di Siria e di Fenicia di nuova identità politica, ma di lungo passato culturale, con centri di Creta, dell'Egeo, della Grecia dall'emergente complessità sociale; sono contatti certo non nuovi ma che trasformano un sistema di relazioni mediate, episodiche e discontinue in un confronto diretto e stabile di ineguagliata intensità, che finirà per determinare sulla lunga durata una reciproca e profonda acculturazione.

La partecipazione di componenti eterogenee a una circolazione intramediterranea su lunghe distanze arriva a esprimersi in uno spostamento, non di rado consistente, di nuclei di popolazione. Non prima dell'VIII secolo si data, tradizionalmente, la documentazione di una presenza greca stanziale sulla costa del Levante settentrionale, con la fondazione di Al Mina, alla foce dell'Oronte, e la formazione di scali a Ras el Bassit e Tell Sukas. Sulla consistenza di tale presenza e perfino sulla sua reale identificazione quale greca, che si fonda su manciate di cocci, ovvero sulle percentuali di materiali greci e locali, gli studiosi si confrontano oggi in un'ottica prevalente di identificazione dei vettori della trasmissione culturale in Occidente che è alle origini del fenomeno orientalizzante. La fondazione di empori egei sulla costa siriana e di colonie fenicie nel Mediterraneo occidentale trasforma una comunicazione tra Egeo e Levante dalla sfera della circolazione di materie e prodotti alla sfera dell'incontro di uomini e idee, proiettandola verso una possibile, anche se difficile, come ancor oggi si vede, integrazione mediterranea. A questo processo contribuisce infatti in modo essenziale il rapporto diretto tra le comunità greche, presenti sulla costa, e le diverse comunità siriane che, nel I millennio, compongono un quadro articolato di forte vivacità culturale e di conseguente attrazione commerciale; sono questi piccoli stati territoriali dalle configurazioni etniche e culturali spesso diverse, tra dinastie luvie di ascendenza ittita, che regnano in

città dalla urbanizzazione monumentale, e casate aramee di stirpe beduina e di recente inurbamento, tra stati della steppa mesopotamica, della riva eufratica, della vallata dell'Oronte, della costa e della montagna, tra città dalla millenaria sedimentazione, che ancora costituiscono poli di attrazione non solo religiosa, e nuove fondazioni dalle diverse esigenze economiche e strategiche.

Quanto di attrazione e perfino di fascinazione e quanto invece di incomprensione e ostilità possano aver giocato nella realtà di questo incontro[1], è per noi documentariamente impossibile ricostruire; né serve a delinearlo qualche lotto di ceramiche, di oggetti, di motivi iconogra-

[1] W. NIPPEL, *La costruzione dell'«altro»*, in *I Greci*, I, Torino 1996, pp. 165-69: «La coscienza di una comune grecità si sviluppò particolarmente durante il periodo della colonizzazione, che portò i Greci a contatto con tutti i paesi del Mediterraneo e del Mar Nero». Ma prospettive etnocentriche si manifestano per lo studioso solo in seguito a sviluppi politici contingenti, in particolare nel V secolo (pp. 165, 170).

Figura 1. La Siria nell'età del Ferro.

fici, con i quali possiamo oggi confrontarci. La documentazione è infatti particolarmente avara per le fasi iniziali e diviene consistente solo con la piena età achemenide; essa permette comunque di ricostruire tre stadi di un percorso sostanzialmente coerente, i cui antecedenti si proiettano nell'età degli scambi internazionali, nel Bronzo Tardo. Una prima fase si lega a quelle molte interferenze che attraversano l'età della crisi e il periodo del Ferro I del Levante, tra XII e XI secolo; una seconda fase, tra VIII e VII secolo, nel Ferro II e III, testimonia una graduale permeazione culturale resa possibile da relazioni dirette; nella terza fase, tra VI e IV secolo, la koinè achemenide faciliterà una integrazione, che preannuncia il successivo processo di ellenizzazione.

1. *Le premesse nell'età degli scambi.*

Una pratica di scambi e di interrelazioni a livello elitario e dinastico di lunga durata, che ruota attorno ad alcuni poli commerciali e politici del Levante e dell'Egeo, fa da sfondo e da premessa all'interrelazione mediterranea dell'età del Ferro[2]. Le scoperte di affreschi di stile tardo minoico nella capitale della dinastia asiatica Hyksos di Avaris a Tell el-Dab'a nel Delta egizio documenta una presenza stanziale di artisti e artigiani egei nel Vicino Oriente a partire dal XVI secolo[3] Ancora piú significativa per capire l'intensità di questo primo processo è la presenza di affreschi murali e pavimentali con motivi in stile Tardo Minoico (LM)IA e tecnica egea del «buon fresco», sconosciuta nel Vicino Oriente, nel palazzo di Tell Kabri nella Galilea occidentale, 4 km a est della città costiera di Nahariya, la cui distruzione si data intorno al 1600 nel Bronzo Medio III (o IIB)[4]. Essi permettono di considerare definitivamente

[2] Per un riesame critico recente, L. VAGNETTI, *Espansione e diffusione dei Micenei*, in *I Greci*, I cit., pp. 138-40, 144-50, 167-68; E. H. CLINE, *The nature of the economic relations of Crete with Egypt and the Near East during the Late Bronze Age*, in A. CHANIOTIS (a cura di), *From Minoan Farmers to Roman Traders. Sidelights on the Economy of Ancient Crete*, Stuttgart 1999, pp. 115, 127-28, 133; M. GIANGIULIO, *Avventurieri, mercanti, coloni, mercenari. Mobilità umana e circolazione di risorse nel Mediterraneo arcaico*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, pp. 497-500.

[3] M. BIETAK, *Historische und archäologische Einführung*, in *Pharaonen und fremde Dynastien im Dunkel*, catalogo della mostra (Vienna, 8 settembre - 23 ottobre 1994), Wien 1994, pp. 50-52 e nn. 219-30 a pp. 195-206 per i frammenti di affreschi. Assai prudente nel valutare i collegamenti tra questi ambienti è I. WINTER, *Thera paintings and the ancient Near East: the private and public domains of wall decoration*, in S. SHERRATT (a cura di), *Proceedings of the First International Symposium "The Wall Paintings of Thera"*, Athens 2000, pp. 753-56.

[4] W.-D. NIEMEIER, *Tell Kabri: Aegean fresco paintings in a Cananaite palace*, in S. GITIN (a cura di), *Recent Excavations in Israel. A View to the West*, Dubuque Iowa 1995, pp. 1-15; B. e W.-D. NIEMEIER, *Aegean frescoes in Syria-Palestine: Alalakh and Tell Kabri*, in SHERRATT (a cura di), *Proceedings* cit., pp. 763-802.

Figura 2.
Tavola cronologica della Siria nell'età del Ferro.

Chiave di lettura: **monumenti, iscrizioni**; *dinasti*; città, fasi.

	fasi	Tell Afis	Hamath Lu'ash	Hama	Damasco
		Afis VI		G 1	
	BT II				
		E: 10-9c			
		Afis VII			
		E: 9b			
1150	Ferro IA				
		E: 9a-8			
				Cimitières I	
				F 2	
1050	Ferro IB				
		E: 7abc-6			
					To'I
				Cimitières II	
950	Ferro IC	E: 5-3		F 1	*Rezon*
				Bâtiment I	
900					
		Afis VIII			*Ben-Hadad I*
					Hadad-ezer
	Ferro IIA	E: 2-1	*Irhuleni/Urhilina*	Cimitières III	
			Uratami	E 2	
850				Bâtiments II-III	**Frontale Samo**: *Haza'el*
				stele: Meharde	*Ben-Hadad III*
800		D: 7-6	**KAI 202**: *Zakkur*		**KAI 201**: *Bar-Hadad*
			Hazrek		*Hadianu*
	Ferro IIB			Cimitières IV	
750		D: 5-4		E 1	*Rezon/Rahianu*
			Eni'il - 738		conquista: 732
		G: 8b-a			
			Yaubi'di - 720		
700		Afis IX			
	Ferro III	D: 3-1			
650			Khatarikka		
600					

Pattina Ain Dara Tell Ta'yinat	Bit Agushi Arpad	Karkemish	Bit Adini Tell Ahmar	Assiria	
		Ini-Teshub		*Salmanassar I*	1273-1244
				Tukulti-Ninurta I	1244-1207
		Talmi-Teshub		*Ashur-nadin-apli*	1206-1203
				Ashur-nirari III	1202-1197
		Kuzi-Teshub		*Enlil-kudur-usur*	1196-1193
				Ninurta-apil-ekur	1192-1180
Base: G 1				*Ashur-dan I*	1178-1133
Podio: E				*Ninurta-t.-Ashur/ Ashur-r.-ishi*	1132-1115
		Ini-Teshub		*Tiglatpileser I*	1114-1076
Zoccolo: C,		**Water Gate**		*Ashared-apil-ekur*	1075-1074
D, G		**A4b**: *Ura-Tarhunza*		*Ashur-bel-kala*	1073-1056
		A16c: *Tudkhaliya*		*Erib-Adad II*	1055-1054
Rilievi: A-B		**A14a**: *Suhi I*		*Shamshi-Adad IV*	1053-1050
		A14b: *Astuwatimanza*		*Assurnasirpal I*	1049-1029
		Herald's Wall		*Salmanassar II*	1030-1019
		Suhi II		*Ashur-nirari IV*	1018-1013
		Long Wall		*Ashur-rabi II*	1012-972
	Arne	*Katuwa*	Masuwari	*Ashur-resh-ishi II*	971-967
'Amuq Oa		**King's Gate**	**Stele B**: *Hamiyata*	*Tiglatpileser III*	966-935
		Processional Entry	**Stele A**: *figlio Ariayahina*	*Ashur-dan II*	934-912
				Adad-nirari II	911-891
				Tukulti-Ninurta II	890-884
'Amuq Ob	Arpad			**stele: Tell Ashara**	
Halparuntiya/	*Gusi*			*Assurnasirpal II*	883-859
Qalparunda	*Arame*	*Sangara*	Til Barsib		
			Ahuni	*Salmanassar III*	858-824
			Kar-Salmanassar	*Shamshi-Adad V*	823-811
stele: **Antakya**	*Atarshumki*			*Adad-nirari III*	810-783
stele: **Pazarcik**	**KAI 222-224**	*Astiruwa*	*Shamshi-Ilu*	*Salmanassar IV*	782-772
'Amuq Oc	*Mati'ilu*	*Yariri*		*Ashur-dan III*	771-755
Tutammu		*Kamani*: **Royal Buttress**		*Ashur-nirari V*	754-745
conquista: 738	conquista:740	*Sastura*: *Pisiri*		*Tiglatpileser III*	744-727
		Gate Great Staircase		*Salmanassar V*	726-722
		conquista: 717		*Sargon II*	721-705
Kullani				*Sennacherib*	704-681
				Asarhaddon	680-669
'Amuq Od				*Assurbanipal*	668-631
				Ashur-etil-ilani	630-627
				Sin-shar-ishkun	627-612
				Ashur-uballit II	611-609

Figura 3.
Tavola sinottica dello sviluppo della cultura materiale e artistica nell'età del Ferro. (Elaborazione di F. Gabrielli).

Afis | Hamath | Damasco | Zincirli Aleppo | 'Ain Dara Ta'yinat | Karkemish

1150
1050
950
900
850
800
750

come egei gli affreschi rinvenuti da sir Leonard Woolley nel palazzo del sovrano Yarim-Lim di Alalakh della fase VII a Tell Açana sul basso Oronte, la cui distruzione si pone alla fine del XVII secolo[5] I non pochi motivi egei che compaiono nella glittica paleosiriana matura – tra tutti valga il soggetto della tauromachia con atleti di alcuni sigilli di stile elaborato – possono spiegarsi all'interno dello stesso processo che porta a operare artisti egei in contesti levantini elitari[6].

La circolazione di maestranze egee nel Vicino Oriente costituisce un precedente non irrilevante al processo che si avvia a partire dal XVI secolo e percorre tutta l'età del Bronzo Tardo I e II del Levante, chiamata internazionale per l'intensità e regolarità dei rapporti commerciali e diplomatici tra le varie corti del Mediterraneo orientale e occidentale[7]. La diffusione della ceramica micenea sulle coste siro-palestinesi testimonia il consolidarsi di relazioni commerciali lungo rotte già da tempo aperte, tra realtà politiche da tempo in comunicazione. La presenza consistente di oggetti orientali di pregio, di sigilli e di oreficeria, nel Cadmeio a Tebe in Beozia[8], documenta una realtà di scambi di doni a livello interdinastico secondo le regole della diplomazia orientale, che si affermano in un Mediterraneo allargato. Ne sono interpreti i grandi stati orientali – Ittiti, Mitanni, Cassiti, Assiri, Egiziani –, ma ne sono poi snodi attivi i centri della costa levantina, in primo luogo Ugarit con il palazzo estivo di Ras Ibn Hani e il porto di Mahadu (Minet el-Beida). La numerosa presenza di materiali ciprioti e micenei, l'architettura delle tombe, i dati antropometrici, avevano già fatto avanzare a C. Schaef-

[5] L. WOOLLEY, *Alalakh. An Account of the Excavations at Tell Atchana in the Hatay, 1937-1949*, Oxford 1955, pp. 228-32, tavv. XXXVI-XXXIX; A. NUNN, *Die Wandmalerei und der glassierte Wandschmuck im Alten Orient*, Leiden 1988, p. 93, tavv. 69-72.

[6] D. COLLON, *The Aleppo workshop. A seal-cutters' workshop in Syria in the second half of the 18th century B.C.*, in «Ugarit Forschungen», XIII (1981), pp. 34, 36; la studiosa attribuisce un sigillo dal livello VII di Alalakh e uno della collezione Erlenmeyer (fig. 1.6-7) a una bottega di Aleppo identificata da tratti stilistici e convenzioni iconografiche. Tuttavia, è proprio ad Alalakh che questi motivi egei trovano un ambiente di riferimento. Di origine cipriota era già stato considerato il sigillo della collezione Erlenmeyer da E. PORADA, *On the complexity of style and iconography in some groups of cylinder seals from Cyprus*, in *Acts of the International Archaeological Symposium "The Mycenaeans in the Eastern Mediterranean"*, Nicosia 1973, pp. 270-71.

[7] A un legame, forse matrimoniale, interdinastico BIETAK, *Historische und archäologische Einführung* cit., p. 52, attribuisce la presenza di maestranze egee ad Avaris. Per le problematiche relative al commercio cfr. M. LIVERANI, *Antico Oriente. Storia società economia*, Bari 1988, pp. 469-480; ID., *Guerra e diplomazia nell'antico Oriente 1600-1100 a. C.*, Bari 1994, pp. 183 sg.

[8] E. PORADA, *The cylinders seals found at Thebes in Boeotia*, in «Archiv für Orientforschung», XXVIII (1981), pp. 1-70; i sigilli in lapislazzuli di stile cassita, del peso complessivo di una mina (496 g), appartengono al XIII secolo, con l'eccezione del sigillo di Kidin-Marduk funzionario di Burna-Buriash II, della metà del XIV secolo. Porada li ha interpretati come un dono di Tukulti-Ninurta I di Assiria, di un suo possibile bottino compiuto nel tempio di Marduk a Babilonia dove i sigilli potevano essere stati dedicati in origine.

fer nel 1939 l'ipotesi di una presenza micenea, in particolare nel «quartiere egeo» a est del palazzo, culminante nel XIII secolo[9] All'ipotesi di una colonia micenea si preferisce oggi quella di un *comptoir* cipriota, per la presenza di testi cipro-minoici[10]; d'altronde, se la Kaphtor dei testi è Creta, è provata la relazione commerciale tra Ugarit e l'isola non diversamente da Cipro, la Alashiya spesso menzionata nei documenti di Ugarit, della quale si nomina anche un dio in una lista di offerte dalla biblioteca di un sacerdote khurrita[11].

Con la fine del Bronzo Tardo la natura e il carattere delle relazioni tra mondo egeo e Levante si trasformano in conseguenza delle mutate condizioni politiche ed economiche dei paesi che si affacciano sul Mediterraneo; la circolazione di doni-tributi orientali in Grecia e la presenza di *comptoirs* ciprioti e micenei nel Levante ne costituiscono il fattore piú innovativo e la premessa allo sviluppo nell'età del Ferro di imprese commerciali e di piú pervasive interferenze culturali.

2. *Interferenze culturali tra crisi e rinnovamento.*

La direzione verso la quale sfoceranno queste premesse è già evidente nella fase di crisi che pone fine ai grandi regni orientali e ne cambia in parte l'assetto territoriale e la natura; di quella «età oscura» si studiano le cause interne del progressivo deterioramento politico ed economico, a fronte delle dirompenti cause esterne, quali in specie le migrazioni di popolazioni, e si rivalutano i non pochi fattori di continuità e di trasmissione[12]. Le diverse migrazioni che portarono i Greci a Cipro e i Filistei in Palestina seguirono rotte frequentate stabilmente nei due sen-

[9] C.-F.-A. SCHAEFFER, *Ugaritica*, I, Paris 1939, pp. 53-106.

[10] A. CAUBET e V. MATOIAN, *Ougarit et l'Egée*, in M. YON, M. SZNYCER e P. BORDREUIL (a cura di), *Le pays d'Ougarit autour de 1200 av. J.-C.*, Paris 1995, pp. 99-112.

[11] *Ibid.*, p. 101. Di Alashiya si hanno peraltro lettere nell'archivio di el-Amarna: M. LIVERANI, *Le lettere di el-Amarna*, Brescia 1999, pp. 414-22.

[12] Contro l'ipotesi dell'isolamento e declino del Levante nel periodo oscuro cfr. invece S. PICKLES e E. PELTENBURG, *Metallurgy, society and the Bronze/Iron transition in the East Mediterranean and the Near East*, in «Report of the Department of Antiquities Cyprus», 1998, p. 86, che parlano di un «vivace commercio affermatosi nell'età del Ferro antico». Sugli elementi di continuità e sviluppo della Siria nella «età oscura» mi sono piú volte pronunciata: S. MAZZONI, *Gli stati siro-ittiti e l'«età oscura»: fattori geo-economici di uno sviluppo culturale*, in «Egitto e Vicino Oriente», IV (1981), pp. 311-34; ID., *La Siria nell'età del Ferro: un modello di sviluppo*, in «Isimu», I (1998), pp. 13-24; ID., *Crisis and change: the beginning of Iron Age in Syria*, in P. MATTHIAE, L. PEYRONEL e F. PINNOCK (a cura di), *Proceedings of the First International Congress of Art and Archaeology of the Ancient Near East*, Rome 2000. Sul ridimensionamento del «colorito apocalittico» delle migrazioni dei Popoli del Mare cfr. G. BUNNENS, *I Filistei e le invasioni dei Popoli del Mare*, in D. MUSTI (a cura di), *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, Bari 1985, pp. 235-42.

si, dall'Egeo e dal Levante, che includevano anche l'Egitto. In una recente revisione, i Popoli del Mare, concentrati nelle città costiere cipriote, furono destabilizzanti per i centri a economia centralizzata in quanto portatori di un'economia aperta[13]; e proprio dallo sviluppo di una rete di commerci decentralizzati saprà profittare, a partire dall'XI secolo, il commercio fenicio[14]. In questa ottica, le scorrerie dei Popoli del Mare, pur essendo una vistosa componente di disequilibrio nell'immediato, furono foriere di fermenti innovativi e finirono, paradossalmente, per accelerare il confronto diretto tra le sponde del Mediterraneo.

Innovazioni materiali e tecnologiche favorirono questo processo. La sfida delle nuove armi da taglio egee (tipo *cut-and-thrust*, tipo Naue II) fu certo dirompente, e funzionò come elemento catalizzatore tecnologico[15]; cinque spade di questo tipo sono state rinvenute a Ugarit, e di esse una ha il cartiglio di Merneptah; una a Hattusha ha un'iscrizione dedicatoria di Tudkhaliya al dio della tempesta dopo la conquista della terra di Assuwa e fu dunque preda di guerra o tributo[16]. Del XII secolo sono le spade in bronzo e in ferro rinvenute nel cimitero a cremazione di Hama[17] Un veicolo di trasmissione nell'area fu ancora lo sviluppo del ferro carburato e Cipro ne rivestí un ruolo nodale nella sperimentazione della tecnologia e nella diffusione conseguente di strumenti e armi[18]

Le pratiche funerarie costituirono un ulteriore fenomeno intercul-

[13] S. SHERRATT, *"Sea Peoples" and the economic structure of the late Second Millennium in the Eastern Mediterranean*, in S. GITIN, A. MAZAR e E. STERN (a cura di), *Mediterranean Peoples in Transition Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE. In Honor of Professor Trude Dothan*, Jerusalem 1998, p. 301. Contro l'ipotesi di una provenienza anatolica dei Popoli del Mare, W.-D. NIEMEIER, *The Mycenaeans in Western Anatolia and the problem of the origins of the Sea Peoples*, *ibid.*, pp. 46-49.

[14] A. A. BAUER, *Cities of the Sea: maritime trade and the origin of Philistine settlements in the early Iron Age southern Levant*, in «Oxford Journal of Archaeology», XVII (1998), pp. 159-63.

[15] È la tesi di R. DREWS, *The End of the Bronze Age. Changes in Warfare and the Catastrophe ca. 1200 B.C.*, Princeton 1995, pp. 192-208, figg. 3-4.

[16] P. NEVE, *Die Ausgrabungen in Boğazköy -Hattusa 1992*, in «Archäologischer Anzeiger», 1993, pp. 648-52; A. ERTEKIN e I. EDIZ, *A unique sword from Bogazköy*, in M. J. MELLINK, E. PORADA e T. ÖZGÜÇ (a cura di), *Aspects of Art and Iconography: Anatolia and its Neighbors. Studies in Honor of Nimet Özgüç*, Ankara 1993, pp. 719-25; M. SALVINI e L. VAGNETTI, *Una spada di tipo egeo da Bogazköy*, in «La Parola del Passato», XLIX (1994), pp. 215-36; H. G. BUCHHOLZ, *Eine hethitische Schwertweihung*, in «Journal of Prehistoric Religion», VIII (1994), pp. 20-41; VAGNETTI, *Espansione* cit., pp. 144-48.

[17] P. J. RIIS, *Hama II 3. Les cimitières à crémation*, Copenhague 1948, pp. 120-22, fig. 136.

[18] A. M. SNODGRASS, *Cyprus and the beginnings of iron technology in the Eastern Mediterranean*, in R. MADDIN e J. D. MUHLY (a cura di), *Early Metallurgy in Cyprus*, Nicosia 1982, pp. 285-94; S. SHERRATT, *Commerce, iron and ideology: metallurgical innovation in the 12th-11th century Cyprus*, in V. KARAGEORGHIS (a cura di), *Proceedings of the International Symposium: Cyprus in the 11th Century B.C.*, Nicosia 1994, pp. 60-62; PICKLES e PELTENBURG, *Metallurgy* cit., pp. 84-86; a pp. 88-90 pongono l'accento sulla «crisi delle attività produttive» che segue la crisi delle istituzioni politiche centralizzate dell'età del Bronzo a Cipro e nel Mediterraneo orientale favorendo, con la crescita della competitività, lo sviluppo artigianale.

turale. La pratica dell'incinerazione rivela elementi di continuità locale levantina ma anche di sviluppo speculare intramediterraneo[19]; essa è documentata a Ugarit, Tell Sukas e Hama dalla fine del XIII secolo; si attesta a Hama nel periodo I del Cimitero a cremazione, coevo alla fase F2 della cittadella, tra metà XII e metà XI secolo; si diffonde poi nel X-VIII secolo in tutto il Levante. Sviluppo parallelo ha la Grecia con l'Egeo, dove la cremazione compare nel XIII-XII secolo affermandosi in Attica nel Protogeometrico e nel Geometrico antico, tra X e IX secolo[20].

La fase del Ferro I iniziale del Levante, che segue la data drammatica del 1195/1185, segnata dal collasso dei maggiori stati orientali e dalla distruzione di numerose città, ha come elementi diagnostici della cultura materiale ceramiche locali di imitazione egea che affiancano i prodotti importati, egei e ciprioti, come la submicenea, che nel Levante meridionale conoscerà una particolare fortuna e durata con la ceramica policroma filistea[21]. Anche nella Siria costiera, negli abitati ricostruiti sulle rovine dei palazzi dell'età del Bronzo, come a Ras Ibn Hani, e in centri transorontici dalla storia simile, come Afis, la presenza e la circolazione di questi materiali mostrano il nuovo orientamento mediterraneo delle culture locali[22].

3. *Nuove città nella Siria dell'età del Ferro I.*

Tra la metà del XII e il X secolo il Levante che sopravvive alla crisi dei grandi stati regionali dell'età del Bronzo è caratterizzato da profonde trasformazioni nell'assetto territoriale e nella configurazione sociopolitica[23] Solo in alcuni centri della Siria interna e dell'Anatolia, come Karkemish e Malatya, si mantengono rami diversi della linea dinastica

[19] P. BIENKOWSKI, *Some remarks on the practice of cremation in the Levant*, in «Levant», XIV (1982), pp. 80-89; P. COURBIN, *Fouilles de Bassit. Tombes du Fer*, Paris 1993, pp. 104-9.

[20] E. VERMEULE, *Greece in the Bronze Age*, Chicago-London 1972, pp. 301-5; J. N. COLDSTREAM, *Geometric Greece*, London 1979², pp. 42, 48, 81; J. WHITLEY, *Style and Society in Dark Age Greece. The Changing Face of a Pre-Literate Society 1100-700 BC*, Cambridge 1991, pp. 101-2; A. M. SNODGRASS, *I caratteri dell'età oscura nell'area egea*, in *I Greci*, II/1 cit., pp. 200-1, parla di fenomeno di massa e di irradiazione dall'Asia Minore occidentale.

[21] SHERRATT, *"Sea Peoples"* cit., pp. 302-5, sottolinea il ruolo di Cipro nella produzione e diffusione, anche nel Levante, dei tipi submicenei.

[22] F. VENTURI, *Il Ferro I a Tell Afis e in Siria settentrionale*, in MATTHIAE, PEYRONEL e PINNOCK (a cura di), *Proceedings* cit.; F. VENTURI, *Le premier Age du Fer à Tell Afis et en Syrie septentrionale*, in G. BUNNENS (a cura di), *Essays on Syria in the Iron Age*, Louvain 2000, pp. 505-36.

[23] Cfr. nota 12. LIVERANI, *Antico Oriente* cit., pp. 629-60; W. A. WARD e M. SHARP JOUKOWSKY (a cura di), *The Crisis Years: the 12th Century B.C. From Beyond the Danube to the Tigris*, Dubuque Iowa 1989; H. KLENGEL, *The 'crisis years' and the new political system in early Iron Age Syria. Some introductory remarks*, in BUNNENS (a cura di), *Essays* cit., pp. 21-30.

ittita, che assicurano stabilità politica nel momento instabile del crollo dei regni regionali e un controllo territoriale nelle province nelle quali è diviso ormai il regno ittita[24]. I dinasti dei nuovi regni luvi promuovono nelle loro capitali uno sviluppo urbano e artistico all'insegna di tendenze attive nella fase finale dell'impero ittita. Casi esemplari di questo processo per l'importanza religiosa e la grandiosità dell'impianto e della sua decorazione scultorea sono i santuari di 'Ain Dara e di Aleppo; ma non meno imponenti e ricchi di fregi ortostatici scolpiti a rilievo sono le strutture civili, come le porte (Porta dei leoni a Malatya, *Water Gate* a Karkemish, Porta sud della città e Porta esterna della cittadella a Zincirli), e i complessi cerimoniali, come le facciate nelle corti delle cittadelle (*Herald's Wall, Long Wall of Sculpture* a Karkemish)[25]. Se i caratteri iconografici e stilistici di questi rilievi rivelano diversi referenti e varie matrici culturali – ittita a Malatya, siriana a Karkemish –, la tradizione della decorazione architettonica delle porte, insieme con l'inedita monumentalità e la presenza di figure guardiane quali sfingi e leoni, rinviano direttamente alla sfera ittita delle sculture di Hattusha e dei rilievi della porta di Alaça Höyük[26].

Templi, porte, piazze cerimoniali divengono poli di attrazione molteplice, di culto e propaganda politica, di richiamo artistico e civile, secondo una nuova tendenza di visibilità celebrativa. In Siria, il tempio di 'Ain Dara (fig. 4) domina dall'alto dell'acropoli la città bassa e la vallata del fiume Afrin[27]; ricostruito in tre fasi architettoniche mostra una progressiva tendenza alla monumentalità; alla decorazione del podio della cella con i genî protettori in posa di atlante si aggiungono in progressione la decorazione del perimetro esterno del basamento, con le sfingi e i leoni passanti a grandezza naturale dal volumetrico altorilievo, le protomi gigantesche di sfingi e leoni ai lati della porta, le stele della galleria esterna e, sul retro della cella, in posizione di spettacolare visibilità sulla vallata, la teoria delle divinità tutelari.

Tra XII e XI secolo si realizzano le decorazioni scultoree della porta

[24] Il merito della ricostruzione delle liste dinastiche luvie è di D. HAWKINS, *Kuzi Tešub and the "Great Kings" of Karkamis*, in «Anatolian Studies», XXXVIII (1988), pp. 99-108; ID., *"Great Kings" and "Country Lords" at Malatya and Karkamiş*, in *Studio Historiae Ardens Presented to Ph. H. J. Howink Ten Cate on the Occasion of His 65th Birthday*, Istanbul 1995, pp. 73-85; A. M. JASINK, *Gli stati neo-ittiti Analisi delle fonti scritte e sintesi storica*, Pavia 1995, pp. 11-14.

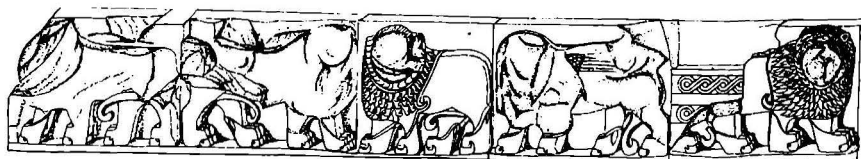
[25] Per una sintesi, S. MAZZONI, *L'arte siro-ittita nel suo contesto archeologico*, in «Contributi e Materiali di Archeologia Orientale», VII (1997), pp. 289-314; ID., *Syria and the periodization of the Iron Age A cross-cultural perspective*, in BUNNENS (a cura di), *Essays* cit., pp. 31-59.

[26] ID., *The gate and the city: change and continuity in Syro-Hittite urban ideology*, in G. WILHELM (a cura di), *Die orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch*, Saarbrücken 1997, pp. 310-15.

[27] 'A. ABU 'ASSAF, *Der Tempel von 'Ain Dara*, Mainz am Rhein 1990.

sull'Eufrate della cittadella di Karkemish (*Water Gate*) e della porta della cittadella di Zincirli (*alte Bau unter dem Thore der Quermauer*); nel primo caso è una serie di rilievi con genî compositi e una scena di libagione davanti al dio della tempesta (fig. 5); nel secondo, sono protomi di sfingi guardiane, sbozzate nella vicina cava di Yesemek, oggi grande monumento archeologico all'aperto disseminato di rilievi e sculture non fi-

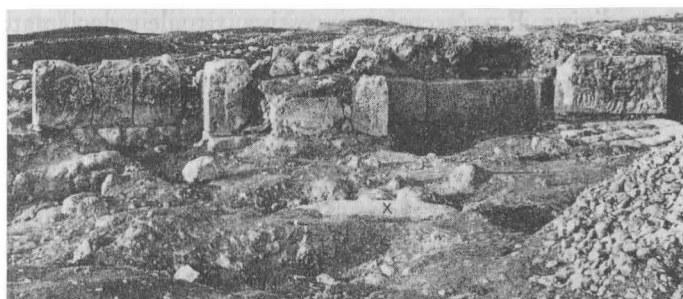
Figura 4. Tempio di 'Ain Dara. *a*. Veduta del tempio. *b*. Rilievo dalla cella E6. *c*. Rilievi della fronte sud-orientale.

b

nite. La cava di Sikizlar e una protome riutilizzata nel fregio del tempio di Aleppo mostrano l'area di attività di quella che doveva essere una scuola scultorea itinerante[28]

Nel x secolo si avvia una consistente riurbanizzazione della regione promossa da dinastie che succedono a quelle di diretta origine ittita e che sono interpreti di un nuovo panorama politico. Novità e continuità caratterizzano il grande fregio decorativo della cella del tempio del dio della tempesta di Aleppo, il cui scavo recente non è ancora ultimato[29]

[28] S. MAZZONI, *Sikizlar una cava d'età siro-ittita*, in «Studi Micenei ed Egeo-Anatolici», XXIV (1984), pp. 233-43.

[29] K. KOHLMEYER, *Der Tempel des Wettergottes von Aleppo*, Münster 2000.

Figura 5. *Water Gate* (Karkemish). *a*. Veduta generale. *b*. Rilievo 5.

b

Nella lunga teoria di genî e divinità che affiancano il dio della tempesta con il suo carro trainato dal toro, emblematicamente raffigurato al centro, si alternano tipi figurativi ittiti e siriani, ascendenze assire e siriane, segno di una molteplice polarità culturale che riflette la centralità religiosa del monumento.

Nel X secolo ancora vengono decorate con ortostati con scene civili di trionfo militare, parate cerimoniali e immagini di culto e mitologiche, con figure protettrici e apotropaiche, sia la porta urbica meridionale di Zincirli che la porta regia della cittadella di Karkemish (*King's Gate*); da quest'ultima parte un lungo fregio celebrativo che inserisce le facciate di templi e palazzi in un percorso unitario che si snoda lungo la corte anteriore (*Processional Entry*, *Staircase Recess*), la piazza interna della cittadella (*Long Wall of Sculpture*, *Herald's Wall*) e sale lungo la scalinata monumentale (*Great Staircase*) verso l'alta acropoli (fig. 6). In un susseguirsi dinamico di rilievi con temi mitologici, rituali, sfilate di offerenti (*kriophoroi*, donne con *polos*), celebranti, musici, scene di vittoria militare con i carri che travolgono i nemici e i soldati che soggiogano i vinti, parate di re e dèi, si segna un percorso di propaganda dinastica e di celebrazione divina. È un'ascesa progressiva, rituale e declamatoria insieme, dal basso verso l'alto, dall'esterno verso il centro. Attraverso le porte di città e cittadella si entra dal mondo dei cittadini nel mondo dei

Figura 6. *Long Wall of Sculpture* (Karkemish). *a*. Rilievo. *b*. Veduta dei rilievi alla base della *Great Staircase*.

b

reggenti; attraverso corte e piazza cerimoniale si penetra dal mondo dei dinasti, rappresentanti degli dèi in terra, nel mondo degli dèi, salendo sulla scalinata verso i templi innalzati sull'alta acropoli.

Il linguaggio artistico e ideologico creato nelle botteghe scultoree delle grandi capitali nord-siriane sarà destinato ad avere un grande impatto negli ambienti coevi e confinanti; il rinnovamento del repertorio iconografico tradizionale con l'adozione di tematiche secolari e civili, come le scene di guerra, prepara la grande svolta del rilievo storico narrativo neoassiro. Lo stile, in conseguenza, si sustanzia in una varietà di esiti dalle espressioni formali spesso assai diverse; dal plasticismo rigoroso e coerente della bottega di Karkemish, erede delle tendenze della scuola di Hattusha, come lo è la bottega di 'Ain Dara, si passa al piú espressionistico stile della scuola di Zincirli, alla quale è vicina la bottega che opera nel tempio di Aleppo.

La ristrutturazione monumentale dei centri cerimoniali è solo un aspetto, dal forte valore ideologico, della nuova urbanizzazione della prima età del Ferro. Essa si esprime infatti in altre attività, nella ripianificazione urbanistica delle antiche capitali, nella pratica delle nuove fondazioni, nella specializzazione funzionale e gerarchica tra centri amministrativi, cerimoniali, commerciali e militari e nella propaganda dell'attività fondatoria e ricostruttiva attraverso iscrizioni celebrative. Le nuove fondazioni e le rifondazioni seguono canoni di progettazione comuni pure nelle diverse formulazioni urbanistiche ispirate all'ambiente naturale o determinate da quello storico. Mura turrite, con spessi basamenti in pietra, disegnano contorni regolari a questi insediamenti dalle piante circolari (Zincirli, Arslan Tash, Tell Ahmar) o quadrate (Tell Halaf), con le cittadelle al centro (Zincirli) o spostate sul fiume (Hama, Karkemish, Tell Ahmar, Tell Halaf); le porte a tenaglia, con il passaggio assiale, secondo l'antico canone siriano, si aprono su percorsi viari spesso ortogonali, che attraversano fitti quartieri abitativi dove lo sviluppo delle unità domestiche secondo la prassi di una crescita spontanea progressiva appare adattarsi a nuove esigenze urbanistiche di circolazione. La tendenza ancora caratteristica di questi abitati a una ricostruzione spesso parcellizzata in operazioni continue successive ci parla non solo e non tanto di instabilità politica e di conflittualità interna, specie quando non vi siano distruzioni a suggellare piani e strutture demolite, quanto di progressive opere di riqualificazione di spazi e volumi, in una società urbana in crescita demografica ed economica. Questa crescita prosegue nel IX e VIII secolo, segnati certo da guerre interne tra stati locali e dal conflitto con l'Assiria, e ancora oltre, nel VII e VI secolo, in quei centri che verranno assorbiti nel sistema amministrativo provinciale assiro e babilonese.

4. *Verso una nuova circolazione mediterranea.*

Questo è lo scenario che la Siria doveva offrire all'inizio di quel nuovo processo di interazione mediterranea, nella quale furono coinvolti elementi greci e levantini insieme. Non sappiamo quale frequentazione potessero avere né quale attrazione culturale potessero esercitare, fuori del circuito orientale, i centri levantini di questa fase. Ma materiali e oggetti riprendono ora la via del mare nei due sensi, seguendo nuove vie di affermazione.

La domanda «chi prese l'iniziativa?»[30] è ormai retorica, quando si ammetta, come si è fatto recentemente, una partecipazione al processo di componenti diverse in una realtà commerciale decentralizzata[31]. Il fenomeno si ricostruisce sulle presenze e i quantitativi di *orientalia* in Egeo e in Grecia e di ceramica greca nel Levante; prospettive diverse evidenziano di volta in volta il primato fenicio, che trova conferma nella tradizione omerica[32], il primato egeo[33] o quello euboico[34]. Solo casi esemplari, come nel x secolo i ricchi e numerosi materiali orientali di Toumba a Lefkandi, vengono interpretati nell'ambito di rapporti formali elitari, secondo regole di antica tradizione[35] La documentazione piú recente identifica in un'iniziativa parallela euboica e fenicia l'avvio, tra x e IX secolo, di scambi reciproci, attraverso l'intermediazione di Cipro e una sua frequentazione euboica[36]. È una prima fase nella quale i due vet-

[30] L'interrogativo è posto da N. COLDSTREAM, *Early Greek visitors to Cyprus and the Eastern Mediterranean*, in V. TATTON-BROWN (a cura di), *Cyprus and the East Mediterranean in the Iron Age*, British Museum Publications, 1989, p. 91, e ancora J. N. COLDSTREAM, *The first exchanges between Euboeans and Phoenicians: who took the initiative?*, in GITIN, MAZAR e STERN (a cura di), *Mediterranean Peoples* cit., pp. 356-57.

[31] J. K. PAPADOPOULOS, *Phantom Euboians*, in «Journal of Mediterranean Archaeology», X, 2 (1997), pp. 195-98; BAUER, *Cities* cit., pp. 159-63.

[32] I. WINTER, *Homer's Phoenicians: history, ethnography, or literary trope? (A perspective on early Orientalism)*, in J. B. CARTER e S. P. MORRIS (a cura di), *The Ages of Homer. A Tribute to Emily Vermeule*, Austin 1995, pp. 247-71.

[33] M. MARTELLI, *I Fenici e la questione orientalizzante in Italia*, in *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Roma 1991, pp. 1050-53.

[34] J. BOARDMAN, *Al Mina and history*, in «Oxford Journal of Archaeology», IX, 2 (1990), pp. 169-90; R. A. KEARSLEY, *The Greek geometric pottery and the history of Al Mina*, in «Mediterranean Archaeology», VIII (1995), pp. 67-81.

[35] COLDSTREAM, *Geometric Greece* cit., p. 52; ID., *The first exchanges* cit., pp. 354-57; R. OSBORNE, *Greece in the Making, 1200-479 BC*, London New York 1996, pp. 41-44; SNODGRASS, *I caratteri* cit., p. 207.

[36] COLDSTREAM, *Geometric Greece* cit., p. 41; J. N. COLDSTREAM e P. M. BIKAI, *Early Greek pottery in Tyre and Cyprus: some preliminary comparisons*, in «Report of the Department of Antiquities Cyprus», 1988, p. 43, sulla base della documentazione ceramica greca di Tiro e Amatunte parlano di rotta euboica attraverso la costa meridionale di Cipro fino a Tiro. La priorità dell'inter-

tori, come ha giustamente sottolineato J. N. Coldstream[37], esportano beni diversi; i Fenici commerciano i loro oggetti in materie nobili, avorio, metallo e *faïence*, come dimostrano i piú antichi reperti di Lefkandi e del santuario dell'Ida a Creta; i Greci esportano ceramica, come dimostrano l'abbondante materiale di Tiro, in primo luogo, e poi i frammenti di Tell Hadar e Tell Dor[38].

5. *La questione di Al Mina e la prima presenza stanziale greca in Siria.*

Questa prima fase di reciproca frequentazione prepara le condizioni al confronto diretto euboico-fenicio nel Mediterraneo occidentale, che oggi documentiamo a partire dal IX secolo a Imbenia[39], e all'espansione greca nella Siria settentrionale, che si avvia tra la fine del IX e la metà dell'VIII secolo. In questa seconda fase di grande vitalità[40] si specializzano gradualmente le direttrici di percorso, che arrivano a includere la Siria costiera e il suo entroterra. È allora che assume un ruolo nodale la fondazione dello scalo di Al Mina e diviene, di conseguenza, centrale alla comprensione della natura e dei caratteri del processo il dibattito sull'identificazione della presenza greca nel centro.

Il sito si trova alla foce dell'Oronte, sul tell che prende il nome di un santo alawita, Sheikh Yussuf al Mighrabi[41], dove sir Leonard Woolley nel 1936 e 1937 scavò con l'obiettivo di portare alla luce documenti che potessero provare o confutare l'ipotesi di un contatto diretto tra Egeo e Siria[42]. La presenza di abbondante ceramica greca geometrica lo

mediazione di Cipro è confermata dalla presenza di materiale cipriota importato e prodotto in loco nel Levante settentrionale: P. J. RIIS, *Les problèmes actuels de l'établissement pré-hellénistique de grecs sur la côte phénicienne (lieux, dates, modalités)*, in *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* cit., p. 208 e fig. 4.

[37] COLDSTREAM, *Early Greek visitors* cit., pp. 91-92, fig. 1*a*; ID., *Exchanges between Phoenicians and early Greeks*, in «National Museum News», XI (2000), pp. 16-18.

[38] *Ibid.*, pp. 21-23; ma P. COURBIN, *Fragments d'amphores protogeometriques grecques à Bassit*, in MATTHIAE, M. VAN LOON e H. WEISS (a cura di), *Resurrecting the Past. A Joint Tribute to Adnan Bounni*, Leiden 1990, pp. 56-57, parla di un commercio di olio d'oliva pregiato dalla Grecia al Levante.

[39] I. OGGIANO, *La ceramica fenicia di Sant'Imbenia (Alghero-SS)*, in P. BARTOLONI e L. CAMPANELLA (a cura di), *La ceramica fenicia di Sardegna. Dati, problematiche, confronti*, Atti del I Congresso internazionale Sulcitano, Roma 2000, pp. 235-50. Per la frequentazione euboica in Occidente cfr. B. D'AGOSTINO, *I paesi greci di provenienza dei coloni e le loro relazioni con il Mediterraneo occidentale*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Magna Grecia. Il Mediterraneo, le metropoleis e la fondazione delle colonie*, Milano 1995, pp. 214-31.

[40] Nella terminologia di COLDSTREAM, *Early Greek visitors* cit., pp. 92-94, fig. 1*b*.

[41] L. WOOLLEY, *Excavations at Al Mina, Sueidia*, in «Journal of Hellenic Studies», LVIII (1938), pp. 4-5.

[42] *Ibid.*, p. 1; ID., *Excavations near Antioch in 1936*, in «Antiquaries Journal», XVII (1937), pp. 3, 10-11.

confortò nell'identificazione dell'insediamento nel greco Posideion, allora individuato nelle rovine di Ras el Bassit, grande porto naturale a sud del Monte Casio, oggi definitivamente accertato dagli scavi condottivi da P. Courbin tra 1971 e 1980[43]. Al Mina rimane priva di precisa identificazione e il dibattito sulla natura e datazione della sua fondazione coinvolge il tema piú generale del primato dei vettori della trasmissione culturale tra Oriente e Occidente.

Per il problema della datazione, la ceramica greca geometrica, in particolare gli *skyphoi* a semicerchi pendenti, la ceramica cipriota e soprattutto quella locale, confrontati con la ceramica del Levante meridionale, aveva inizialmente suggerito per la fondazione (strato X) una data alta alla fine del IX secolo e una data all'VIII per i livelli immediatamente successivi (IX, VIII)[44]. Contro la data alta, favorita ancora oggi da J. N. Coldstream sulla scorta di frammenti di stile Geometrico Medio atticizzante, di possibile provenienza cicladica e su ragionamenti di natura storica[45], si è andata affermando una data intorno alla metà dell'VIII secolo sulla base del riesame complessivo della documentazione ceramica[46] e degli *skyphoi* a semicerchi pendenti[47]

Il problema della natura dell'insediamento si fonda sulla determinazione delle percentuali delle ceramiche locali e greche e sulla identificazione della fabbrica di queste seconde. La ceramica greca, tardo-geometrica e sub-protogeometrica, ovvero *skyphoi* a semicerchi pendenti e coppe affini locali, denominate di tipo Al Mina, sono presenti nello strato X, sopra il suolo vergine[48]; la ceramica cipriota compare a partire dal IX, mentre la locale comune appare solo dallo strato VIII[49] Un'identi-

[43] P. COURBIN, *Bassit*, in «Syria», LXIII (1986), pp. 206-9.

[44] La ceramica greca fu studiata da J. D. BEAZLEY, *The Excavations at Al Mina, Sueida: 3 The Red Figured Vases*, in «Journal of Hellenic Studies», LIX (1939), pp. 1-44; M. ROBERTSON, *The early Greek vases*, ivi, LX (1940), pp. 2-21; T. J. DUNBABIN, *The Greeks and their Eastern Neighbors*, London 1952, pp. 25-30; J. BOARDMAN, *The Greek Overseas*, Hardmonsworth 1964, pp. 61-67; ID., *Early Euboean pottery and history*, in «British School at Athens», LII (1957), pp. 1-29; ID., *Greek potters at Al Mina?*, in «Anatolian Studies», IX (1959), pp. 163-69; J. N. COLDSTREAM, *Greek Geometric Pottery*, London 1968; ID., *Geometric Greece* cit., pp. 92-95. Il materiale cipriota e locale fu presentato da J. DU PLAT TAYLOR, *The Cypriote and Syrian pottery from Al Mina, Syria*, in «Iraq», XXI (1959), pp. 62-92.

[45] COLDSTREAM, *Exchanges* cit., p. 29.

[46] E. GJERSTAD, *The stratification at Al Mina (Syria) and its chronological evidence*, in «Acta Archaeologica», XLV (1974), pp. 121-23.

[47] R. KEARSLEY, *The Pendent Semi-Circle Skyphos*, London 1989; ID., *The Greek geometric pottery* cit., pp. 7-81.

[48] *Ibid.*, pp. 67-68.

[49] GJERSTAD, *The stratification* cit., pp. 108, 117. Nello strato IX compaiono solo pochi frammenti di Black-on-Red; dallo strato VIII la presenza della ceramica cipriota aumenta in numero: KEARSLEY, *The Greek geometric pottery* cit., p. 71 nota 220, p. 72.

ficazione piú precisa della ceramica geometrica come euboica fu avanzata da J. Boardman e poi confermata con il supporto del confronto del materiale del cimitero di Lefkandi in Eubea e delle analisi di campioni di Al Mina e dell'Eubea; di conseguenza, il centro è stato interpretato come un emporio euboico[50] dove potevano coesistere prodotti importati ma anche ceramiche greche e cipriote fabbricate sul posto[51]. R. Kearsley ha poi avanzato l'ipotesi di una funzione militare del centro, sede di un accampamento di mercenari, trasformato poi dallo strato VIII, nell'ultima parte dell'VIII secolo, in una stazione commerciale, o *port of trade*[52]. Mentre interpretazioni piú moderate limitano al ruolo di vettore commerciale l'apporto euboico ad Al Mina, riconoscendone l'iniziativa[53], non manca tuttavia qualche voce discorde che nega la natura di emporio greco[54]. J. N. Coldstream è andato infine modificando la sua ipotesi di un emporio levantino, fondato nel tardo IX secolo, e comprendente una ridotta enclave euboica, in un insediamento nato da un'iniziativa congiunta di Greci, Ciprioti, Siriani e Fenici[55]

Con il IX e l'VIII secolo la ceramica greca si afferma in alcuni dei cen-

[50] BOARDMAN, *Early Euboean pottery* cit., pp. 1-29; ID., *Al Mina* cit., pp. 169-90; ID., *The excavated history of Al Mina*, in G. R. TSETSKHLADZE (a cura di), *Ancient Greeks West and East*, Leiden 1999, pp. 135-61. Anche SNODGRASS, *I caratteri* cit., p. 226, parla di coloni dell'Eubea presso la stazione commerciale di Al Mina.

[51] GJERSTAD, *The stratification* cit., p. 115; KEARSLEY, *The Greek geometric pottery* cit., pp. 77-78; T. JONES, *Greek & Cypriot Pottery. A Review of Scientific Studies*, Athens 1986, pp. 691-96.

[52] KEARSLEY, *The Greek geometric pottery* cit., pp. 80-81; ID., *Greek overseas in the 8th century B.C.. Euboeans, Al Mina and Assyrian imperialism*, in TSETSKHLADZE (a cura di), *Ancient Greeks* cit., pp. 109-34.

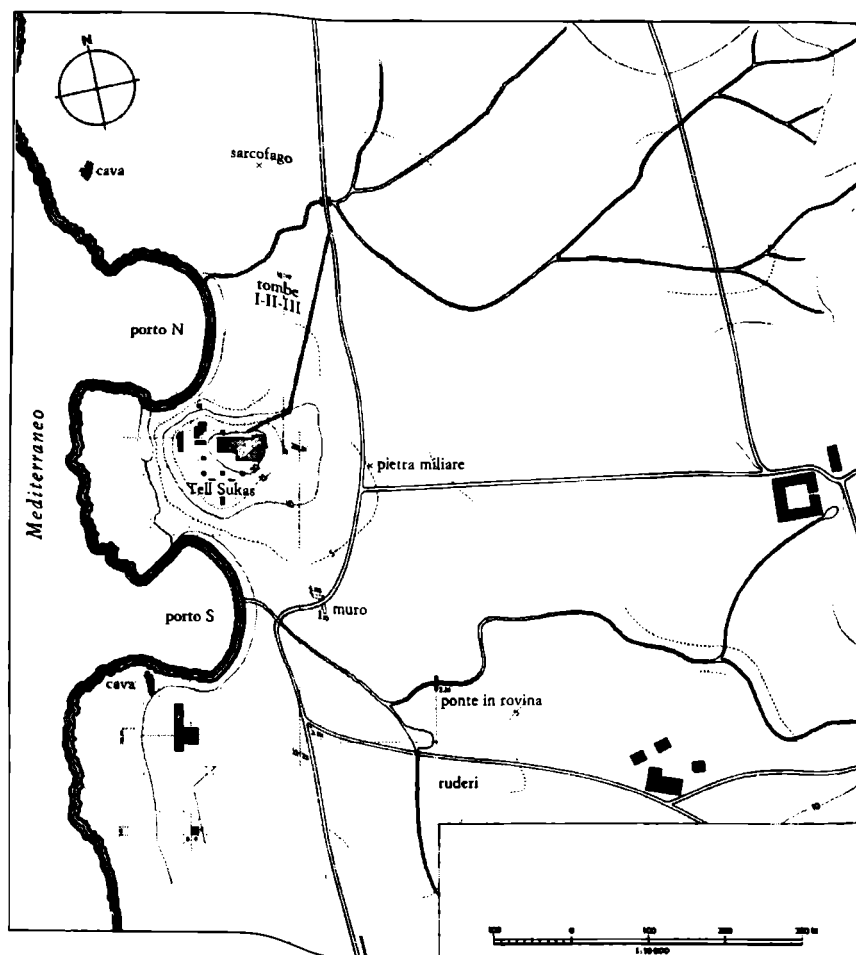
[53] H. R. POPHAM, *Precolonization: early Greek contact with the East*, in G. R. TSETSKHLADZE e F. DE ANGELIS (a cura di), *The Archaeology of Greek Colonization. Essays Dedicated to Sir John Boardman*, Oxford 1994, pp. 26, 28.

[54] A. J. GRAHAM, *The historical interpretation of Al Mina*, in «Dialogues d'histoire ancienne», XII (1986), pp. 51-65, nega, dopo aver discusso le diverse ipotesi e la data degli *skyphoi* a semicerchi pendenti, la presenza dell'emporio euboico e include il caso di Al Mina nel processo dell'espansione fenicia verso la costa settentrionale del Levante. Cosí anche J. Y. PERREAULT, *Les emporia grecs du Levant: mythe ou realité*, in A. BRESSON e P. ROUILLARD (a cura di), *L'Emporion*, Paris 1993, pp. 59-83, favorisce l'ipotesi di una natura levantina del centro sulla base di valutazioni cronologiche del materiale greco che KEARSLEY, *Greek overseas* cit., p. 116, però respinge; GIANGIULIO, *Avventurieri* cit., pp. 499-500, è ugualmente scettico e data solo dal VII secolo la natura di fondaco di Al Mina (p. 515).

[55] J. N. COLDSTREAM, *Greek and Phoenicians in the Aegean*, in H. G. NIEMEYER (a cura di), *Phönizier im Westen*, Atti del Convegno internazionale «Die phönizische Expansion im Westlichen Mittelmeerraum» (Colonia, 24-27 aprile 1979), Mainz am Rhein 1982, pp. 262-75; COLDSTREAM, *Greek Geometric Pottery* cit., p. 357; ID., *Geometric Greece* cit., p. 93; ID., *Early Greek visitors* cit., p. 94, nel 1989 afferma: «L'ipotesi che i mercanti greci si fossero effettivamente insediati ad Al Mina nell'VIII secolo è ancora aperta e da dimostrare»; nel 2000, in *Exchanges* cit., p. 32, parlando dei visitatori greci nella seconda fase, afferma: «In qualche momento di questa fase si possono essere uniti a Siriani, Fenici e Ciprioti nella creazione di un nuovo emporio costiero ad Al Mina, alla foce del fiume Oronte».

tri costieri tradizionali, che, non diversamente da Al Mina, vengono identificati da qualche studioso come empori greci[56]; essi si dispongono su insenature adatte all'attracco e certo erano già, a partire dall'età del Bronzo, scali frequentati sulla rotta commerciale dei prodotti oleari, essenze e legname, che legava dal III millennio Levante ed Egitto.

[56] *Ibid.*, pp. 28-29; PERREAULT, *Les emporia* cit., pp. 59-83.

Figura 7. L'impianto di Tell Sukas.

A nord, in Cilicia, a Kinet Höyük, la ceramica protogeometrica compare dall'VIII secolo in un contesto cipro-cilicio[57]. Scendendo lungo la costa, a sud di Al Mina, Ras el Bassit, identificata con Posideion, è forse l'approdo principale sulla rotta cipro-egea; il materiale greco vi aumenta quantitativamente dal X all'VIII secolo, culminando nell'ultimo quarto del VII nell'insediamento e nella seconda metà del VI nella necropoli, segno di una presenza stanziale di Greci non prima di questa fase tarda[58].

Proseguendo verso sud, troviamo Tell Sukas e Tabbat el Hammam, centri dalla evidente funzione di scali portuali. L'impianto topografico di Tell Sukas (fig. 7) con il promontorio tra due piccole insenature bene si adatta alle regole dell'impianto degli scali commerciali fenici dell'età del Ferro[59]; la presenza di ceramica sub-protogeometrica e di ceramica Al Mina prova che l'insediamento entra nei circuiti commerciali euboici a partire dall'VIII secolo[60]; il tempio nel quartiere nord-orientale, l'abitato in quello meridionale e occidentale, il santuario con la necropoli nel porto a sud[61], l'abbondante materiale greco, la presenza di tegole e la morfologia dell'edificio, identificato come tempio (*First-Second Temples*, G14/15), hanno portato il suo scavatore P. J. Riis a denominare le fasi del periodo (G) locale come «First, Second, Third Greek Building Phases», tra VII e VI secolo, e ipotizzare una presenza greca tra la popolazione[62]. Continuando lungo la costa, a Tabbat el Hammam, a sud di Arwad, rimangono resti di un molo che si data al IX secolo[63]

Infine, in questo periodo, i testi assiri danno informazioni su limitate scorrerie di Ioni a danno dei centri costieri minori, come oggi prova una lettera da Nimrud inviata al sovrano Tiglat-pileser III[64]

[57] T. HODOS, *Kinet Höyük and Al Mina: new views on old relationships*, in G. R. TSETSKHLADZE, A. J. N. W. PRAG e A. M. SNODGRASS (a cura di), *Periplous: Papers Presented to Sir J. Boardman*, London 2000, pp. 145-52.

[58] P. COURBIN, *Une assiette cycladique à Ras el Bassit*, in *Archéologie au Lévant, Recueil R. Saidah*, Lyon 1982, pp. 192-204; ID., *Fragments* cit. pp. 49-58; ID., *Fouilles* cit., pp. 116-17.

[59] P. J. RIIS, *Sūkās I. The North-East Sanctuary and the First Settling of Greeks in Syria and Palestine*, Copenhagen 1970, fig. 3; J. LUND, *Sūkās VIII. The Habitation Quarters*, Copenhagen 1986.

[60] G. PLOUG, *Sūkās II. The Aegean, Corinthian and Eastern Greek Pottery and Terracottas*, Copenhagen 1973, pp. 92-97; P. J. RIIS, *The first Greeks in Phoenicia and their settlements at Sukas*, in *Ugaritica*, VI, Paris 1969, pp. 435-50; ID., *Griechen in Phönizien*, in NIEMEYER (a cura di), *Phönizier* cit., pp. 237-60.

[61] P. J. RIIS, *Sūkās VI The Graeco-Phoenician Cemetery and Sanctuary at the Southern Harbour*, Copenhagen 1979, pp. 40-91.

[62] Da ultimo RIIS, *Les problèmes* cit., p. 206.

[63] S. M. CECCHINI, *Architecture militaire, civile et domestique partim Orient*, in V. KRINGS (a cura di), *La Civilisation phénicienne et punique manuel de recherche*, Leiden 1995, p. 393; R. J. BRAIDWOOD, *Report on two sondages on the coast of Syria, south of Tartous*, in «Syria», XXI (1940), pp. 203-8.

[64] B. PARKER, *The earliest known reference to the Ionians in cuneiform sources*, in «The Ancient History Bulletin», XV (2001), pp. 69-77.

Per concludere, nei centri costieri siriani si registra nell'VIII secolo un evidente aumento di materiali greci, destinati a un consumo locale, mentre ne è piú marginale la circolazione verso centri interni come Hama e Afis (fig. 8)[65]. Al Mina solo riveste una posizione privilegiata e unica in questo scenario, che si consideri un emporio o non piuttosto un porto locale che ospita un *comptoir* greco, a fianco di uno fenicio e uno cipriota. Certo, il suo emergere è insieme il risultato di una ormai stabile e reciproca frequentazione di queste componenti ma anche l'inizio di un nuovo processo interculturale, segnato da un'inedita intensificazione di rapporti diretti, in un momento particolarmente felice per i regni siriani[66].

6. *Le cittadelle monumentali del Ferro II e III.*

Che i mercanti greci che fondarono Al Mina trovassero un mondo non diverso, o meglio non troppo diverso, dal loro[67] è affermazione forte e che molto concede all'idea di un Mediterraneo in crescita simbiotica. Certo, emergono nuovi fenomeni comuni sia transmediterranei che

[65] RIIS, *Hama II 3* cit., pp. 113-15; ID., *Griechen in Phönizien*, in «Madrider Beiträge», VIII (1982), pp. 237-60; ID., *Les céramiques importées*, in P. J. RIIS e M.-L. BUHL, *Hama II 2. Les objets de la période dite syro-hittite (Age du Fer)*, Copenhague 1990, pp. 180-81; D. BONATZ, *Imported pottery*, in S. M. CECCHINI e S. MAZZONI (a cura di), *Tell Afis (Siria). Scavi sull'acropoli 1988-1992. The 1988-1992 Excavations on the Acropolis*, Pisa 1998, p. 220.

[66] Per COLDSTREAM, *Exchanges* cit., p. 28, il processo si colloca all'inizio dell'VIII secolo, in una fase di relativa sicurezza in Siria per il maggiore impegno assiro sui fronti settentrionale e urarteo.

[67] COLDSTREAM, *Geometric Greece* cit., p. 359.

Figura 8. Coppe a semicerchi pendenti da Hama.

levantini, probabilmente resi possibili e favoriti da un clima politico sostanzialmente stabile. In Siria, infatti, nonostante le guerre, che dividono stati luvi e aramei in coalizioni filo- e anti-assire, compromettano la stabilità dell'assetto territoriale della regione, le dinastie riescono tuttavia a mantenere un'autonomia politica fino almeno alla metà del secolo. Il vario articolarsi delle forze si traduce su un piano politico ed economico in uno sviluppo di contatti commerciali e rapporti formali che abbracciano periferie lontane e nuovi centri emergenti incrementandone i processi interculturali.

Il IX secolo si presenta infatti nel segno di alcune importanti trasformazioni in tutta l'area. Se, da un lato, i maggiori stati siriani retti da dinastie luvie mantengono, piú o meno saldamente, il controllo territoriale (Karkemish, Hamath, Pattina), d'altro lato si impongono altre componenti, come gli Aramei, che divengono sempre piú visibili sul piano documentario[68] con le loro immagini e iscrizioni celebrative di propaganda ideologica e le fondazioni delle loro capitali. Alla graduale trasformazione della politica assira in un impegno stabile militare nella regione, che prepara le annessioni territoriali del secolo seguente, fa cosí da contrappunto una politica sempre piú autonoma delle dinastie aramee, a fianco di quelle luvie, a cominciare da quella piú intraprendente e aggressiva di Aram con la sua capitale Damasco.

L'opera di sviluppo urbanistico prosegue in questa fase ed è incrementata con le fondazioni delle capitali dei casati aramaici a fianco delle città luvie. La città di Guzana, oggi Tell Halaf, sul Khabur, viene fondata *ex novo* nel X secolo come capitale del casato aramaico del Bit Bakhiani, nelle vicinanze di Sikani, antico luogo di culto; la città luvia Masuwari viene trasformata nell'aramaica Bit Adini e la luvia Hamath viene annessa a Lu'ash dall'arameo Zakkur, che rifonda come capitale Hazrek, mentre la capitale del casato del Bit Agushi viene spostata da Arne ad Arpad. Nei centri antichi i quartieri ufficiali vengono ampliati e abbelliti da decorazioni scultoree e stele celebrative di propaganda. Al IX secolo si data a Guzana un ciclo di 178 ortostati con scene mitologiche, di caccia, di lavori agricoli (fig. 9); proveniente da un «palazzo del dio della tempesta» sarà ricollocato nelle pareti esterne di un palazzo edificato tra fine IX e VIII secolo e la cui facciata porticata sarà poi

[68] Come ha notato Y. IKEDA, *Looking from Til Barsib on the Euphrates: Assyria and the West in ninth and eighth centuries B.C.*, in K. WATANABE (a cura di), *Priests and Officials in the Ancient Near East*, Atti del II Convegno «The Ancient Near East - The City and its Life» (Tokyo, 22-24 marzo 1996), Heidelberg 1999, p. 272. Per una riconsiderazione recente della formazione dell'arameizzazione cfr. H. SADER, *The Aramaean kingdoms of Syria. Origin and formation processes*, in BUNNENS (a cura di), *Essays* cit., pp. 61-76.

impreziosita da rilievi e colonne-cariatidi in forma di figure divine dal re Kapara. Nel IX secolo vengono decorate con leoni monumentali le porte degli edifici II e III della cittadella luvia di Hama.

L'interculturalità del periodo è convenientemente illustrata, all'inizio del IX secolo, dalla stele di Terqa, oggi Tell Ashara, con raffigurazione in stile siro-ittita e iscrizione assira, che celebra la conquista della regione da parte del re assiro Tukulti Ninurta II (890-884 a. C.)[69], non diversamente dalla stele da Zincirli di Kilamuwa, sovrano dal nome luvio, figlio di Hayanu, dal nome aramaico, con una iscrizione fenicia (KAI 24) e la sua immagine a rilievo in costume e stile assiri pro-

[69] W. ORTHMANN, *Untersuchungen zur Späthethitischen Kunst*, Bonn 1971, p. 130, Ashara 1, tav. 5; M. G. MASETTI ROUAULT, *Stele*, in O. ROUAULT e M. G. MASETTI ROUAULT (a cura di), *L'Eufrate e il tempo*, Milano 1993, p. 460, n. 303.

Figura 9.
Il Palazzo di Tell Halaf. *a*. Disegno prospettico. *b*. Piccoli ortostati del lato posteriore.

b

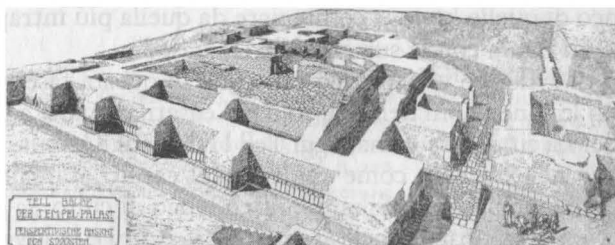



Figura 10.
a. Rilievo del re Kilamuwa, da Zincirli. *b*. Stele di Bar-Hadad, da Brej.

b

Figura 11.
Frontale dallo Heraion di Samo.

vinciali (fig. 10*a*)[70], o dalla stele da Brej, a nord di Aleppo, di Bar-Hadad figlio di un re di Aram, con la sua dedica in aramaico (KAI 201) al dio di Tiro Melkart, dalla immagine fenicizzante (fig. 10*b*)[71]. Alla fine del secolo Zakkur, re di Hamath e Lu'ash, ringrazia gli dèi per aver protetto la capitale Hazrek dall'assedio di una potente coalizione nemica in una stele (KAI 202) che costituisce la piú antica iscrizione aramaica conservata a carattere storico e celebrativo.

Da queste città della Siria partono per la Grecia prodotti diversi dell'artigianato. Oggetti di sofisticata metallurgia approdano in Occidente, forse come ex voto o doni, o forse solo come importazioni per il culto[72], facendo conoscere tecnologie e modelli artistici siriani. La bronzistica[73] ha una circolazione privilegiata con opere quali la testa di leone proveniente da Olimpia, che si data al IX secolo[74], i calderoni[75] o le parti di bardature equestri a rilievo. I frontali dallo Heraion di Samo (fig. 11) con le figure femminili nude in due registri sotto il sole alato – tributo, come recita l'iscrizione in aramaico, da 'Umqi a Hazael di Damasco nell'anno che attraversò il fiume – e i paraocchi dal tempio di Apollo a Eretria[76] possono essere confrontati con un frontale da Tell

[70] H. S. SADER, *Les états araméens de Syrie depuis leur fondation jusqu'à leur transformation en provinces assyriennes*, Beirut 1987, pp. 156-59, 172-75. Il casato citato dagli Assiri come Bit Gabbar (Gabbar è il primo re ad aver regnato sul paese) viene menzionato come Y'dy dai dinasti locali e come Sam'al, forse la capitale, oggi Zincirli, da Barrakib. P. E. DION, *Les Araméens à l'âge du Fer: histoire politique et structures sociales*, Paris 1997, pp. 99-101. Per l'immagine cfr. ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., Zincirli E/2, pp. 66-67, 545, tav. 63*a*.

[71] SADER, *Les états* cit., pp. 255-58; T. W. PITARD, *The identity of the Bar-Hadad of the Melqart stele*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», CCLXXII (1988), pp. 3-21; C. BONNET, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès Tyrien en Méditerranée*, Leuven 1988, pp. 132-36; E. PUECH, *La stèle de Bar-Hadad à Melqart et les rois d'Arpad*, in «Revue Biblique», XCIX, 2 (1992), pp. 311-34; DION, *Les Araméens* cit., pp. 121-22. L'identificazione è incerta; Dion sulla base del carattere non luvio della stele si mostra scettico sull'ipotesi di Pitard di identificare il dedicante figlio di 'Attar-hamek con un re di un Aram del Nord, distinto da Aram-Damasco, di cui non è documentato un Bar-Hadad di questa successione, e sostiene la lettura di un 'Attar-sumki di E. LIPINSKI, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven 1995, pp. 229-30. Cfr. inoltre: ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., pp. 55, 481; H. KLENGEL, *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausend v. u. Z.*, Berlin 1965, p. 197, tav. 55; P. MATTHIAE, *La storia dell'arte dell'Oriente antico*, I. *I primi imperi e i principati del Ferro. 1600-700 a.C.*, Milano 1997, pp. 229, 234.

[72] I. STRØM, *Evidence from the Sanctuaries*, in G. KOPCKE e I. TOKUMARU (a cura di), *Greece between East and West: 10th-8th Centuries B.C.*, Mainz am Rhein 1992, pp. 57-60 per l'ultima ipotesi.

[73] I. J. WINTER, *North Syria as a bronzeworking centre in the early first millennium BC: luxury commodities at home and abroad*, in J. CURTIS (a cura di), *Bronzeworking Centres of Western Asia c. 1000-539 B.C.*, London - New York 1988, pp. 192-225.

[74] W. ORTHMANN, *Hethitische Rundplastik*, in ID. (a cura di), *Der Alte Orient*, Berlin 1975, p. 424, fig. 137*a-b*.

[75] O. W. MUSCARELLA, *Greek and Oriental cauldron attachments: a review*, in KOPCKE e TOKUMARU (a cura di), *Greece* cit., pp. 44-45; STRØM, *Evidence* cit., pp. 52-56.

[76] U. JANTZEN, *Samos VIII. Ägyptische und orientalische Bronzen aus dem Heraion von Samos*, Bonn 1972, pp. 58-61, tav. 52; H. KYRIELEIS e W. RÖLLIG, *Ein altorientalischer Pferdeschmuck aus*

Ta'yinat, due da Mileto e un terzo all'Ashmolean Museum[77]. 'Umqi, oggi 'Amuq, la regione di Antakya, corrispondeva allo stato luvio di Pattina, con capitale Kunalua, identificabile in Tell Ta'yinat, mentre Hazael è un potente re di Damasco della fine del IX secolo[78].

Agli inizi dell'VIII secolo il Levante settentrionale è marcato da nuovi fermenti che si risolvono in una crescente conflittualità tra i diversi principati luvi e aramaici, e tra questi e l'Assiria, che alla fine saprà volgere le competizioni interne a proprio vantaggio. Alleanze e cambiamenti dinastici plasmano nuovi confini che modificano l'assetto territoriale della regione. L'ascesa dell'usurpatore arameo Zakkur intorno all'800 sul regno di Hamath e Lu'ash scatena per reazione una coalizione di forze da Damasco fino al Melid e l'inevitabile aiuto assiro (KAI 202)[79] L'Assiria dal suo avamposto sull'Eufrate di Kar-Salmanassar, la capitale aramaica di Til Barsib conquistata nell'856 e divenuta sede amministrativa provinciale[80], esplica un'ingerenza ormai unilaterale negli affari locali, come documentano le due stele da Antakya e Pazarcik relative alla sistemazione del confine sul basso Oronte operata da Adad-nirari III, attraverso il suo rappresentante Shamshi-ilu, tra i sovrani Zakkur di Hamath

dem Heraion von Samos, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institut (Athen. Abt.)», CIII (1988), pp. 37-75, tavv. 9-15; I. EPH'AL e J. NAVEH, *Hazael's Booty Inscription*, in «Israel Exploration Journal», XXXIX (1989), pp. 192-200. Per le iscrizioni: M. G. AMADASI GUZZO, *Iscrizioni semitiche di Nord-Ovest in contesti greci e italici (X-VII sec. a. C.)*, in «Dialoghi di Archeologia», III, 5 (1987), pp. 13-27; F. BRON e A. LEMAIRE, *Les inscriptions araméennes de Hazaël*, in «Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale», LXXXIII (1989), pp. 35-44.

[77] H. J. KANTOR, *A bronze plaque with relief design from Tell Tainat*, in «Journal of Near Eastern Studies», XXI (1962), pp. 93-117; R. D. BARNETT, *North Syrian and related harness decorations*, in K. BITTEL (a cura di), *Vorderasiatische Archäologie. Studien und Aufsätze. Festschrift A. Moortgat*, Berlin 1964, pp. 21-26; ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., p. 167, tav. 70*b*; ID., *Hethitische Rundplastik* cit., p. 437, fig. 140.

[78] Di questa data e ambiente è allora anche il frontale in avorio da Nimrud SW 37, iscritto sul retro con il nome Lu'ash, che si confronta con una stele a rilievo rinvenuta a Meharde vicino a Hama con l'immagine di una dea in veduta frontale stante su un leone sotto il sole alato, definita nell'iscrizione in luvio geroglifico come la «divina regina del paese». RIIS e BUHL, *Hama II 2* cit., pp. 13-14, figg. 6-7; D. HAWKINS, *Late Hittite funerary monuments*, in B. ALSTER (a cura di), *Death in Mesopotamia*, Copenhagen 1980, pp. 218-20; D. HAWKINS, *The lower part of the Meharde stele*, in «Anatolian Studies», XXXVIII (1988), pp. 187-90.

[79] W. T. PITARD, *Ancient Damascus*, Winona Lake 1987, pp. 170-75; SADER, *Les états* cit., pp. 216-21; N. NA'AMAN, *Forced participation in alliances in the course of the Assyrian campaigns to the West*, in *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*, Jerusalem 1991, pp. 80-98; H. KLENGEL, *Syria 3000 to 300 B.C. A Handbook of Political History*, Berlin 1992, pp. 210-11, 213; A. LEMAIRE, *Joas de Samarie, Barhadad de Damas, Zakkur de Hamat. La Syrie-Palestine vers 800 av. J.-C.*, in «Eretz-Israel (Avraham Malamat Volume)», XXIV (1993), pp. 148-57; DION, *Les Araméens* cit., pp. 150-54.

[80] G. BUNNENS, *Aramaeans, Hittites and Assyrians in the upper Euphrates valley*, in G. DEL OLMO LETE e J.-L. MONTERO FENOLLOS (a cura di), *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates. The Tishrin Dam Area*, Barcelona 1999, pp. 616-18, sottolinea l'incerta identificazione della provincia sulla quale governava il turtanu Shamshi-ilu e della sua capitale.

e Atarshumki di Arpad[81] e le stele di Sefire relative al trattato tra il re di Arpad Mati'ilu e il sovrano assiro Ashur-nirari V (KAI 222-224)[82].

In questo scenario si collocano nuove fondazioni e ulteriori abbellimenti con fregi ortostatici a rilievo. Sono ricostruite le città di Hazrek da Zakkur (KAI 202) e Sam'al (oggi Zincirli) da Panamuwa (KAI 214) mentre è fondata Azitawataya (oggi Karatepe) da Azitawata[83]. Karkemish, Tell Halaf e Tell Ta'yinat[84] vengono circondate da estese città basse di nuovo impianto. Vengono inoltre ristrutturati i quartieri cerimoniali di Hama, Tell Afis, Tell Ta'yinat, Karkemish, Zincirli, Tell Halaf e nuove porte vengono decorate nel modo antico. Alla fine del IX secolo o agli inizi dell'VIII la porta della cittadella di Sakçagözü è decorata con un fregio di caccia al leone, che palesa nei tratti di costume e antiquari l'apertura verso modelli assiri[85] Negli ortostati delle due porte della cittadella di Karatepe confluiscono tendenze e tradizioni diverse, che le iscrizioni permettono di identificare come luvie e fenicie[86]. La pratica della decorazione alle porte viene adottata anche nell'ambiente provinciale assiro per tradurre il messaggio di dominio attraverso canoni espressivi locali. Nella porta est (VII) di Tell Ta'yinat, dopo la conquista assira, dovevano essere innalzati rilievi con scene di trionfo militare in stile provinciale[87] non diversamente dalla porta ovest della cittadella di Arslan Tash, antica Khadatu, dove troviamo invece una teoria militare[88]

[81] V. DONBAZ, *Two Neo-Assyrian stelae in the Antakya and Karamanmaraş Museums*, in «Annual Review of Royal Inscriptions of Mesopotamia», VIII (1990), pp. 5-24; N. WAZANA, *Water division in border agreements*, in «States Archives of Assyria Bulletin», X, 1 (1996), pp. 55-66.

[82] A. LEMAIRE e J.-M. DURAND, *Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-ilu*, Genève-Paris 1984; SADER, *Les états* cit., pp. 138-45; KLENGEL, *Syria* cit., pp. 215-16; DION, *Les Araméens* cit., pp. 129-32.

[83] Mentre le iscrizioni di Zakkur e Panamuwa sono stele dedicatorie che citano tra le varie attività della regalità anche la ricostruzione delle capitali, sono iscrizioni di fondazione le iscrizioni di Cekke e Karkemish A4 che riguardano la fondazione della città di Kamana da parte del re Kamana per i Kanapuwei, l'iscrizione di Karaburun di Sipi e l'iscrizione di Topada. Cfr. S. MAZZONI, *Aramaean and Luwian new foundations*, in ID. (a cura di), *Nuove fondazioni nel Vicino Oriente antico: realtà e ideologia*, Pisa 1994, pp. 320-21 con bibliografia relativa.

[84] ID., *Settlement pattern and new urbanization in Syria at the time of the Assyrian conquest*, in M. LIVERANI (a cura di), *Neo-Assyrian Geography*, Rome 1995, pp. 184-88 e bibliografia.

[85] D. USSISHKIN, *The date of the neo-Hittite enclosure at Sakçagözü*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», CLXXXI (1966), pp. 15-23; ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., p. 80.

[86] H. ÇAMBEL, *Karatepe: an archaeological introduction to a recently discovered Hittite site in Southern Anatolia*, in «Oriens», I (1948), pp. 147-49; P. MATTHIAE, *Studi sui rilievi di Karatepe*, Roma 1963; ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., pp. 105-11; I. J. WINTER, *On the problems of Karatepe: the reliefs and their context*, in «Anatolian Studies», XXIX (1979), pp. 116-25.

[87] I rilievi sono stati trovati in reimpiego secondario nella porta: MAZZONI, *Settlement pattern* cit., p. 188, tav. II e bibliografia.

[88] P. ALBENDA, *The gateway and portal stone reliefs from Arslan Tash*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», CCLXXI (1988), pp. 17-21.

A Karkemish, la cui bottega perviene a una maturità artistica priva di confronti, si segue uno sviluppo coerente. La parata con il reggente Arara e il successore Kamana e la sua corte decora alla metà dell'VIII secolo la fronte del *Royal Buttress* (fig. 12), stipite monumentale esterno dello *Staircase Recess*[89] saldandosi naturalmente alla contigua *Processional Entry*. Poco dopo, i rilievi che un figlio del sovrano Sastura fa innalzare nella porta al culmine della *Great Staircase* concludono, con uno stile dal valore plastico e volumetrico originale e immagini assirizzate, l'attività di questa scuola[90]

7. *Convivio di corte e banchetto funerario: arte e società in rinnovamento.*

La decorazione architettonica a ortostati scolpiti con i temi della propaganda regale viene estesa in questo secolo alle facciate porticate dei palazzi (*Bit-Hilani*). Alla metà dell'VIII secolo si datano i rilievi nell'atrio del palazzo del re Kapara a Guzana (Tell Halaf), nel *Nordliche Hallenbau*, nello *Hilani* III di Zincirli e nello *Hilani* di Sakçagözü[91] La teoria di cor-

[89] ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., p. 35; S. MAZZONI, *Ricerche sul complesso dei rilievi neoittiti di Karkemish*, in « Rivista degli Studi Orientali», LI (1977), pp. 35-38.

[90] ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., pp. 35-36; D. HAWKINS, *Building inscriptions of Carchemish. The Long Wall of Sculpture and Great Staircase*, in «Anatolian Studies», XXII (1972), pp. 102-6; S. MAZZONI, *Sui rilievi di Karkemish dall'età di Sargon II al 605 av Cr.*, in «Rivista degli Studi Orientali», XLVII (1974), pp. 184-200.

[91] ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., pp. 63-65, 80-82, 122-23; J. VOOS, *Zu einigen späthethiti-

Figura 12. Veduta del *Royal Buttress* (Karkemish).

tigiani e musici celebra un mondo di corte nei suoi aspetti cerimoniali e ludici mentre le scene di trionfo militare sopravvivono solo negli ambienti provinciali assiri. È evidente che in questo mondo siriano penetrano nuovi stimoli culturali e artistici dagli ambienti confinanti, dall'Anatolia frigia e urartea, come a Karkemish, dalla Fenicia, a Karatepe; ma è soprattutto l'incombente modello assiro a costituire, specie dopo l'annessione di Tiglat-pileser III, un polo obbligato di riferimento[92].

Anche se i richiami alle rappresentazioni assire sono sempre piú palesi nei dettagli antiquari e in alcune figure di genî, che conferiscono alle immagini di corte una protezione magica, il complesso scenico tradisce una forte continuità con la fase precedente. La presenza ora di temi ludici, il gioco, la falconeria, la musica è cosí ancora parte dell'apparato cerimoniale delle festività, come lo era nel mondo ittita e nel repertorio iconografico di Alaça Höyük nel XIII secolo[93], ma manifesta una prevalente ambientazione di corte, perdendo il riferimento alle cerimonie propiziatorie della collettività.

Gli arredi suntuari, specie il mobilio in avorio, riflettono nelle decorazioni, nelle immagini e negli stili questo ambiente con le sue occasioni conviviali. D'altronde sono spesso prodotti delle stesse botteghe di palazzo, come dimostrano le convenzioni figurative degli avori del vano SW 7 di Nimrud (fig. 13), che trovano confronto nei rilievi di Zincirli e Sakçagözü, e quelle degli avori di Tell Halaf, che riproducono motivi presenti nei rilievi ortostatici locali[94] Gli avori di Arslan Tash, Zincirli, Hama, Tell Ta'yinat, Karkemish, Samaria, Salamina, Nimrud, Khorsabad appartengono a scuole diverse, che si definiscono come siriana setten-

schen Reliefs aus den Beständen des vorderasiatischen Museums Berlin, in «Altorientalischen Forschungen», XII (1985), pp. 65-86; MAZZONI, *The gate* cit., pp. 329-30.

[92] Come esempio del cambiamento mi è sembrato utile proporre già la trasformazione visibile nelle due stele con scena di carro che travolge il nemico di Tell Ta'yinat e Zaraqotaq: ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., p. 83, tav. 52*f*, Tainat 2; K. KOHLMEYER, *Drei Stelen mit Sin-Symbol aus Nordsyrien*, in B. HROUDA, S. KROLL e P. Z. SPANOS (a cura di), *Von Uruk nach Tuttul, ein Festschrift für Eva Strommenger Studien und Aufsätze von Kollegen und Freunden*, München-Wien 1992, pp. 94-95, tav. 39.3; G. BUNNENS, *Stele con carro assiro*, in ROUAULT e MASETTI ROUAULT (a cura di), *L'Eufrate* cit., p. 473, n. 384.

[93] Per A. ÜNAL, *The textual illustration of the "Jester Scene" on the sculptures of Alaça Höyük*, in «Anatolian Studies», XLIV (1994), pp. 207-18, illustrano il rituale della dea hattica Teteshhapi.

[94] Ma con qualche discordanza; vedi l'ipotesi di un'influenza delle arti minori su quelle maggiori, nel caso degli avori nord-siriani sui rilievi di Tell Halaf, avanzata da Kantor, Riis, Moortgat e Genge, e poi da I. J. WINTER, *North Syrian ivories and Tell Halaf reliefs: the impact of luxury goods upon 'major' arts*, in A. LEONARD jr e B. BEYER WILLIAMS (a cura di), *Essays in Ancient Civilization Presented to H. J. Kantor*, Chicago 1989, pp. 321-32; I. J. Winter, recensione (in «Journal of Near Eastern Studies», LVII (1998), p. 151) a G. HERRMANN, *The Small Collections from Fort Shalmaneser Ivories from Nimrud (1949-1963)*, V, London 1992, contro l'ipotesi contraria formulata da Herrmann a p. 68; I. J. WINTER, *Carved ivory furniture panels from Nimrud: a coherent subgroup of the North Syrian style*, in «Metropolitan Museum Journal», XI (1976), pp. 25-54.

trionale, meridionale, intermedia e fenicia e si datano tra la metà del IX e l'VIII secolo[95], mentre solo alcuni avori da Ur, Til Barsib e Sultantepe si attribuiscono al VII secolo[96]. L'aumento della produzione di contenitori (pissidi, unguentari, versatoi), arredi (mobili, porte), pannelli architettonici e paramenti equestri in avorio riflette una crescita di richiesta e volontà di capitalizzazione di beni suntuari nelle prospere corti dei principati levantini, il cui stile di vita adotta le regole ostentatorie delle corti assire.

Per altri prodotti dell'artigianato e le arti minori, crescita produttiva e standardizzazione della lavorazione s'impongono per rispondere alla domanda del mercato interno e di ambienti esterni, dalle funzioni e pratiche sociali non dissimili. I sigilli a stampo nord-siriani dei gruppi del «suonatore di lira» e del «cimitero di Yunus» che approdano anche

[95] ID., *Phoenician and North Syrian ivory carving in historical context: questions of style and distribution*, in «Iraq», XXXVIII (1976), pp. 15-17; ID., *Is there a South Syrian style of ivory carving in the early first millennium B.C.?*, ivi, XLIII (1981), pp. 122-29; G. HERRMANN, *Ivories from Room 37 Fort Shalmaneser Ivories from Nimrud (1949-1963)*, London 1986, pp. 48-53; ID., *The Small Collections from Fort Shalmaneser Ivories from Nimrud (1949-1963)*, V, London 1992, pp. 28-39; ID., *The Nimrud Ivories, 2. A survey of the traditions*, in HROUDA, KROLL e SPANOS (a cura di), *Von Uruk* cit., pp. 66-71. È importante ricordare che la citazione «al nostro signore Hazael» su un frammento di Arslan Tash non è argomento cogente per la datazione di tutto il gruppo di questo sito e la sua attribuzione a Damasco: WINTER, *Is there* cit., pp. 121-23; E. PUECH, *L'ivoire inscrit d'Arslan-Tash et les rois de Damas*, in «Revue Biblique», LXXXVIII (1981), pp. 561-62.

[96] R. BARNETT, *Assyrian objects from Room M.2*, in «Anatolian Studies», III (1953), p. 48, tav. 5; T. MITCHELL, *The Phoenician inscribed ivory box from Ur*, in «Palestine Exploration Quarterly», CXXIII (1991), pp. 118-19; G. BUNNENS, *Carved ivories from Til Barsib*, in «American Journal of Archaeology», CI (1997), pp. 435-50.

Figura 13. Spalliera eburnea da Nimrud.

in Occidente sono prodotti in botteghe specializzate che ripetono serialmente alcuni modelli[97], come certa oreficeria, forse realizzata a Zincirli[98]. La metallurgia, in particolare la bronzistica, continua a offrire prodotti sofisticati, coppe e strumenti di parata, elmi e mazze, frontali e guanciere decorati, come gli avori, con motivi e figure propiziatorie[99] Sono oggetti di prestigio, che mostrano il crescente ruolo assunto dall'aristocrazia equestre negli ambienti orientali.

Nel genere del monumento funerario si colgono tendenze innovative nel segno di uno sviluppo non solo artistico ma sociale; il moltiplicarsi delle stele funerarie private a fianco di quelle dinastiche ne è indubbiamente il fattore piú appariscente e significativo. L'emulazione del monumento funebre regale da parte di una committenza di rango cela una nuova ideologia aristocratica, che si manifesta nella *pietas* esibita ai familiari deceduti e nella ostentazione del proprio rango sociale[100].

È possibile che in tale processo confluiscano, come è stato osservato, diverse tradizioni precedenti, paleosiriane, ittite ed egiziane[101]. Di origine paleosiriana è certo la pratica di innalzare o seppellire la statua dell'antenato, come segnacolo di legittimazione dinastica, presso le por-

[97] Il primo gruppo deve la sua definizione dall'immagine che vi compare piú frequentemente nella prima trattazione di E. PORADA, *A lyre player from Tarsus and his relations*, in S. S. WEINBERG (a cura di), *The Aegean and the Near East (Studies presented to Hetty Goldman)*, New York 1956, pp. 185-211; piú recentemente, J. BOARDMAN, *The lyre player group of seals. An encore*, in «Archäologischer Anzeiger», 1990, pp. 1-17. Per la diffusione a Ischia: J. BOARDMAN e G. BUCHNER, *Seals from Ischia and the lyre player group*, in «Jahrbuch des Instituts», LXXXI (1966), pp. 1-62. Per il secondo gruppo, J. BOARDMAN e R. MOOREY, *The Yunus cemetery group: haematite scarabs*, in M. KELLY BUCCELLATI (a cura di), *Insight through Images. Studies in Honor of Edith Porada*, Malibu 1986, pp. 35-48.

[98] M. Y. TREISTER, *North Syrian metalworkers in archaic Greek settlements*, in «Oxford Journal of Archaeology», XIV (1995), pp. 159-75. Nel VII secolo tecniche e modelli nord-siriani si diffondono anche attraverso l'impulso offerto dal commercio assiro. Cfr. il medaglione in argento da Ekron a confronto con due da Zincirli: S. GITIN, *The neo-Assyrian Empire and its Western periphery: the Levant, with a focus on Philistine Ekron*, in S. PARPOLA e R. M. WHITING (a cura di), *Assyria 1995*, Helsinki 1997, pp. 93, fig. 21; KLENGEL, *Geschichte* cit., tavv. 69-70.

[99] Una delle mazze è iscritta con il nome del sovrano del Bit Agushi, Mati'el: WINTER, *North Syria* cit., pp. 194-95; KLENGEL, *Geschichte* cit., tavv. 56-59.

[100] MAZZONI, *The gate* cit., pp. 312-13.

[101] ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., pp. 366-93; HAWKINS, *Late Hittite funerary monuments* cit., pp. 213-16, ne sottolinea piuttosto la trasformazione nei confronti della tradizione ittita imperiale. Per il culto funerario a Zincirli, H. NIEHR, *Zum Totenkult der Könige von Sam'al im 9. und 8. Jh. v. Chr.*, in «Studi Epigrafici e Linguistici», XI (1994), pp. 66, 70, e K. VAN DER TOORN, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, Leiden 1996, p. 166, hanno sottolineato la continuità locale nei confronti di Ugarit. DION, *Les Araméens* cit., pp. 265-70, attribuisce alla sfera ittita il culto funerario dinastico per la sua diffusione prevalentemente settentrionale. D. BONATZ, *Das syro-hethitische Grabdenkmal. Untersuchungen zur Enstehung einer neuen Bildgattung in der Eisenzeit im nordsyrisch-südostanatolischen Raum*, Mainz am Rhein 2000, pp. 122-25, 174-75, richiama a confronto le pratiche egiziane; ID., *Syro-Hittite funerary monuments. A phenomenon of tradition or innovation*, in BUNNENS (a cura di), *Essays* cit., pp. 189-210.

te di città, o presso tombe e templi[102]; essa sopravvive a Karkemish, Zincirli e Marash nel X secolo nelle statue dei sovrani divinizzati, eretti a lato delle porte su basi decorate in altorilievo con i genî in *Knielauf* che afferrano i leoni tutelari evocando l'eroismo regale[103]. Una grande statua di un re Malatya dell'VIII secolo è seppellita dentro l'antica Porta dei leoni; sono ancora monumenti che celebrano il culto funerario dinastico le statue di Gercin di Panamuwa I e la statua di Panamuwa II di Sam'al, eretta dal figlio Barrakib e rinvenuta a Tahtali Pinar[104]. Grandi statue, forse dinastiche, sono infine votate in edifici funerari a Tell Halaf, vicino alla porta sud della cittadella[105]

Le stele con scene dell'antenato al banchetto funebre costituiscono una produzione diffusa in particolare nei principati di Sam'al (Zincirli) e Gurgum (Marash), in ambienti prevalentemente non palatini[106]. Le stesse tipologie ne palesano diverse funzioni in un culto funerario domestico: l'altare con crenellature, insieme arredo cultuale e rappresentazione simbolica della casa, sulle cui facce sono raffigurati il defunto e i dedicanti, la stele centinata, con l'immagine del defunto, o la stele con la sola iscrizione funeraria. Non sappiamo dove queste stele funerarie fossero votate realmente[107]. Solo la stele tombale della principessa del regno di Barrakib, rinvenuta nel muro orientale dello *Hilani* di Zincirli, ma forse eretta in origine sulla camera funeraria costruita vicino all'angolo sud dell'edificio, si situa in ambiente ufficiale e palatino[108]. Altre

[102] P. MATTHIAE, *High old Syrian royal statuary from Ebla*, in HROUDA, KROLL e SPANOS (a cura di), *Von Uruk* cit., pp. 117-18; a Ebla troviamo documentati i tre casi. BONATZ, *Das syro-hethitische Grabdenkmal* cit., pp. 122-23, evidenzia le molte somiglianze ma anche talune differenze negli aspetti ideologici con la statuaria funeraria egiziana.

[103] HAWKINS, *Late Hittite funerary monuments* cit., pp. 214-15, tav. III*b-c*; BONATZ, *Das syro-hethitische Grabdenkmal* cit., nn. A 2, 6-7, tavv. I-II, pp. 13-14.

[104] ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., pp. 99, 522, Malatya A/12, tav. 41*d-e*; Tahtali Pinar 1, pp. 76, 534, tav. 52*c*; Gercin 1, pp. 75-76, 484, tav. 7*d*; da Gercin provengono frammenti di altre due statue e un rilievo (Gercin 2-4), che hanno fatto identificare il sito in un luogo di culto dinastico: SADER, *Les états* cit., p. 183; MAZZONI, *The gate* cit., p. 310; cfr. inoltre J. VOOS, *Zur kultische Funktion von Toranlagen nach hethitischen und Aramäischen Quellen*, in B. BRENTJES (a cura di), *Probleme der Architektur des Orients*, Halle 1983, pp. 149-57; BONATZ, *Das syro-hethitische Grabdenkmal* cit., pp. 14, 151, nn. A 8, 13, tavv. I-II.

[105] A. MOORTGAT, *Die Bildwerke*, in M. FREIHERR VON OPPENHEIM, *Tell Halaf III*, Berlin 1955, statue A1-A2 (*Lehmziegelmassiv*), C1 (*Kultraum*), pp. 29, 35-37, 120-21, tavv. 6-9, 146-48; ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., pp. 126-27, A/1-2, C/1-2, tav. 13*e-f*; BONATZ, *Das syro-hethitische Grabdenkmal* cit., pp. 151-55, nn. B 4-5, 9, tavv. V-VI, pp. 15-16.

[106] Le stele funerarie con scene di banchetto sono state dettagliatamente analizzate da ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., pp. 366-93, e collegate alle stele egiziane del Nuovo Regno; così BONATZ, *Das syro-hethitische Grabdenkmal* cit., pp. 50-64, 123-25, ne ha approfondito lo studio iconologico.

[107] *Ibid.*, pp. 156-58.

[108] ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., pp. 65, 549, Zincirli K/2, tav. 66*d*; BONATZ, *Das syro-hethitische Grabdenkmal* cit., pp. 21, 39, n. C 46, tav. XVII.

stele appartengono a evidenti contesti funerari, come una delle stele di Tell Rifa'at, forse rinvenuta sopra una tomba vicino alle mura esterne della città[109], mentre le stele con iscrizioni luvie e aramaiche di Keller (Fevzipasa), Ördekburnu e Karaburclu, tutte nell'area di Zincirli, ma di epoche diverse, potrebbero appartenere a una sola area cimiteriale di lunga durata[110] come sembra essere il caso di alcune stele incise, anche sommariamente, dal cimitero di Yunus a Karkemish[111].

La maggiore produzione di stele funerarie si colloca nell'VIII secolo ed è destinata a una committenza privata, anche se certo di rango, come mostrano le rare e scarne dediche iscritte[112] che pure citano uno scriba tra personaggi diversi[113]. Si'-gabbari e Sin-zêr-ibni, raffigurati su due stele iscritte in aramaico (KAI 225-226), sono invece sacerdoti del dio luna Sahar a Neirab (fig. 14)[114].

Le stele di Marash[115] offrono un ricco repertorio di immagini che afferiscono a una sfera familiare e domestica, nella quale le donne predominano, ostentando i simboli della vita e della funzione sociale: lo specchio, il fuso e la melograna. I legami familiari sono espressi vivacemente; una donna con la lira in mano tiene la figlia sulle ginocchia; uomini portano la tavoletta scrittoria o una bilancia o conducono un cavallo. Sulla fronte di un altare al Museo di Antakya una donna dal corsetto riccamente decorato siede sulla *kliné* con il suo fuso, assistita dagli attendenti con flabelli mentre sui lati si snoda il corteo di donne che l'accompagnano[116] In una statua-altorilievo (fig. 15) una coppia è rappre-

[109] ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., pp. 56, 529, tav. 48*i*; BONATZ, *Das syro-hethitische Grabdenkmal* cit., pp. 17-18, 35, n. C 14-15, tav. X.

[110] ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., pp. 75-79, 487, 517-18, 529, tavv. 14*d*, 48*g*; VOOS, *Zu einigen späthethitischen Reliefs* cit., pp. 68-71, fig. 2; BONATZ, *Das syro-hethitische Grabdenkmal* cit., pp. 19, 21, nn. C 32, 47, 52, tavv. XIV, XVII, XIX. Cfr. sopra, nota 104.

[111] Come ha notato HAWKINS, *Late Hittite funerary monuments* cit., p. 215, tav. IV*c*; ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., Karkemish L/1-2, p. 517, tav. 37*f-g*; BONATZ, *Das syro-hethitische Grabdenkmal* cit., pp. 18, 20-21, nn. C 18, 41, 45, tavv. XI, XVI, XVII.

[112] Azini alla moglie defunta Tarhuntuwasti, in una delle stele piú antiche di Marash, la progenie a Kupapiya, moglie (?) di un Taita in una stele di Sheizar, i figli a un Panuni: HAWKINS, *Late Hittite funerary monuments* cit., pp. 217-23, tavv. VII*a-c*, VIII*a-b*; BONATZ, *Das syro-hethitische Grabdenkmal* cit., pp. 65-71.

[113] Ilali, scriba del condottiero in una stele di Kululu, ma anche Uwawa di Tilsevet, Nunura e Zahanani di Karkemish: D. HAWKINS, *More late Hittite monuments*, in *Anatolia and the Ancient Near East. Studies in Honor of T Özgüç*, Ankara 1989, pp. 189-97.

[114] HAWKINS, *Late Hittite funerary monuments* cit., pp. 215-16, tav. V*c*; DION, *Les Araméens* cit., pp. 135-35, figg. 10-11; BONATZ, *Das syro-hethitische Grabdenkmal* cit., pp. 17, 20, 34, 38, nn. C 11, C 35, tavv. IX, XV.

[115] ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., pp. 84-88, tavv. 44-48; BONATZ, *Das syro-hethitische Grabdenkmal* cit., pp. 16-23, 32-37, nn. C 1, 6-7, 9-10, 12-13, 19-25, 27, 29, 33-34, 42, 44, 49-51, 53-57, 59-66, 68-69, tavv. VIII-XXIII.

[116] S. e A. SCHACHNER, *Eine späthethitische Grabstele aus Maras im Museum von Antakya*, in

sentata in un inconsueto abbraccio: lo sposo ha un grappolo d'uva; la sposa è adornata con orecchini, fibula ad arco, fascia a dischi e rosacee del *polos* e specchio con immanicatura a palmette[117]

Come nei rilievi ufficiali di corte il convivio e la festa rappresentano il momento dell'autocelebrazione dinastica, cosí il banchetto funebre assurge a rappresentazione di una nuova classe aristocratica, che si riconosce nella memoria degli antenati e del clan familiare.

8. *I santuari regionali e l'incontro di culture.*

Le stele funerarie siro-ittite formano un corpo unitario che riflette il radicamento del culto degli antenati nel mondo siro-anatolico. A confronto, le stele cultuali mostrano una piú forte articolazione regionale e

«Anatolica», XXII (1996), pp. 204-5, figg. 1-2, tav. 1; BONATZ, *Das syro-hethitische Grabdenkmal* cit., pp. 22, 41-42, n. C 59, tav. XX.

[117] ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., pp. 89, 524, Marash A/1, tav. 43*b*; E. AKURGAL, *Orient und Okzident. Die Geburt der griechischen Kunst*, Baden-Baden 1966, p. 127, tavv. 26-27; BONATZ, *Das syro-hethitische Grabdenkmal* cit., pp. 19, 37, n. C 29, tav. XIII.

Figura 14. Rilievi funerari da Neirab.

Figura 15. Rilievo funerario da Marash.

il persistere di tradizioni e tendenze di varia origine nei tanti centri religiosi che nel I millennio coesistono nella regione. Se alcuni sono luoghi di venerazione tradizionali da millenni, come il tempio del dio della tempesta di Aleppo, altri sembrano affermarsi con lo sviluppo delle città-stato luvio-aramaiche, protette da dèi tutelari, in prevalenza forme locali di divinità delle attività atmosferiche[118]. Mentre dei luoghi di culto abbiamo purtroppo pochi dati, non mancano queste stele a tramandarci immagini divine dai caratteri e attributi svariati. L'immagine di un dio con ascia e tridente[119] è nota da numerose stele; alcune raffigurano il dio di Aleppo[120], altre mostrano divinità di aspetto simile[121]; altre ancora formano un gruppo unitario[122], mentre un dio con il tridente sul suo toro sacro è vestito all'assira in una stele iscritta in luvio da Cekke, a nord di Aleppo[123]. Altre stele palesano tradizioni costiere e meridionali; è un dio con ascia in una stele (KAI 201) da Brej, vicino ad Aleppo, con l'iscrizione di Bar-Hadad al dio Melqart[124]; è un dio tetraptero con tiara egittizzante e mazza in una stele conservata a Berlino (fig. 16*a*)[125]; è un dio armato di lancia incedente su un leone in una stele da Qaḍbun (fig. 16*b*)[126]. Se a queste opere si aggiungono le molte

[118] A. ARCHI, *Aleppo in the Ebla age*, in «Annales Archéologiques Arabes Syriennes», XLIII (1999), pp. 131-36; H. E. KLENGEL, *The Syrian Weather-God and trade relations*, ivi, pp. 169-77; KOHLMEYER, *Der Tempel* cit., pp. 5-11, 23. ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., pp. 233-44, identifica cinque tipi (A-E) cronologico-regionali di rappresentazione di dèi atmosferici.

[119] D. HAWKINS, *What does the Hittite Storm-God hold?*, in D. J. W. MEIJER (a cura di), *Natural Phenomena. Their Meaning, Depiction and Description in the Ancient Near East*, Amsterdam 1992, pp. 53-77.

[120] La stele giunta come bottino a Babilonia, tre stele di Tell Ahmar e una quarta nella collezione Borowski: KOHLMEYER, *Der Tempel* cit., p. 10, tav. 1, in basso a destra; ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., Babylon 1, pp. 131, 480, tav. 5*b*; Til Barsib B/1-3, pp. 46-47, 535-36, tav. 53*c-e*; D. HAWKINS, *The political geography of North Syria and South-East Anatolia in the neo-Assyrian period*, in LIVERANI (a cura di), *Neo-Assyrian Geography* cit., p. 91, tav. III.

[121] Le stele di Marash e Islahiye: ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., Islahiye 2, pp. 78, 486, tav. 14*c*; Marash B/4-5, pp. 88, 524-25, tav. 44*d-e*.

[122] Le stele piú tarde di Kürtül, Körkün, Gözlühöyük (Islahiye) e Niğde: ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., Kürtül 1, Körkün 1, pp. 90, 519, 551, tav. 38*e-f*. La stele di Niğde, secondo HAWKINS, *The political geography* cit., p. 99, tav. IX*b*, è una delle sculture siro-ittite piú tarde essendo del re Muwaharani, figlio di Warpalawa, ancora sul trono nel 709.

[123] ORTHMANN, *Untersuchungen* cit., pp. 53, 482, tav. 5*d*. Per l'iscrizione cfr. D. HAWKINS, *Some historical problems of the hieroglyphic Luwian inscriptions*, in «Anatolian Studies», XXIX (1979), pp. 161-62. Per l'ipotesi della posizione in una porta cfr. MAZZONI, *L'arte* cit., p. 310, nota 119.

[124] Cfr. nota 71.

[125] WINTER, *Is there* cit., p. 102, tav. VI*c*.

[126] A. BOUNNI, *La stele di Qaḍboun*, in «Contributi e materiali di archeologia orientale», IV (1992), pp. 141-45; MATTHIAE, *La storia* cit., I, p. 234. Si veda il confronto con la stele dal Jebel Shihan (Amman) proposto da S. M. CECCHINI, *La stele di Amrit. Aspetti e problemi iconografici e iconologici*, in «Contributi e materiali di archeologia orientale», VII (1997), pp. 91-92, nota 59; E. WARMENBOL, *La stèle du Rugm el-'Abd (Louvre 5055): une image de divinité moabite du IX^e-VIII^e siècle*, in «Levant», XV (1983), pp. 63-75.

stele dedicate al dio lunare di Harran con il solo simbolo del dio Sin nella tradizione assira[127] si potrà avere un quadro esauriente delle molte componenti che danno volto al mondo religioso siriano.

I templi monumentali delle grandi capitali, Aleppo, 'Ain Dara, Karkemish, Tell Halaf e Tell Ta'yinat, sono caratterizzati da una certa varietà nella resa della pianta in *antis* con cella a sviluppo longitudinale di antica origine proto- e paleo-siriana[128]; essa offre nell'esempio di Tell Ta'yinat con portico a due colonne una forma canonica, che si ricostruisce nel piú celebre tempio di Salomone a Gerusalemme, ed è forse tipica dei santuari ufficiali collegati al palazzo[129] Oltre ai grandi templi degli dèi poliadi si innalzano, forse già a partire da questa fase, i templi extraurbani, isolati su alture o presso sorgenti, dedicati a divinità at-

[127] KOHLMEYER, *Drei Stelen* cit., pp. 91-100; O. KEEL, *Das Mondemblem von Harran auf Stelen und Siegelamuletten und der Kult der nächtlichen Gestirne bei den Aramäern*, in ID. (a cura di), *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel IV*, Göttingen 1994, pp. 135-78. La stele di Afis con i simboli astrali è forse di una divinità della tempesta: S. MAZZONI, *Une nouvelle stèle d'époque araméenne de Tell Afis (Syrie)*, in «Transeuphratène», XVI (1998), pp. 9-18.

[128] Si tratta della tipologia del «tempio ad ante»: P. WERNER, *Die Entwicklung der Sakralarchitektur in Nordsyrien und Südostkleinasien vom Neolithikum bis in das 1 Jt. v. Chr.*, München-Wien 1994, pp. 110-15.

[129] P. MATTHIAE, *Ancora una fabbrica templare nel paese di Unqi*, in «Contributi e materiali di archeologia orientale», IV (1992), pp. 138-39.

Figura 16. Stele cultuali siro-ittite.

b

mosferiche o salvifiche; essi godranno di una particolare fortuna e autonomia in età neobabilonese e achemenide, e, in qualche caso, per tutta l'età classica. È il caso di Qaḍbun, la cui stele era ancora innalzata all'ingresso del tempio di fase romana[130]; è il caso di Amrit, che sarà il maggior tempio di età achemenide (fig. 17)[131]; è ancora il caso, in Fenicia, del tempio di Eshmun a Bostan esh-Sheikh nell'entroterra di Sidone[132]. Questi santuari, sia perché sedi di un culto rivolto a divinità salvifiche e della fertilità di carattere universale, sia per la loro posizione isolata e in qualche modo protetta, sembrano sopravvivere alle conquiste assira e babilonese, e perfino acquisire tra VII e VI secolo una qualche preminenza nella regione; essi si trasformeranno allora in centri religiosi di frequentazione non solo regionale, e, di conseguenza, in poli dal forte richiamo culturale e artistico.

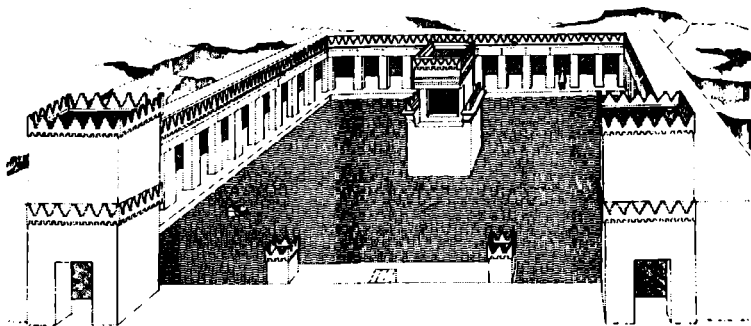
9. *La Siria nell'età di transizione assiro-achemenide.*

Sopravvivenza e diffusione dei canoni artistici siriani si spiegano dunque all'interno di un nuovo processo di circolazione internazionale intorno ai grandi templi e ai centri commerciali costieri; i primi assicurano la continuità delle tradizioni religiose e culturali regionali e la loro ir-

[130] A. BOUNNI, *La permanence des lieux de culte en Syrie. L'exemple du site de Qaḍboun*, in «Topoi», LXXII (1997), pp. 777-89.

[131] M. DUNAND e N. SALIBY, *Le temple d'Amrith dans la Pérée d'Aradus*, Paris 1985.

[132] M. DUNAND, *Le temple d'Echmoun à Sidon. Essai de chronologie*, in *Archäologie und altes Testament. Festschrift für K. Galling*, Tübingen 1970, pp. 61-67; R. A. STUCKY, *Tribune d'Echmoun. Ein griechischer Reliefzyklus des 4. Jahrhunderts v. Chr. in Sidon*, Basel 1984.

Figura 17. Santuario di Amrit, ricostruzione.

radiazione in un contesto pienamente mediterraneo; i secondi traggono evidente beneficio dal commercio internazionale su lunghe distanze promosso dagli imperi assiro e neobabilonese[133] e intensificato dall'impero achemenide. È una fase in qualche modo di transizione quella che tra VII e VI secolo gradualmente inserisce la Siria e la Transeufratene tutta negli sviluppi della koinè culturale persiana, segnata da un graduale processo di ellenizzazione dei costumi e della cultura materiale, ma anche da un'accentuata interculturalità dalle molte direzioni.

I centri costieri mostrano il progredire del fenomeno, specie là dove le presenze greche divengono tangibili su un piano documentario non piú occasionale. Graffiti in greco, aramaico e fenicio su ceramica a Tell Sukas, Al Mina e Bassit provano una presenza greca a fianco delle altre componenti, a partire dal 600 a. C.[134], come forse nel Levante meridionale[135] La ceramica greca, in particolare quella attica, s'impone in ambienti caratterizzati da una ormai forte integrazione interregionale delle fabbriche ceramiche e dalla diffusione di tipi standardizzati come le giare commerciali levantine e certi contenitori da misura[136]. Al VII-VI secolo si data il tempio di Tell Sukas, dalla caratteristica pianta siriana longitudinale, che, tuttavia, nella ricostruzione di VI secolo è identificato come greco per la presenza di tegole in terracotta, alcune iscritte con caratteri greci[137].

[133] È l'ipotesi avanzata da GITIN, *The neo-Assyrian Empire* cit., pp. 77-79; LIVERANI, *Antico Oriente* cit., pp. 711-13.

[134] J. C. WALDBAUM, *Greeks in the East or Greeks and the East? Problems in the definition and recognition of presence*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», CCCV (1997), p. 11 Per il mercenariato greco, come parte consistente di questo processo, cfr. GIANGIULIO, *Avventurieri* cit., pp. 513-18; M. BETTALLI, *I mercenari nel mondo greco*, I. *Dalle origini alla fine del v sec a. C.*, Pisa 1995.

[135] In particolare a Mesad Hashavyahu: J. C. WALDBAUM, *Early Greek contacts with the Southern Levant, ca. 1000-600 B.C.: the Eastern perspective*, in «Bulletin of the American Schools of Oriental Research», CCXCIII (1994), pp. 60-61. Sulla presenza greca a Dor in base alla ceramica di tardo v secolo avanzata da E. STERN, *The beginning of the Greek settlements in Palestine in the light of the excavations at Tel Dor*, in S. GITIN e W. G. DEVER (a cura di), *Recent Excavations in Israel: Studies in Iron Age Archaeology*, Winona Lake 1989, pp. 107-24, WALDBAUM, *Greeks* cit., p. 10, dissente.

[136] Per la ceramica greca cfr. J. Y. PERREAULT, *Céramique et échanges: les importations attiques au Proche-Orient du VI^e au milieu du V^e siècle av. J.-C. Les données archéologiques*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», CX (1986), pp. 145-75. Si veda il caso dei bacili documentati in Levante: J.-F. SALLES, *Cuvettes et «mortiers» du Levant au 1^er millénaire avant J.-C.*, in J.-L. HUOT, M. YON e Y CALVET (a cura di), *De l'Indus aux Balkans. Recueil à la mémoire de Jean Deshayes*, Paris 1985, pp. 199-210. Sul processo dell'internazionalizzazione della ceramica in questa fase cfr. S. MAZZONI, *Pots, people and cultural borders in Syria*, in *Landscapes, Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East*, Atti del XLIV Incontro assiriologico internazionale, Padova 1999, pp. 147-48.

[137] Cfr. quanto detto alle note 59-62; D. BONATZ, *Some considerations on the material culture of coastal Syria in Iron Age*, in «Egitto e Vicino Oriente», XVI (1993), pp. 131-32; WALDBAUM, *Greeks* cit., p. 11; a p. 14 nota 22 considera la documentazione non cogente.

La documentazione archeologica del cimitero di Tartûs, in particolare i sarcofagi antropoidi in pietra e terracotta del v secolo, mostrano un diverso aspetto di questa interculturalità, che si esprime nel coesistere di caratteri di ascendenza filistea ed egizia, di modelli ciprioti, fenici e greci[138]. Cosí, le tombe monumentali hanno tipi diversi, come i *meghazîl* a cilindri sovrapposti di 'Ain el Hayat, dei quali uno ha alto basamento decorato da protomi leonine, o la tomba di Burj el-Buzzak a struttura quadrangolare[139] Il *Ma'bad* di Amrit, santuario dedicato al dio guaritore Eshmun[140], ha un *naos* egittizzante di tipo fenicio, al centro del grande bacino lustrale, e un innovativo peribolo porticato con l'area della circolazione rituale e l'accesso alle sorgenti benefiche, per il quale

[138] J. ELAYI e H. R. HAYKAL, *Nouvelles découvertes sur les usages funéraires des Phéniciens d'Arwad*, Paris 1996.

[139] N. SALIBY, *'Amrit*, in J. M. DENTZER e W. ORTHMANN (a cura di), *Archéologie et histoire de la Syrie II. La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, Saarbrucken 1989, pp. 19-30.

[140] É. PUECH, *Les inscriptions phéniciennes d'Amrith et les dieux guérisseurs du sanctuaire*, in «Syria», LXIII (1986), pp. 327-42; BONNET, *Melqart* cit., pp. 117-19; C. JOURDAIN-ANNEQUIN, *Héraclès-Milqart à Amrith? Un syncretisme gréco-phénicien à l'époque perse*, in «Transeuphratène», VI (1993), pp. 69-86; ID., *Héraclès-Melqart à Amrith. Recherches iconographiques*, Paris 1992.

Figura 18.
Stele di Amrit.

sono possibili richiami al mondo cipriota e ionico[141]. Di tradizione cipriota è la numerosa statuaria votiva del tipo dell'Eracle/Melqart[142]. Un altro esempio di questo coesistere di tendenze diverse, tra espliciti arcaismi iconografici e nuove convenzioni figurative, che ne consentono una datazione al VI secolo, è la stele di Amrit, con la dedica al dio salvifico Shadrafa e l'immagine della divinità vestita all'egiziana nell'atto di brandire una mazza e afferrare un leoncino mentre incede sul leone sopra le montagne (fig. 18)[143]; la stele proviene dalla regione del Nahr el Abrash ed è stata attribuita a un santuario montano, del quale conosciamo l'edificio monumentale di fase romana. Ancora una volta, occorre sottolineare che i santuari costituiscono sedi privilegiate dove processi di incontro culturale possono comporsi in un quadro di forte continuità ideologica e religiosa.

Queste tendenze persistono nella piena età achemenide, che documenta, a fronte di un'acculturazione persiana, limitata agli aspetti ufficiali dell'architettura monumentale, una profonda grecizzazione dei costumi e della cultura materiale. La maggiore documentazione di questo periodo è in parte elusiva ma coinvolge, oltre alla facciata mediterranea[144], l'area transorontica ed eufratica, con insediamenti di qualche rilievo a Tell Mardikh, Tell el Hajj, Neirab, Tell Deinit[145]; lo sviluppo di

[141] A Bambula il santuario nella ricostruzione di VIII-V secolo è costituito da corti porticate con altari a cielo aperto: cfr. A. CAUBET, *Les sanctuaires de Kition à l'époque de la dynastie phénicienne*, in C. BONNET, E. LIPINSKI e P. MARCHETTI (a cura di), *Religio Phoenicia*, Leuven 1986, pp. 153-68. Una *stoa* porticata delimita un lato della corte dell'Heraion di Samo a partire dal VII secolo: G. GRUBEN, *Il tempio*, in *I Greci*, II/1 cit., p. 387, fig. 25.

[142] G. TORE, *L'art. Sculpture en ronde bosse*, in KRINGS (a cura di), *La Civilisation* cit., pp. 451-452; M. YON, *Cultes phéniciens à Chypre*, in BONNET, LIPINSKI e MARCHETTI (a cura di), *Religio* cit., pp. 145-49; M. YON, *Le maître de l'eau à Kition*, in *Archéologie au Lévant* cit., pp. 251-63. Anche la statuaria del tempio di Eshmun a Bostan esh-Sheikh, presso Sidone, ha caratteri ciprioti: TORE, *L'art* cit., p. 451.

[143] CECCHINI, *La stele* cit., pp. 95-98; il tempio di Hosn es-Soleiman alle sorgenti del Nahr el-Ghamq, l'antica Baitokikai, fu sede di un culto a uno Zeus; gli epiteti lo identificano come signore della folgore e quindi divinità della tempesta ma anche come dio guaritore tramite un'erba, che la studiosa ingegnosamente riconosce dall'etimo locale, «luogo del ricino».

[144] M. SARTRE, *La Syrie sous la domination achéménide*, in DENTZER e ORTHMANN (a cura di), *Archéologie* cit., p. 9. Si veda anche la ripresa dell'occupazione a Ras Shamra: R. A. STUCKY, *Ras Shamra Leukos Limen. Die nach-ugaritische Besiedlung von Ras Shamra*, Paris 1983. Per Al Mina: J. ELAYI, *Al-Mina sur l'Oronte à l'époque Perse*, in *Studia Phoenicia V Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.*, Leuven 1987, pp. 249-66. Per una considerazione generale del periodo cfr. S. MAZZONI, *Lo sviluppo degli insediamenti in Siria in età persiana*, in «Egitto e Vicino Oriente», XIV-XV (1991-92), pp. 55-72; ID., *Da Ebla a Mardikh: decadenza ed abbandono*, in P. MATTHIAE, F. PINNOCK e G. SCANDONE MATTHIAE (a cura di), *Ebla. Alle origini della civiltà urbana*, Roma 1995, pp. 194-201; J. ELAYI, *Les sites phéniciens de Syrie au Fer III / Perse. Bilan et perspectives de recherche*, in BUNNENS (a cura di), *Essays* cit., pp. 327-48.

[145] *Ibid.*; inoltre S. MAZZONI, *La période perse à Tell Mardikh dans le cadre de l'évolution de l'âge du Fer en Syrie*, in «Transeuphratène», II-III (1990), pp. 187-96 e bibliografia.

edifici a corte centrale[146] in centri rurali con funzioni amministrative[147] rivela ascendenze assire e locali insieme. È un momento di trasformazione economica e dunque insediativa della regione che registra una contrazione nelle regioni orientali della steppa e un incremento in quelle fluviali dove sorgono i Paradisi, le grandi tenute fondiarie delle famiglie dei governanti[148]. In queste aree interne la ceramica greca penetra affiancando le produzioni locali e s'impongono gli strumenti di vestiario, come le fibule ad arco e a gomito, un tempo prerogativa di un certo abbigliamento cerimoniale e di lusso. Anche la coroplastica, unico documento di arti minori, mostra la trasformazione del tipo tradizionale della figurina femminile del culto domestico della fecondità grazie a una produzione massificata e standardizzata a stampo nel tipo nudo e abbigliato con ricche vesti; mentre la fortuna del tipo del cavaliere, qualunque ne fosse la funzione rituale e l'identità specifica, riflette il consolidarsi dell'aristocrazia equestre[149]. Il fenomeno è documentato anche dai corredi tombali del periodo che appartengono a militari non solo persiani[150]. Maggiori trasformazioni si compiranno successivamente con la conquista di Alessandro, che avvierà una piú profonda integrazione tra le due sponde del Mediterraneo.

10. *Tra Siria e Grecia: percorsi e suggestioni del patrimonio orientale.*

L'incontro tra le culture greca e siriana si è realizzato attraverso fasi distinte di un processo che fu comunque graduale. Se, all'inizio, un'attiva circolazione di maestranze e di materiali egei nel Levante costituí una prima occasione interculturale e fonte di conoscenze, con l'età del Ferro I il crearsi di una rete mediterranea di scambi tra mondi fortemente rinnovati, in qualche caso nuovi nell'identità politica e non subalterni, poté promuovere contatti in una molteplicità di direzioni. Nel Ferro II, a partire dal IX secolo e con un sostanziale incremento nell'VIII e nel VII, Greci e Fenici finirono per trasformare questo movimento in

[146] Sul problema delle fortezze persiane cfr. ID., *Lo sviluppo* cit., pp. 64-67.

[147] P. BRIANT, *Rois, tributs et paysans. Etudes sur les formations tributaires du Moyen-Orient ancien*, Paris 1982, pp. 21-25, nota 109.

[148] MAZZONI, *Lo sviluppo* cit., pp. 67-68.

[149] In particolare ID., *Da Ebla* cit., pp. 513-15, nn. 485-97 e bibliografia relativa.

[150] P. R. S. MOOREY, *Iranian troops at Deve Hüyük in Syria in the earlier fifth century B.C.*, in «Levant», VII (1975), pp. 108-17; ID., *Cemeteries of the First Millennium B.C. at Deve Hüyük*, Oxford 1980; *contra* P. BRIANT, *Pouvoir centrale et polycentrisme culturel dans l'empire achemenide. Quelques réflexion et suggestions*, in H. SANCISI-WEERDENBUG (a cura di), *Achaemenid History*, I. *Sources, Structures and Synthesis*, Leiden 1987, pp. 8-9.

un processo coloniale dai molti volti, che incluse anche realtà e strutture di varia configurazione. La circolazione di oggetti siriani di prestigio e di sofisticata tecnologia nel Mediterraneo e una presenza greca stanziale in Siria, ad Al Mina e altrove, contribuirono ad avviare una non effimera trasmissione culturale nei due sensi, che poté concretizzarsi in uno scenario mediterraneo attraversato nelle sue alterità culturali, sociali ed economiche, da uguali fermenti e comuni tendenze evolutive.

Per spiegare lo sviluppo in un Occidente anche lontano di strumenti ideologici di un mondo aristocratico in formazione, si sono richiamate molte delle strutture materiali e intellettuali del mondo siro-ittita; esse sarebbero state trasmesse in via indiretta attraverso la disseminazione di prodotti di artigianato, avori e metalli[151], o in via diretta tramite la presenza di artisti, dopo il crollo dei principati e la crisi dei committenti orientali, prima a Creta e in Grecia[152] poi sulle rotte mediterranee fino in Etruria[153]. Lo sfondo, tuttavia, sul quale si attivarono e divennero consistenti i fenomeni interculturali fu l'emergere, in qualche modo simbiotico, di tendenze sociali e culturali simili nei diversi ambienti.

Tra X e VIII secolo i principi e dinasti siro-ittiti consolidano il loro ruolo politico e culturale nel Levante, nonostante (o forse anche attraverso?) la crescente conflittualità esterna e interna; essi promuovono una nuova urbanizzazione e un'arte di propaganda; si crea un repertorio di immagini che esaltano gli aspetti eroici nella guerra, nel culto e nella vita di corte di una regalità beneficata e legittimata dalla protezione degli dèi e degli antenati fondatori. Nelle porte urbiche e delle cittadelle, negli atri dei palazzi, il messaggio arriva a coinvolgere una società aristocratica dalla crescente autonomia; sono dipendenti di palazzo, funzionari, scribi, sacerdoti, militari che cominciano a emulare nelle pratiche funerarie e nella vita ufficiale il fasto della corte, adottandone gli strumenti ostentatori. I santuari delle divinità poliadi, protetti dalla devozione dinastica, esercitano un ruolo catalizzatore, che si accentuerà dopo la crisi dei principati, quando i santuari sia urbani che extraurbani delle divinità salvifiche emergeranno come poli autonomi.

[151] È l'ipotesi di COLDSTREAM, *Geometric Greece* cit., pp. 361-66.

[152] È l'ipotesi di J. BOARDMAN, *The Khaniakale Tekke Tombs, II*, in «Annual of the British School at Athens», LXII (1967), pp. 66-67, per le oreficerie; di MUSCARELLA, *Greek and Oriental cauldron attachments* cit., pp. 266-71, per i calderoni. Inoltre, COLDSTREAM, *Geometric Greece* cit., pp. 287, 358; SNODGRASS, *I caratteri* cit., pp. 218-19; A. SHAPIRO, *Tradizioni regionali, botteghe e stili d'arte*, in *I Greci*, II/1 cit., p. 1183.

[153] Per la scultura cfr. G. COLONNA e F.-W. VON HASE, *Alle origini della statuaria etrusca: la Tomba delle Statue presso Ceri*, in «Studi Etruschi», LII (1984), pp. 42-44, 47-48; ma piú cauta è MARTELLI, *I Fenici* cit., pp. 1069-72. Cfr. inoltre A. RATHJE, *I Keimelia orientali*, in «Opus», III (1984), p. 343.

Questi secoli scandiscono in Occidente cadenze analoghe di crescita sociale e culturale. Nell'VIII secolo, marcato da una crescente interculturalità[154], i grandi fermenti avviati nei due secoli precedenti si concretizzano in un processo di sviluppo, certo endogeno, della colonizzazione greca, del culto panellenico, dell'epica ionica, della plastica funeraria del Dipylon[155] del culto funerario di eroi, forse antenati fondatori[156]. È il momento della nascita della *polis*, che si proietta in un mondo mediterraneo dilatato[157], e insieme di una nuova ideologia e pratica ur-

[154] Per R. OSBORNE, *Greece in the Making, 1200-479 BC*, London - New York 1996, p. 70, è un periodo di grandi trasformazioni nel segno di un intensificarsi di contatti con l'Oriente; ma è anche un «periodo di transizione caotica» nella definizione datane da I. MORRIS, *Archaeology and archaic Greek history*, in N. FISHER e H. VAN WEES (a cura di), *Archaic Greece. New Approaches and New Evidence*, London 1998, p. 25, in contrasto con Snodgrass. D. ASHERI, *Colonizzazione e decolonizzazione*, in *I Greci*, I cit., p. 78, parla invece di «crisi economico-sociale nella Grecia dell'VIII e del VII secolo a. C., che sta anche all'origine di altri fenomeni contemporanei di massima importanza nella storia greca, quali la formazione della *polis*, la legiferazione scritta, le riforme sociali, giuridiche e militari, le tirannidi». Per D. W. TANDY, *Warriors into Traders. The Power of the Market in Early Greece*, Berkeley 1997, pp. 2, 113-27, l'elemento catalizzatore ne fu la trasformazione economica nel passaggio da un sistema redistributivo a un sistema di mercato.

[155] Nell'interpretazione di COLDSTREAM, *Geometric Greece* cit., p. 367: «si tratta di sviluppi locali che sorgono all'interno del mondo greco». F. DE POLIGNAC, *Influence estérieure ou évolution interne? L'innovation cultuelle en Grèce Géométrique et archaique*, in KOPCKE e TOKUMARU (a cura), *Greece* cit., pp. 123-25, parla di stimoli orientali alla base dello sviluppo dei santuari extraurbani. Cfr. P. LÉVÊQUE, *Anfizionie, comunità, concorsi e santuari panellenici*, in *I Greci*, II/1 cit., pp. 1118-24. Un panellenismo politico si forma non prima del VII secolo: M. SORDI, *Panellenismo e «koine eirene»*, in *I Greci*, II/3, Torino 1998, pp. 6-8.

[156] J. N. COLDSTREAM, *Hero cults in the age of Homer*, in «Journal of Hellenic Studies», XCVI (1976), pp. 8-17; *contra*: J. WHITLEY, *Early states and hero cults*, in «Journal of Hellenic Studies», CVIII (1988), pp. 173-82; A. M. SNODGRASS, *Les origines du culte des héros dans la Grèce antique*, in G. GNOLI e J.-P. VERNANT (a cura di), *La mort, les morts, dans les societés anciennes*, Cambridge 1982, pp. 107-19; C. BÉRARD, *Récuperer la mort du prince: heroisation et formation de la cité, ibid.*, pp. 89-105; I. MORRIS, *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City-State*, Cambridge 1987, pp. 193-94; A. M. SNODGRASS, *The archaeology of the hero*, in «Annali del Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico: Archeologia e Storia antica», X (1988), pp. 19-26; I. MORRIS, *The archaeology of ancestors. The Saxe/Goldstein hypothesis revisited*, in «Cambridge Journal of Archaeology», I (1991), pp. 157-58; J. WHITLEY, *Tomb cult and hero cult. The uses of the past in archaic Greece*, in S. NIGEL (a cura di), *Time, Tradition and Society in Greek Archaeology. Bridging the "Great Divide"*, London - New York 1995, pp. 43-63; WINTER, *Homer's Phoenicians* cit., p. 260; OSBORNE, *Greece* cit. pp. 103-4; O. MURRAY, *La Grecia degli «eroi»: mito, storia, archeologia*, in *I Greci*, II/1 cit., pp. 175-76. Per un'approfondita valutazione e per la relazione tra la formazione della città e i culti eroici, B. D'AGOSTINO, *La necropoli e i rituali della morte, ibid.*, pp. 452-54.

[157] MORRIS, *Burial* cit., pp. 192-95, ha ipoteticamente proiettato la nascita della *polis* nell'VIII secolo in «un contesto "internazionale"» e all'interno di un contesto mediterraneo, collegando al processo non solo mutamenti di pratiche funerarie, trasformazioni sociali, incremento della conflittualità interna e della competizione sociale, ma anche una possibile emulazione delle imprese assire (cfr. in particolare pp. 203-4). Contro l'uso della definizione «ideologia della *polis*» cfr. pure F. DE POLIGNAC, *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-States*, Chicago-London 1995, p. 134, n. 5; lo studioso peraltro (p. 143) collega allo sviluppo della solidarietà aristocratica la trasformazione dell'ideologia funeraria («L'ultimo dei principi, il primo degli eroi»), delineando l'evoluzione delle pratiche tra Lefkandi ed Eretria (pp. 135-37). Si veda, per una valutazione delle mol-

bana che si esprimono nella comparsa di strutture difensive non effimere[158], di templi urbani dedicati alle divinità poliadi e di santuari panellenici extraurbani[159], di una plastica monumentale[160] e di un rilievo funerario celebrativo di valori pubblici[161].

Il caso ci conserva le offerte dei dinasti siriani, anziché nei templi nativi, spogliati dai conquistatori assiri, nei lontani sacrari greci, nell'Antro di Zeus sul monte Ida, a Olimpia e Delfi, nell'Heraion di Samo, nel santuario di Apollo a Eretria, divenuti attraverso passaggi intermedi, κειμήλια, ἀγάλματα, ma per indicarci, al di là della casualità archeologica spesso ingrata, che la via della trasmissione si realizza tra mondi mol-

te componenti della *polis* e in particolare del rapporto formativo tra *polis* e villaggi nell'VIII secolo, C. AMPOLO, *Il sistema della «polis». Elementi costitutivi e origini della città greca*, in *I Greci*, II/1 cit., pp. 297-342, e in particolare p. 340.

[158] F. E. WINTER, *Greek Fortifications*, Toronto-Buffalo 1971, pp. 290-92, collega all'avvio della colonizzazione nella metà dell'VIII secolo lo sviluppo di nuove progettazioni urbane e la costruzione di cinte difensive, ispirate in larga parte a prototipi orientali, conosciuti e adottati nelle aree anatoliche. Sulla precocità delle mura di Smirne del IX secolo cfr. COLDSTREAM, *Geometric Greece* cit., pp. 303-4.

[159] Sullo sviluppo del tempio greco come struttura autonoma nell'VIII secolo cfr. *ibid.*, p. 317. Per la relazione tra *polis* e santuari, C. MARCONI, *La città visibile e i suoi monumenti*, in *I Greci*, II/1 cit., pp. 763-71; POLIGNAC, *Influence* cit., pp. 114-27. Come esempio valga il caso della fondazione della città e del santuario di Atena a Emporio (Chio): W. HELD, *Zum Athenaheiligtum in Emporio auf Chios. Eine neue Rekonstruktion und Deutung*, in «Archäologischer Anzeiger», 1998, p. 363. L'articolazione dei modelli in F. GRAF, *Gli dèi greci e i loro santuari*, in *I Greci*, II/1 cit., pp. 352-53. Per l'emergere dei santuari panellenici SNODGRASS, *I caratteri* cit., pp. 209-10. L'adozione a partire dall'VIII secolo del *megaron* con la fronte in *antis* è parte del processo di «un 'rinascimento' dell'eroizzato passato miceneo» secondo GRUBEN, *Il tempio* cit., p. 389; cfr. inoltre pp. 389-403 per lo sviluppo in età arcaica.

[160] P. KRANZ, *Frühe griechische Sitzfiguren. Zum Problem der Typen Bildung und des orientalischen Einflusses in der frühen griechischen Rundplastik*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institut (Athen. Abt.)», LXXXVII (1972), pp. 20-23; S. P. MORRIS, *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton 1992, pp. 147, 240; OSBORNE, *Greece* cit., pp. 208-29. Ma L. ADAMS, *Orientalizing Sculpture in Soft Limestone from Crete and Mainland Greece*, Oxford 1978, pp. 121-25, mostra qualche perplessità sulle radici orientali della plastica dedalica. Si veda emblematicamente l'*incipit* di SHAPIRO, *Tradizioni* cit., p. 1181: «Con l'aprirsi del mondo greco ai contatti con l'Egitto e il Vicino Oriente nel tardo VIII e nel VII secolo a. C. ... succedette una fase di sperimentazione artistica, contrassegnata dalla nascita di scuole artistiche originali e distinte nella maggioranza delle *poleis* greche».

[161] È l'ipotesi di S. H. HOUBY-NIELSEN, *"Burial language" in archaic and classical Kerameikos*, in «Proceedings of the Danish Institute at Athens», I (1995), pp. 130, 160-61. Ma si veda ancora MORRIS, *Burial* cit., pp. 188-95; ID., *The archaeology* cit., p. 148, nota che nell'Atene del V-IV secolo «la discendenza da genitori sepolti all'interno di un cimitero connotato dal punto di vista formale era, in un ambito, un simbolo importante per definire l'appartenenza a un gruppo di cittadini che gestivano le principali risorse politiche ed economiche, ma in altri ambiti questo collegamento poteva essere capovolto»; e cfr. pp. 157-58. È notevole l'affinità tra le piú antiche stele funerarie di un monumento di Prinias a Creta e le stele siro-ittite: K. FRIIS JOHANSEN, *The Attic Grave-Reliefs of the Classical Period. An Essay in Intepretation*, Copenhagen 1951, pp. 80-81, fig. 35*a*; ma B. RIDGWAY, *The Archaic Style in Greek Sculpture*, Princeton 1977, p. 257, e ADAMS, *Orientalizing Sculpture* cit., pp. 46-47, le attribuiscono a un recinto sacro.

to simili. Allora, l'affermazione del movimento «orientalizzante» può interpretarsi come una conseguenza di un mondo mediterraneo senza barriere e dunque senza piú grandi disparità di sviluppo culturale, dove le esperienze regionali s'intrecciano e talvolta si fondono dando vita a un patrimonio comune interculturale.

MARCO ROSSI

La Siria e il mondo greco dopo l'età arcaica

1. *Il passaggio al nuovo assetto territoriale del periodo persiano.*

Nel quadro del lungo periodo di travagliate vicende militari attraversato dal mondo vicino-orientale nel corso del I millennio, le regioni del versante orientale del Mediterraneo rappresentarono, per il forte attivismo bellico attuato dalla politica imperialistica neoassira, un facile e logico sbocco per le conquiste su questo fronte di conflitto, prolungatamente attivo proprio a motivo della loro localizzazione direttamente a contatto con l'area assira oltre l'Eufrate. Una volta compiuta la parabola storica neoassira, con la conquista dei centri del potere politico e religioso di Assur (messa a sacco nel 614) e Ninive (nel 612) ad opera dell'azione congiunta dei Medi e dei Caldei, furono i successivi dominatori neobabilonesi (dopo la battaglia di Karkemish del 605 a. C., nella quale misero in fuga l'esercito egiziano) a divenire i nuovi padroni del campo (con il controllo effettivo del territorio occidentale dopo l'espugnazione di Gerusalemme dal 598 a. C.): un repentino rovesciamento delle sorti portò i nuovi imperialisti persiani alla conquista di Babilonia nel 539, con la quale tutti i territori siro-palestinesi furono annessi dal re Ciro, mentre con la conquista nel 525 dell'Egitto il fronte occidentale fu definitivamente pacificato da Cambise con il riordinamento delle province occidentali dello sconfinato impero della dinastia achemenide.

La fase del dominio persiano iniziata nel VI secolo a. C. ha rappresentato per la regione un periodo di profondo riassestamento interno; la parte terminale dell'età del Ferro fu infatti per la Siria interna un momento di transizione tra la forte e radicata tradizione urbana dei locali centri aramaici e un periodo di diffusa crisi dell'urbanesimo: lo stesso fenomeno sembra verificarsi sulla costa e in Palestina. Nella nuova compagine achemenide la regione siriana, ampiamente intesa come l'intera area compresa tra l'Eufrate e il Mediterraneo, costituiva un dipartimento regionale unitario, quinto nell'ordine dell'enumerazione interna degli archivi reali e denominato Transeufratene (in persiano *Tyaiy-Drayahya*,

in accadico *Eber-Nari*, in aramaico *Abar-Nahar*)[1]. Da un punto di vista strettamente amministrativo la provincia nel suo complesso non sembra aver rivestito un ruolo particolarmente rilevante, almeno a giudicare dalle poche informazioni note che la riguardano, dalle quali risulta solitamente associata alla provincia della Mesopotamia (la IX satrapia, formata dai territori congiunti di Babilonia e Assiria denominati in persiano *Babirus* e *Athura*) nell'assegnazione a un governatore[2] e per quanto riguarda il valore complessivo del tributo rimesso annualmente nelle casse del re: sotto Ciro il Grande nel 535 a. C. la satrapia fu assegnata a un governatore unico congiuntamente alla Babilonia[3]; sotto Dario invece la sua attribuzione fu disgiunta e le due regioni furono separate come punizione della Babilonia per la sua ribellione del 482 a. C. La posizione marginale della Transeufratene si riflette anche nella limitatezza del tributo da essa versato al re nel 462 a. C., quando la Siria e Cipro insieme fornirono un tributo equivalente a 350 talenti, mentre contemporaneamente la Mesopotamia da sola ne versava nelle casse centrali uno equivalente a 1000[4]. Emerge dal periodo in questione un miglioramento generalizzato dell'economia e l'avvio di un processo di «internazionalismo», diffuso a seguito della pacificazione avvenuta sotto il dominio persiano: l'ecumenismo professato dalla corte come veicolo di propaganda, la pacificazione internazionale assicurata dall'immenso impero, contribuiscono alla cosiddetta «ideology of commonwealth», che si manifesta in un ricercato carattere eclettico espresso nelle opere di ambito cortese delle grandi capitali orientali. Spesso è stato ravvisato, nel raffronto dei documenti ufficiali del periodo critico tra il VII e il V secolo a. C. (tra lo sviluppo e il declino dell'impero neoassiro e le guerre tra Persiani e Greci), un dualismo tra la visione della regalità nell'impero assiro, come terrificante e finalizzata alla conquista, e l'immagine pacificatrice ed ecumenica della regalità nell'impero persiano, una visione accresciuta agli occhi degli studiosi anche dai riscontri rilevabili nell'allargamento degli orizzonti della cultura materiale: attraverso l'apertura verso l'esterno professata dalla corte persiana passerebbe quindi una progressiva deculturazione della provincia siriana nel senso della tendenza alla perdita dei caratteri tipici della tradizione regionale dell'età del Ferro e una sua lenta ma decisa acculturazione all'ellenismo.

[1] Una «regionalizzazione» simile risale al periodo neoassiro; S. MAZZONI, *Lo sviluppo degli insediamenti in Siria in età persiana*, in «Egitto e Vicino Oriente», XIV-XV (1991-92), p. 63.

[2] Il governo seleucide di Siria e Mesopotamia congiunte sembra allinearsi sullo stesso criterio di governo del territorio.

[3] Il satrapo di nome Gobryas risulta il padre di una delle mogli secondarie di Dario.

[4] ERODOTO, 3.91.

Il complesso sistema di insediamenti rurali avviato nel periodo achemenide nell'ambito di quella che sembra una reale programmazione territoriale[5] entrerà in crisi dissolvendosi solo successivamente a causa degli effetti della politica urbanistica seleucide che si rivelarono negativi nei confronti del modello insediamentale affermatosi in precedenza[6]: molti grandi centri di lunga tradizione urbana vennero infatti abbandonati o fortemente ridotti a centri secondari, coinvolgendo in una crisi generalizzata anche l'entroterra rurale, in cui i mutamenti delle scelte agricole del governo centrale relegarono alcune regioni a un'economia sempre piú stentata (a cagione del completo riassetto degli scambi commerciali che in questa fase coinvolge tutto il bacino del Mediterraneo); ma è comunque solo interpretando la fase achemenide come un periodo di lenta ripresa che si giustifica l'ampia accelerazione del sistema commerciale a largo raggio della successiva fase ellenistica.

Le rare notizie testuali relative al dominio persiano della provincia siriana rappresentano un freno evidente all'avanzamento degli studi, specialmente quando sommati a un'oggettiva scarsa rilevanza dei dati archeologici dei centri tradizionali: quest'ultimo fattore è stato spesso giustificato con i rovesci militari del periodo tardo che, determinando la mancata occupazione dei siti nelle fasi storiche successive, ebbe come conseguenza la prolungata esposizione dei livelli archeologici all'erosione degli agenti di superficie, causandone la perdita parziale o completa. La bassa densità insediamentale del territorio interno della Palestina ha condotto in anni passati a immaginare, per questa propaggine meridionale della Transeufratene, una totale cessazione delle occupazioni o il parziale riflusso degli abitati in vista dei forti conflitti che effettivamente nell'area occidentale non si esaurirono con la *pax* persiana a causa della continua ribellione dell'Egitto al potere centrale, come si desume dal ricorrente invio di truppe nella provincia[7]. La zona del nord-est siriano formato dalla Gezirah[8] in anni recenti ha documentato anch'essa una scarsa occupazione dell'area, causando la definizione della

[5] Nel quadro generale di ripresa si giustifica anche una ripresa del controllo diretto e della gestione centralizzata del territorio, proprio in ragione del carattere delle costruzioni nei centri minori.

[6] P. LÉVÊQUE, *I regni d'Oriente: linee di sviluppo e fattori di dissoluzione*, in *La società ellenistica*, Milano 1977, p. 108.

[7] Un diretto intervento delle armate per ristabilire l'ordine a occidente e in Egitto fu ripetuto, a causa della continua tensione, con le spedizioni del 522, 486, 460-456 e 411-408, fino a un'effettiva indipendenza del territorio egiziano tra il 404 e il 343 a. C. che motivò la successiva riconquista operata da Artaserse III Oco.

[8] La fertile regione denominata *Gezirah* (isola, in arabo) risulta compresa tra il fiume Balikh e il Khabur, affluenti di sinistra dell'Eufrate.

provincia intera come una «facciata costiera che maschera il vuoto interno»[9] Questo fenomeno di crisi, cosí fortemente visibile nelle regioni interne dove prevalente era stata la presenza di centri urbani durante tutto il corso dell'età del Ferro, risulta comunque variabile regionalmente nelle dimensioni e proporzioni: generalmente la continua espansione dei centri maggiori con una forte concentrazione degli abitanti produsse con il tempo il progressivo spopolamento delle regioni interne, in parallelo con la tendenza dei residenti allo spostamento verso le aree costiere; quest'ultimo fenomeno fu attivo ininterrottamente fino alla piena età ellenistica, come evidenziato parallelamente nella complessità e nella gradualità degli eventi in Fenicia e Palestina, mentre fu anche accentuato dagli effetti dell'attuazione della politica territoriale seleucide in Siria settentrionale. Per alcune zone marginali (come la regione interna meridionale) il forte ritardo nello sviluppo dei centri urbani rispecchia effettive difficoltà dovute alle necessità di adeguamento a nuovi modelli di interpretazione del territorio, tipiche di aree spontaneamente non dotate di una vocazione per un modello urbano: particolarità geografiche e climatiche (come lievi ma disastrose variazioni climatiche) si affiancherebbero quindi innescando localmente un riflusso alla mobilità e al nomadismo caratteristico di periodi non favorevoli (climaticamente o politicamente).

L'assetto prevalente della regione, con una presenza rarefatta di comunità urbane e un entroterra rurale formato da modesti villaggi agricoli, risulta come il carattere piú specifico di questa fase[10]: questo schema territoriale appare meditato, basato all'interno dei centri rurali sulla preminenza di compatte strutture di controllo e gestione della produzione agricola; viene attuato con l'edificazione di massicci edifici rurali dal carattere residenziale e amministrativo[11] secondo un modello tipico di un'amministrazione locale finalizzata a produzioni mirate[12] proposto all'interno della provincia nelle zone caratterizzate da una produzione di colture miste tipiche di aree alluvionali. In una strategia di sfruttamento del governo centrale, in funzione della commercializzazione dei prodotti dell'agricoltura e della creazione di un allevamento

[9] M. SARTRE, *La Syrie sous la domination achéménide*, in J.-M. DENTZER e W. ORTHMANN (a cura di), *Archéologie et histoire de la Syrie II. La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, Saarbrücken 1989, p. 9.

[10] P. BRIANT, *Communautés rurales, forces productives et mode de production tributaire en Asie achéménide*, in «Zamân», III (1980), pp. 75-100.

[11] MAZZONI, *Lo sviluppo* cit., p. 67.

[12] P. BRIANT, *Villages et communautés villageoises d'Asie achéménide et hellénistique*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient», XVIII (1975), p. 167; SARTRE, *La Syrie* cit., pp. 9-18.

di stato, la formazione di comunità rurali specializzate in culture integrate entro zone adattive «di nicchia», in aree con agricoltura a vocazione irrigua[13], cioè i cosiddetti «paradisi persiani», si connettono all'interno della stessa strategia con le aree aride dell'interno siriano, piú adatte a un tipo di agricoltura estensivo, che furono invece tendenzialmente abbandonate e utilizzate principalmente per l'allevamento e per le conseguenti attività derivate dalle nuove tecniche di lavorazione dei filati. Nell'ambito della ripartizione provinciale achemenide le competenze locali sono ricondotte all'esistenza di una sede centrale con un amministratore residente assieme a una ristretta corte e una guarnigione armata; la presenza di una o piú sedi satrapali nella Transeufratene con un simile apparato di controllo viene ipotizzata a Sidone sulla base di pochi indizi e della prevalenza accertata di questo regno sulle altre città costiere, mentre anche Aleppo e Damasco potrebbero aver svolto funzioni di controllo amministrativo e fiscale: la prima per la ripetuta menzione di soste dei sovrani nella sua regione durante le campagne militari in occidente, ma soprattutto per la sua rilevanza come punto nevralgico di snodo degli itinerari viari dell'impero; Damasco invece per alcuni indizi forniti per un periodo tardo, quando Dario III depositò parte del tesoro nella città prima dello scontro con i Macedoni nella battaglia di Isso[14]; e, sempre secondo fonte greca, in città nel 522 a. C. morí Cambise, che invece doveva essere accolto a Ecbatana di Siria (forse da identificare con Hama / Epifanea sull'Oronte)[15]

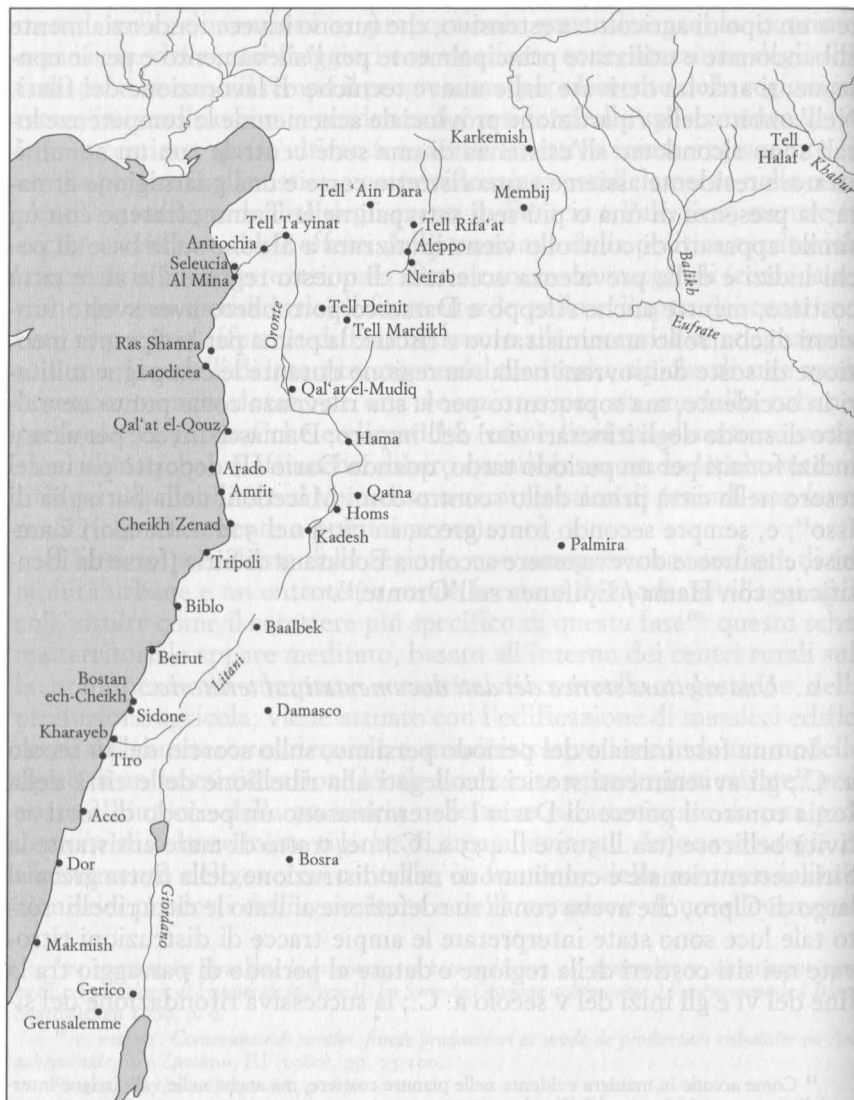
2. *Una rilettura storica dei dati documentati sul territorio.*

In una fase iniziale del periodo persiano, sullo scorcio del VI secolo a. C., gli avvenimenti storici ricollegati alla ribellione delle città della Ionia contro il potere di Dario I determinarono un periodo di forti attività bellicose (tra il 500 e il 493 a. C.) nel tratto di mare antistante la Siria settentrionale e culminarono nella distruzione della flotta greca al largo di Cipro, che aveva con la sua defezione aiutato le città ribelli: sotto tale luce sono state interpretate le ampie tracce di distruzioni ritrovate nei siti costieri della regione e datate al periodo di passaggio tra la fine del VI e gli inizi del V secolo a. C.; la successiva rifondazione dei si-

[13] Come accade in maniera evidente nelle pianure costiere, ma anche nelle valli irrigue interne dell'Oronte, del Litani e del Giordano.

[14] ARRIANO, 2.11.9-11; QUINTO CURZIO, 3.8, 3.12-27.

[15] ERODOTO, 3.64.

Figura 1.
Localizzazione topografica dei siti citati nel testo.

ti colpiti e il ripristino lungo la dorsale pedemontana del Libano della via commerciale terrestre, che connetteva la costa da nord a sud lungo una linea di transito fondamentale per i traffici commerciali, riportarono l'area a una prosperità diffusa; alla luce di queste considerazioni è stato letto il caso della rifondazione di Tell Sukas ad opera di Arado: tale stanziamento infatti fu certamente motivato da scopi commerciali e risale al secondo quarto del IV secolo a. C., solo in seguito quindi all'episodio della rivolta di Cipro con il sovrano Evagora e alla pace del 381 a. C. stretta con il re persiano, assumendo perciò anche dei fini di controllo della costa antistante l'isola (con la ricca città di Salamina).

I vecchi centri fenici dell'età del Ferro, sopravvissuti al passaggio delle dominazioni neoassira prima e neobabilonese poi, si adattarono alla nuova compagine dell'impero costituendo un forte fronte di spinta per l'economia persiana: nel nord si verificarono cesure momentanee dell'occupazione dei siti (come a Tell Sukas) dovute a crisi localizzate e certo non sistematiche; un aspetto particolare assunse invece la rioccupazione di siti in precedenza abbandonati ma dotati di importante posizione geografica come Ras Shamra, dove a un lungo periodo di abbandono dovuto alla distruzione della città di Ugarit nel passaggio tra il Tardo Bronzo finale e il Ferro I, nel XII secolo a. C. circa, fece seguito una rioccupazione dell'abitato solo nella piena età persiana, quando un centro residenziale denominato Leukos Limen e un corrispondente scalo portuale a Minet el-Beida divennero nuovamente attivi. Nell'area fenicia settentrionale, proprio per la natura fertile del territorio, la localizzazione dei centri abitati mostra una chiara giustificazione nel carattere agricolo della zona e sembra quindi rispecchiare ragioni di sfruttamento del territorio[16]: la dislocazione dei centri risulta opportunamente meditata ai fini dell'agile rivendita e commercializzazione dei prodotti locali (come grano, vino, olio, legname) motivando la descrizione fornita dalle fonti classiche della regione come una zona ricoperta di vigneti e campi coltivati dalla costa fino alle montagne. In questa organizzazione territoriale complessa si innesca inoltre l'affermazione della potenza emergente di Arado, grande e ricco centro direttivo che arriverà facilmente a controllare l'intero territorio settentrionale fino alla zona di Al Mina.

Nella Fenicia centrale e meridionale la presenza e la vitalità dei grandi centri costieri tradizionali ha continuato a caratterizzare l'area pur presentando nel mutamento dei rapporti tra le differenti città un segno

J. LUND, *The northern coastline of Syria in the Persian period. A survey of the archeological evidence (Pl. I)*, in «Transeuphratène», II (1990), pp. 13-36.

delle nuove rispettive posizioni di influenza: mentre prosegue ininterrotta la tradizione di vecchi centri come Biblo, appare avviato già nel corso del VI secolo a. C. il declino della tradizionale autorità dell'isola di Tiro e il suo relegamento a un ruolo secondario; per contro Sidone fu a lungo preferita nei disegni della politica achemenide, ottenendo privilegi e una posizione preminente con l'estensione della sua influenza verso sud fino a città lontane dal suo territorio grazie anche all'annessione delle aree di Dor, Ioppa e di vaste aree coltivate nella zona della piana dello Sharon, quale dono di Serse I (486-465 a. C.) al sovrano locale Eshmunazor II (489-475 a. C.), come recita l'iscrizione del suo splendido sarcofago[17]. La posizione di preminenza di Sidone fu comunque assai ridimensionata a causa della rivolta della città e del suo sovrano Tenne alla metà circa del IV secolo a. C. e in seguito alla riconquista della città operata con la forza tramite l'invio dell'armata da Artaserse III Oco (359-338 a. C.), che mise a fuoco la città decimando la popolazione e che operò militarmente nelle regioni occidentali dell'impero a causa di una prolungata indipendenza egiziana che rappresentò evidentemente un reale fattore destabilizzante[18]. Dopo il ridimensionamento di Sidone e dei suoi traffici con il tempo si affermarono nella regione costiera altri centri come la città meridionale di Tiro, che riguadagnò il prestigio che aveva perduto, in concorrenza con la città settentrionale di Arado, che nel frattempo aveva sopravanzato le altre rimanendo unica grande potenza incontrastata nel nord.

Il quadro regionale risultante fornisce l'immagine per le città fenicie di un equilibrio politico assai precario dettato da fattori economici, in cui le aspirazioni e le problematiche delle città costiere rientrano in una consueta rivendicazione di autonomia nei confronti dell'autorità centrale achemenide finalizzata alla prosecuzione del tradizionale flusso di scambi commerciali. I continui cambi di potere dovuti a repentini rovesci di fortuna avvengono prevalentemente tramite una trasmissione di incarichi e privilegi da una città a un'altra, solitamente a discapito del precedente centro monopolizzatore dei traffici; la scelta dei privilegi concessi dalla corte centrale achemenide, affatto casuale nella sua oscillazione, corrisponde infatti alla necessità di mantenere un sostanziale equilibrio in quest'area vitale per gli stessi interessi economici dell'impero; il meccanismo, in ragione della concorrenzialità dei vari centri nelle stesse attività economiche, contribuisce comunque a connotare que-

[17] H. DONNER e W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden 1962-65, doc. 14.18-20.

[18] Questo fattore potrebbe aver portato alla ribellione della città e alla decisiva reazione persiana per ristabilire la situazione.

sti passaggi di potere anche come lotte interne alla multiforme compagine fenicia. A comprovare questa altalenante situazione politica rimangono alcune brevi notazioni storiche locali che, citando le città e i rispettivi re che le governano, seguono un ordine gerarchico basato sulla presenza di una flotta e sulla sua consistenza: la situazione descritta viene espressa nelle liste con la presenza iniziale di Sidone che alterna la sua posizione con Tiro, mentre solo secondariamente appaiono le città di Arado e Biblo; purtroppo sfugge nella documentazione a disposizione la posizione di alcuni centri portuali sicuramente attivi e importanti, ma probabilmente in questa fase ancora di rango inferiore, come Tripoli e Beirut[19]

Tra questi dati testuali la segnalazione particolare della presenza di un παράδεισος[20] sulla montagna nella regione di Sidone viene correttamente interpretata come uno specifico tipo di possedimento della corte: in questo caso si tratterebbe di una zona della montagna riservata al sovrano per la caccia, secondo un uso del territorio sottoposto che ricalca una tradizione orientale (già neoassira) di attribuire al demanio imperiale zone delimitate come parchi naturali in cui praticare la caccia rituale agli animali selvatici[21]; questa particolare proprietà sulla montagna di Sidone si caratterizza inoltre per la presenza di enormi alberi (i ben noti cedri del Libano) utilizzabile quale preziosa riserva di alberi d'alto fusto per i cantieri palatini: i cedri delle montagne costiere erano stati da sempre considerati dalle città fenicie una ricchezza di proprietà dell'intera comunità degli abitanti, venendo quindi gestiti dai sovrani locali; sotto le dominazioni straniere furono invece riservati ai re vincitori, i quali poterono disporne per la realizzazione degli imponenti edifici delle loro capitali. Nella provincia intera è diffusamente attestata la presenza di paradisi a cominciare dalla regione meridionale con la localizzazione nell'oasi di Gerico di una specifica produzione di colture pregiate ed essenze profumate e medicinali[22], oltre al succitato giardino della montagna di Sidone, fino alla particolare attestazione nella Siria settentrionale interna[23] della presenza di varie tenute agricole nota tramite

[19] J. ELAYI, *The Phoenician cities in the Persian period*, in «Journal of Near Eastern Studies», XII (1980), p. 24.

[20] Il nome sembra derivare da un'originaria radice persiana *Paradaida*, che in elamita diviene *Partetash*.

[21] C. CLERMONT-GANNEAU, *Le paradeisos royal achéménide de Sidon*, in «Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1921, pp. 106-9.

[22] M. HELTZER, *Some questions about royal property in the Vth satrapy and profits of the royal treasury*, in «Transeuphratène», XIX (2000), pp. 127-29.

[23] I caratteri geografici della regione ne fanno la sede ideale per l'attuazione di un tipo di sfruttamento del territorio come quello che operarono i governanti del periodo achemenide.

fonti storiche[24], come il dominio rurale nella valle del fiume Chalos appartenente a Parysatis (madre di Ciro il Giovane), le proprietà con parchi e palazzi alle sorgenti del Dardas appartenenti al satrapo Belesys e le tenute della regione dell'Oronte nel Ghab presso Apamea di Farnakes o quella ricavabile nella zona della tagliata di Homs dal toponimo locale Ard Fraidis (letteralmente «terreno del paradiso»)[25]. Una località chiaramente ricollegabile a questi «paradisi» achemenidi risulta anche dal toponimo stesso di Triparadiso che identifica nelle fonti storiche greche[26] il luogo in cui si riunirono i generali di Alessandro, con le rispettive armate, prendendo le decisioni che portarono alla divisione del suo impero nei vari regni ellenistici: tale luogo, che viene associato alla presenza di rilievi collinari verdeggianti con giardini coltivati, atto a ospitare un raduno simile[27] e da localizzare verosimilmente nella valle della Biqā, potrebbe a ragione essere identificato con la zona di Baalbek che ben si adatterebbe ai requisiti richiesti.

In relazione agli specifici caratteri della parte settentrionale della Siria interna con una concentrazione delle attestazioni in una zona tipica per le colture miste di area alluvionale, è stata riconosciuta nella regione l'esistenza di un modello territoriale basato sull'integrazione fra centri urbani e siti rurali dotati di un edificio centrale apparentemente fortificato dal carattere residenziale e al contempo amministrativo: si è riconosciuto cioè nel «paradiso» un organismo tipico che presiede alla gestione e al controllo della produzione agricola[28], corrispondendo quindi a un modello mirato e meditato, coincidente con una politica di sviluppo imprenditoriale. Proprio dietro questa strategia territoriale delineata nella ripartizione funzionale tra le attività agricole e di allevamento e quelle artigianali e commerciali, ai fini di una generale resa economicamente produttiva, si intravede l'azione effettiva del governo centrale altrimenti scarsamente rilevabile.

3. *Le risultanze delle recenti analisi del territorio siriano interno e costiero.*

La ricerca di moduli architettonici organici comuni all'interno del tessuto urbano nel Levante mediterraneo risulta spesso frenata dalla persi-

[24] SENOFONTE, 1.4.9-10.

[25] J. SAPIN, *La main-d'œuvre migrante en Transeuphratène achémenide*, in «Transeuphratène», XIX (2000), pp. 19-20.

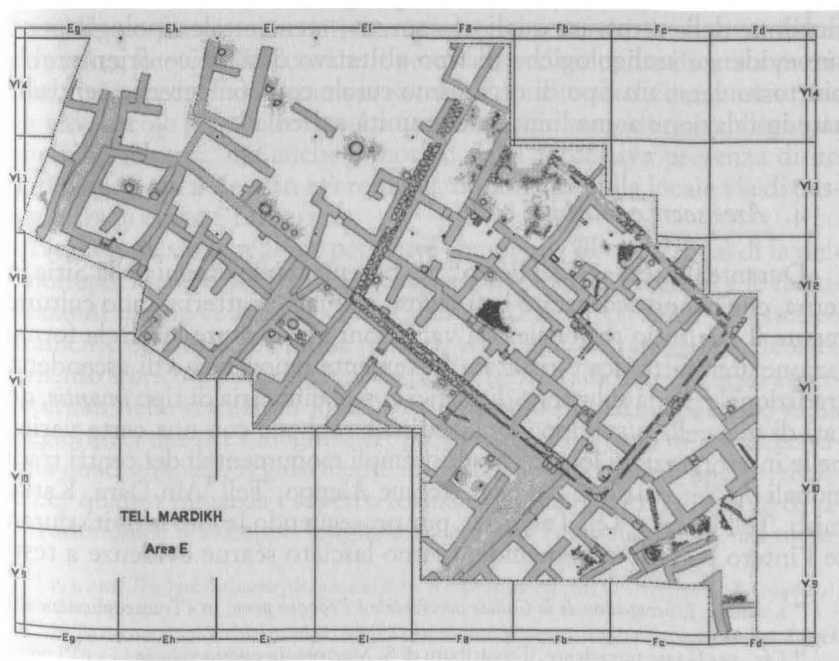
[26] DIODORO SICULO, 18.39.1, cita Triparadiso; STRABONE, 16.2.19, cita Paradiso, tradizionalmente ritenuto coincidente con il precedente toponimo.

[27] D. SCHLUMBERGER, *Triparadisos*, in «Bulletin du Musée de Beyrouth», XXII (1969), pp. 147-49.

[28] MAZZONI, *Lo sviluppo* cit., pp. 55-72.

stenza di variabili locali dovute a preesistenze di ascendenza tradizionale e a una reale complessità delle realizzazioni documentate: assieme alle strutturazioni regolari ritrovate nei centri costieri (fig. 2), probabilmente associate con funzioni specifiche di quartieri circoscritti, si riscontrano invece nell'interno alcuni insediamenti dal marcato carattere rurale, in cui la funzionalità assume spesso il dimesso aspetto della modesta dimensione del villaggio agricolo (come nei centri abitati di Amrit, Leukos Limen, Tell Kazel, Tell Mardikh, Tell Deinit e Neirab). Solo recentemente e grazie a indagini ampie sui vari centri costieri è stata comprovata la presenza diffusa di impianti urbani planimetricamente regolari, basati su allineamenti stradali sottolineati da incroci ortogonali, e spesso corredati dai relativi sistemi di servizio quali le canalizzazioni drenanti[29]; questo carattere è omogeneamente distribuito nelle attestazioni dalla Fe-

[29] E. GRECO, *Definizione dello spazio urbano: architettura e spazio pubblico*, in *I Greci*, II/2, Torino 1997, pp. 642-48.

Figura 2. Pianta del villaggio di età persiano-ellenistica di Tell Mardikh.

nicia settentrionale fino alla Palestina, dall'estremo nord costiero di Al Mina fino alla meridionale regione palestinese con i centri di Tel Abu-Hawam, Acco, Dor e Shiqmona passando per la costa libanese, dove anche i lavori intrapresi per l'opera di ricostruzione hanno fornito importanti confronti: tale aspetto dell'urbanistica è stato giustamente ricondotto a reali esigenze di pianificazione complessa per le nuove fondazioni, intese cioè come nuovo stanziamento o piuttosto e piú frequentemente come moderni quartieri funzionali (artigianali, agricoli o portuali).

I vari casi di ri-occupazione dei siti dopo periodi di prolungato abbandono o di distruzione sembrano fare capo a un generale quadro di ripresa sotto il patronato imperiale piuttosto che a programmi di «fondazione»: la pianificazione delle aree urbane con una strutturazione regolare razionale rientra invece in un fenomeno piú ampio (nel tempo e nello spazio) operante non solo nel Levante costiero ma anche nella Mesopotamia già dal periodo precedente (neobabilonese).

Durante questa fase risulta inoltre caratteristica la presenza di strutture che rientrano tipologicamente nella categoria già nota degli edifici a corte centrale di cui la tradizione architettonica risale almeno all'epoca neoassira: nella Palestina questa presenza è stata connotata da un'interpretazione difensiva (tradizionale per gli studi dell'area) con una definizione delle strutture quali «fortezze», mentre tale tipologia per le sue evidenze archeologiche di tipo abitativo domestico orienterebbe piuttosto verso un tipo di organismo rurale con competenze centralizzate in relazione a una limitata comunità agricola[30]

4. *Aree sacre e luoghi di culto.*

Durante l'intera età del Ferro[31] nei potenti centri urbani della Siria interna, che hanno accentrato le funzioni cultuali caratterizzando culturalmente il territorio regionale con variazioni e sfumature locali, la formulazione architettonica è risultata fortemente omogenea e di ascendenza tradizionale per la soluzione di edifici con planimetria di tipo *in antis*, dotati di una cella a sviluppo longitudinale sebbene con una certa varietà nelle interpretazioni locali: i grandi templi monumentali dei centri tradizionali del settentrione del paese (come Aleppo, Tell 'Ain Dara, Karkemish, Tell Halaf e Tell Ta'yinat), pur proseguendo la loro attività durante l'intero periodo achemenide, hanno lasciato scarne evidenze a testi-

[30] J. BRIEND, *L'occupation de la Galilée occidentale à l'époque perse*, in «Transeuphratène», II (1990), pp. 121-22.

[31] Cfr., per la fase precedente, il contributo di S. Mazzoni, in questo volume.

monianza, mentre spiccano particolarmente nelle regioni costiere alcuni complessi templari di tipo extraurbano, recenti per la documentazione e isolati in località naturali verdeggianti. La scarsa coincidenza di questi ultimi con i centri templari tradizionali e la mancanza per gli stessi di agganci testuali con il periodo precedente, unitamente a una massiccia evidenza e monumentalità delle strutture, ha fatto talvolta propendere per una loro interpretazione quali nuove creazioni di età persiana o talvolta addirittura ellenistica, mentre piú realisticamente essi sono spesso il risultato di una fondazione iniziale nel periodo neobabilonese seguita da una loro piena e massiccia evidenza nella successiva fase achemenide (come nel caso del santuario del dio Eshmun a Bostan ech-Cheikh).

Nella visione generale dell'intera provincia si realizza il forte contrasto tra la scarna documentazione dell'interno, rispetto al peso che tradizionalmente questo riveste per gli aspetti religiosi, e la nuova affermazione nella regione occidentale costiera di questi santuari extraurbani, che, sorti isolati su alture o presso sorgenti, erano dedicati a divinità atmosferiche o salvifiche; poche notizie indirette sono riferibili al grande tempio del dio Hadad di Damasco o al centro importante di Hierapolis/Membij dove nel IV secolo era venerata la dea della fertilità Atargatis il cui busto compare effigiato emblematicamente sulla moneta della città[32]; ancora tramite notizie indirette si ipotizza l'esistenza di un santuario a Baetokikai durante il periodo persiano, giustificata a partire dal ritrovamento della famosa «stele di Amrit» tradizionalmente datata al VI secolo a. C. e dedicata a Shadrafa, dio atmosferico collegato a tematiche salutari, ma anche a motivo della successiva presenza di un tempio dedicato a Zeus in età romana, dominante sulla locale via di passaggio tra la costa e l'interno.

Nel complesso la regione permette comunque di cogliere, al di là della molteplicità e della specificità degli aspetti inerenti il culto e le manifestazioni divine collegate, un adeguamento architettonico ed estetico puramente esteriore alle mode recenti, straniere, dettate dal particolare momento storico[33], pur preservando un profondo radicamento degli aspetti cultuali nelle tradizioni locali. Da un punto di vista tipologico nella maggioranza dei siti i luoghi sacri presentano un sacello di semplice sagoma quadrangolare regolarmente affacciato su uno spazio aperto, mentre per quanto riguarda l'aspetto formale del vano esso può essere di tipo tradizionale a sviluppo longitudinale e accesso assiale come ad esem-

[32] P. J. RIIS, *The Syrian Astarte plaques and their Western connections*, in «Berytus», IX (1948-49), p. 82 e tav. XVIII.3.

[33] Nella decorazione architettonica i legami specifici con l'area assiro-mesopotamica, con l'Egitto, con l'area iranica e con l'area greca.

pio a Tell Sukas, dove compare un luogo di culto urbano di tipo tripartito distilo *in antis* e un recinto con altari presso il porto meridionale[34], o a Biblo, dove l'edificio aggiunto sull'acropoli dal re Yehawmilk nel corso del IV secolo a. C. sul fianco ovest del recinto del tempio della Bala'at Gebal – la Signora di Biblo – era costituito sostanzialmente da un piccolo sacello della divinità sotto un porticato distilo, aperto verso una nuova corte lastricata[35], o nel tempio cittadino di Sarepta; ma in alcuni casi l'aspetto del vano può variare ed essere di tipo a sviluppo latitudinale con accesso sul lato lungo, come ad esempio a Makmish, piccolo centro costiero della piana dello Sharon non distante da Jaffa, che ha documentato un'area sacra con una fase di vita databile all'interno del V-IV secolo a. C.[36]; inoltre nel caso dei santuari esterni agli abitati l'area sacra, dove predomina il valore cultuale delle acque, si presenta invece sotto la forma di un recinto nel quale sono disposti vari edifici, come a Bostan ech-Cheikh presso Sidone, in due siti presso Amrit – cioè nel santuario del dio Melqart e nell'area sacra di Ain el-Hayat –, o anche nel santuario di Kharayeb nel Libano meridionale tra Sidone e Tiro, presso la località di Jouret al-Khawatim (letteralmente la «fossa degli anelli»), un complesso sacro ricollegato alla presenza di acque sorgive databile nella sua prima fase di vita tra la fine del VI e la metà del IV secolo a. C.[37]

Quest'ultima tipologia di luoghi di culto extraurbani connessi al potere salvifico e alla sacralità delle acque ebbe grande fortuna fino alla tarda età romana: nel cosiddetto *Ma'abed* dedicato al dio Melqart presso Amrit (fig. 3), determinato dalla presenza di polle sorgive, si praticava un culto della fertilità incentrato su questa preesistenza locale di risorgive costiere che con periodiche inondazioni della zona caratterizzavano parallelamente anche la vicinissima area sacra di Ain el-Hayat[38]; mentre il celebre santuario di Bostan ech-Cheikh presso Sidone, con l'alto terrazzamento quadrangolare appoggiato e parzialmente ricavato dalla collina (fig. 4), afferisce a un culto della vitalità naturale, espressa dal dio locale

[34] P. J. RIIS, *Sukas VI. The Graeco-Phoenician Cemetery and Sanctuary at the Southern Harbour*, Copenhagen 1979; ID., *Sukas X. The Bronze and Early Iron Age Remains at the Southern Harbour*, Copenhagen 1996.

[35] E. RENAN, *Mission de Phénicie*, Paris 1864, p. 855; *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, I/1, Paris 1881, pp. 1-3; M. DUNAND, *Encore la stèle de Yehaumilk, roi de Byblos (CIS. I,1)*, in «Bulletin du Musée de Beyrouth», V (1941), pp. 58-59.

[36] N. AVIGAD, *Excavations at Makmish, 1958 Preliminary report*, in «Israel Exploration Journal», X (1960), p. 95.

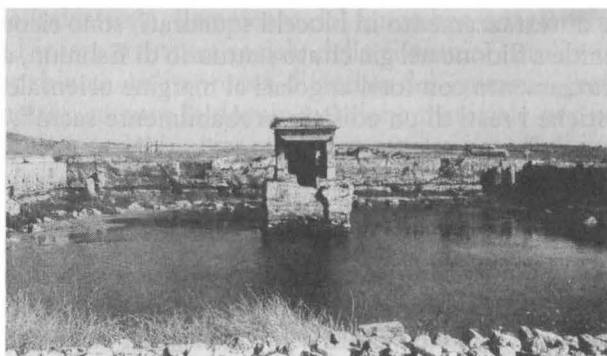
[37] M. H. CHÉHAB, *Les terrecuites de Kharayeb, texte*, in «Bulletin du Musée de Beyrouth», X (1951-52), pp. 7-8; B. KAOUKABANI, *Rapport préliminaire sur les fouilles de Kharayeb, 1969-1970*, ivi, XXVI (1973), pp. 41-60.

[38] RENAN, *Mission* cit., tav. VIII; M. DUNAND e N. SALIBY, *Le temple d'Amrith dans la pérée d'Aradus*, Paris 1985, fig. 1.

Eshmun sotto l'aspetto delle acque fluviali, che scorrono nel fondovalle attraverso la località, bordando il complesso sorto sulla riva del fiume Nahr el-Awali, l'antico Bostrenus[19] Il forte vincolo con l'elemento naturale del territorio comporta nelle particolarità tecniche dei caratteri costruttivi un adeguamento all'ambiente locale, fornendo un ulteriore elemento di contatto tra le parallele realizzazioni del *Ma'abed* di Melqart ad

[19] M. DUNAND, *Le temple d'Echmoun à Sidon, essai de chronologie*, in «Bulletin du Musée de Beyrouth», XXVI (1973), pp. 12-14.

Figura 3. Santuario detto *Ma'abed* (regione di Amrit).

Figura 4. Santuario di Eshmun a Bostan ech-Cheikh (regione di Sidone).

Amrit e del santuario di Eshmun a Sidone[40]: nel primo caso le strutture sono state realizzate cavando il suolo roccioso per ottenere un ampio bacino lustrale destinato periodicamente all'immersione ad opera delle acque stagionali, recuperando in tal modo contro il declivio collinare un appoggio naturale per la terrazza sacra e il peribolo porticato; nel secondo caso invece lo spazio è stato occupato tagliando la roccia emergente in modo da realizzare con grandi blocchi squadrati un imponente terrazzamento sul fianco della collina dominante sul fiume, il cosiddetto «podio di magnificenza», mentre tramite vasche di raccolta e opere di canalizzazione è stata regolarizzata la presenza delle acque[41] captate a monte del complesso già nel periodo precedente sotto il dominio neobabilonese.

A questo ambito sacro dell'architettura si ricollega idealmente una particolare interpretazione dei cosiddetti «podî di magnificenza»: un gruppo architettonicamente omogeneo di strutture, costituite da imponenti opere di terrazzamento in blocchi squadrati, sono riconducibili a età achemenide a Sidone nel già citato santuario di Eshmun, a Biblo nel grande terrazzamento con torri angolari al margine orientale dell'acropoli che sostiene i resti di un edificio probabilmente sacro[42], a Gerusalemme nel grande terrazzamento che sostiene l'area sacra nominata odiernamente la «spianata delle moschee», e infine i resti di alcune strutture a nord di Baniyas (presso la località di Qala'at el-Qouz); queste strutture sono state considerate globalmente da alcuni studiosi, e interpretate come un ipotetico fronte achemenide di difesa dei centri costieri fenici, rivolto verso il mare in correlazione e in parallelo con le presunte «fortezze» della regione palestinese[43]: mentre da un lato una relazione diretta con analoghe strutture su podio di età achemenide nell'area iranica risulta molto superficiale, invece nella gran parte delle strutture costiere in questione la realtà sacra della tradizione cultuale locale e il radicato legame con il territorio (intimamente espresso anche nella realizzazione tecnica) riconducono piuttosto verso un'interpretazione profondamente ideologica della maestosità di tali opere.

[40] La funzionalità specifica dei due complessi sacri dipendenti da acque sorgive ad Amrit e da acque fluviali a Sidone li diversificano.

[41] Le numerose iscrizioni che celebravano l'erezione del terrazzamento da parte del re Eshmunazor II sullo scorcio del VI secolo a. C. citano il complesso sacro come tempio del dio Eshmun presso la fonte Ydlal; DONNER e RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften* cit., doc. 14.17.

[42] M. DUNAND, *L'architecture à Byblos au temps des Achéménides*, in «Bulletin du Musée de Beyrouth», XXII (1969), pp. 93-99.

[43] ID., *Rapport préliminaire sur les fouilles de Byblos en 1963-1964*, in «Bulletin du Musée de Beyrouth», XIX (1966), pp. 100-5; ID., *La défense du front méditerranéen de l'empire achéménide*, in W. A. WARD (a cura di), *The Role of the Phoenicians in the Interaction of Mediterranean Civilizations*, Beirut 1968, pp. 43-51.

5. *Gradi e livelli dell'intensità del fenomeno dell'ellenizzazione e l'interculturalità di fondo.*

Il lento processo di trasformazione dei costumi e delle attività artigianali che si era chiaramente manifestato durante il periodo dell'età del Ferro, con il progresso delle attività artigianali ha proceduto verso una generale diffusione delle pratiche specializzate, tra le quali nel territorio siriano si distinguono quelle della filatura e della tessitura relative alla produzione di sete e cotoni[44]. Dopo il periodo di continui avvicendamenti politici che portarono alla dominazione achemenide del Vicino Oriente, una lenta ripresa si afferma nel generale risveglio artigianale e nella specializzazione rurale di alcune aree del territorio; seppure con la difficoltà di una netta distinzione tra produzione a livello domestico e produzione industriale, l'ampiezza del fenomeno artigianale, che investe oramai l'intera struttura sociale delle comunità rurali e urbane, documenta anch'essa un'impronta direttiva del «nuovo» governo achemenide; inoltre, mentre la documentazione materiale non sembra mostrare influssi «persiani», essa sembra mostrare i segni di una lenta ma decisiva acculturazione ellenica.

Il carattere maggiormente evidente del periodo è rappresentato proprio dalla decisa apertura dei mercati verso i prodotti occidentali e dalla progressiva ellenizzazione dei costumi, che raggiunge materialmente il suo apice nel corso del IV secolo a. C. prima ancora dell'arrivo dei Macedoni, a seguito del quale tale fenomeno assume il carattere di una vera mutazione culturale[45]: questo carattere è soprattutto avvertibile nella diffusione e circolazione capillare di prodotti dell'area egea ma anche in altre manifestazioni delle categorie materiali e artistiche in cui il forte influsso occidentale appare miscelato da un'accentuata interculturalità secondo un apparente eclettismo, che spazia dalle suggestioni egizie a quelle iraniche[46]. Risale solo a studi recenti il sicuro riconoscimento nelle produzioni vascolari greche importate nella regione e datate a partire dal secondo quarto del V secolo a. C. dei manufatti di origine principalmen-

[44] J.-M. DOYEN, *L'outillage en os des sites de Tell Abou Danné et d'Oumm el-Marra (campagnes 1975-1982) quelques aspects de l'artisanat en Syrie du Nord du III au I millénaire*, in «Akkadika», XLVII (1986), pp. 52-53; S. M. CECCHINI, *Gli avori e gli ossi: appunti sull'attività tessile in Siria del Nord durante l'età del Ferro*, in S. MAZZONI (a cura di), *Tell Afis e l'età del Ferro*, Pisa 1992, pp. 3-35.

[45] L'arrivo delle armate di Alessandro è stato anche definito un incidente storico: J. ELAYI, *Pénétration grecque en Phénicie sous l'empire perse*, Nancy 1988, pp. 163-65.

[46] Tale tendenza si manifesta sulla costa settentrionale presso Arado nel rituale funerario del V secolo a. C. con la presenza di sarcofagi antropoidi in pietra e terracotta con chiare suggestioni egizie e modelli ciprioti o greci, miscelati e ricondotti all'interno della tradizione locale fenicia.

te attica[47], mentre la prevalente provenienza dalla parte abitata degli insediamenti (in ideale parallelo con i ritrovamenti dell'Occidente mediterraneo, dove la prevalenza risulta da contesti funerari) testimonia a favore della realtà quotidiana del loro uso: l'alta componente di prodotti di lusso circolanti nei centri costieri e nei siti interni, come nel sito di Qal'at el-Mudiq, occupato successivamente dall'ellenistica città di Apamea sull'Oronte, e a Tell Mardikh[48], permette di riconoscere nel territorio siriano il terminale attivo di un mercato di alto livello (in un intreccio tra gusto e commercio che non si limita alle realizzazioni di committenza elitaria e contribuisce a chiarire la posizione dei centri agricoli). La presenza di operatori commercianti o abitanti greci sul continente asiatico, a lungo evocata per i centri di commercio come Al Mina[49], nell'ancora attuale ambiguità documentaria forse riflette e corrisponde alla mancanza di una sistematicità negli avvenuti contatti e nelle probabili presenze straniere sul territorio siriano costiero e nel diretto entroterra.

Parallelamente a una diffusa presenza di ceramica di tipo occidentale nel territorio intero, un deciso squilibrio riguarda la documentazione artistica di quasi esclusiva provenienza costiera e sembra ricondurre queste manifestazioni eterogenee a un ambito sociale ristretto, circoscrivendo all'interno di un fenomeno di superficie questa prima manifestazione della «ellenizzazione» orientale: rifiutando l'idea di un reale annullamento culturale (altrimenti inspiegabile, soprattutto nel caso della Fenicia tradizionalmente in contatto con i centri occidentali), il fenomeno delle decorazioni di gusto occidentale viene quindi considerato come una serie di traduzioni locali in cui permane lo spirito d'Oriente e determinato da una generale tendenza culturale all'apertura verso gli stimoli esterni.

Un caso fondamentale per la valutazione del grado di aderenza alle formule artistiche di ambiente ellenico è rappresentato dalla regione di Sidone: proprio per la forte componente esteriore di gusto greco che permea i monumenti ritrovati, alimentando l'ipotesi di un'origine estranea, è stata ipotizzata la presenza nel santuario di Eshmun a Bostan ech-Cheikh di un tempio in marmo di tipo greco, risalente alla fine del VI - inizi del V secolo a. C., con frammenti di colonne sfaccettate, capitelli ionici a volute associati a capitelli con protomi taurine, ritenute opere

[47] B. B. SHEFTON, *Reflections on the presence of Attic pottery at the Eastern end of the Mediterranean during the Persian period*, in «Transeuphratène», XIX (2000), pp. 75-82.

[48] F. VANDENABEELE, *Un couvercle de pyxide à figure rouge découvert sur le flanc du tell*, in J. BALTY e J.-CH. BALTY (a cura di), *Apamée de Syrie*, Bruxelles 1969, pp. 47-49; S. MAZZONI, *L'insediamento persiano-ellenistico di Tell Mardikh*, in «Studi eblaiti», VII (1984), pp. 104 e 110.

[49] J. ELAYI, *Al-Mina sur l'Oronte à l'époque perse*, in *Phoenicia and East Mediterranean in the First Millennium*, Leuven 1987, pp. 249-66; M. GIANGIULIO, *Avventurieri, mercanti, coloni, mercenari. Mobilità umana e circolazione di risorse nel Mediterraneo arcaico*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, p. 515.

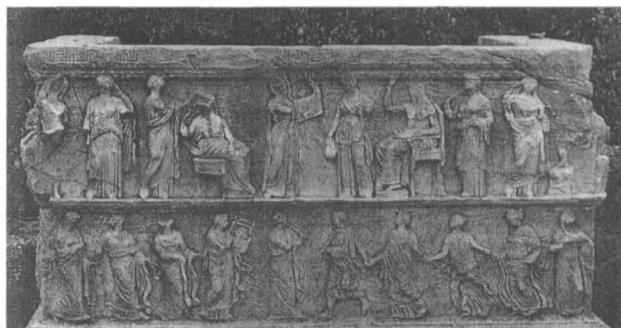
eseguite in uno stile e spirito definito irano-greco da Greci provenienti dalla Ionia sottomessa[50]; le tracce frammentarie del tempio erano associate al ritrovamento di un podio decorato, noto come «balaustra coregica» (fig. 5), che costituisce verosimilmente il basamento di una statua di culto. La presenza di capitelli a protome taurina nella regione di Sidone (documentata dagli scavi della città e del santuario extracittadino) risulta importante per il parallelismo con opere analoghe ritrovate nei palazzi delle capitali orientali dell'impero, in quanto sostanzialmente simili a quelli di Persepoli, seppur con lievi differenze riferibili ad alcuni dettagli decorativi o relativi al diverso materiale[51]; tale presenza è stata quindi ricondotta a cantieri direttamente gestiti dalla corte centrale e realizzati assecondando un gusto di influsso «iranico», che annovera in questa fase nel territorio siriano, tra le sue manifestazioni nell'edilizia, anche la generica diffusione dell'uso di basi di colonna in pietra con profilo a toro espanso. A un ambito culturale ellenico conduce invece la forma e la decorazione[52] del basamento marmoreo datato tra la fine del V e la prima metà del IV secolo a. C. e che secondo lo scopritore andrebbe a incastrarsi col regno di Stratone detto il Filelleno (374-358 a. C.)[53]: la raffigurazione principale del fregio a rilievo rappresenta una scena con Apollo e Atena in posizione centrale nel corteo di divinità olimpiche,

[50] DUNAND, *Le temple* cit., p. 16.

[51] ID., *Sondages archéologiques effectuées à Bostan-ech-Cheikh, près Saida*, in «Syria», VII (1926), pp. 4-5.

[52] Nel registro inferiore è presente una scena di danza, mentre in quello superiore un corteo di divinità olimpiche; R. A. STUCKY, *Tribune d'Echmoun. Ein griechischer Reliefzyklus des 4. Jahrhunderts v Chr in Sidon*, Basel 1984.

[53] DUNAND, *Le temple* cit., pp. 17-20.

Figura 5. Balaustra coregica del dio Eshmun (Bostan ech-Cheikh).

da interpretare come il concilio divino terminato grazie all'intercessione delle due divinità con l'accoglienza nel consesso degli dèi maggiori di Asclepio, unico dio greco assimilabile al locale Eshmun e connesso strettamente ai due olimpici in quanto nel mito greco, mentre l'uno sarebbe il genitore, la seconda gli avrebbe concesso i poteri salutari con i quali agire[54]; la curiosa forma di quest'opera, che ha determinato la definizione di «balaustra», si giustifica come basamento per una statua cultuale del dio[55]; inoltre il fregio decorato ha un'aderenza totale (struttiva e formale) a moduli di puro spirito ellenico che hanno fatto pensare a una creazione nell'ambito della scuola di Alicarnasso[56].

Dallo stesso contesto di ritrovamento presso il podio achemenide provengono anche i resti di monumentali vasi a figure rosse (datati non oltre il 385 a. C.), dedicati da atleti locali per le vittorie ottenute grazie al vigore fisico ricevuto per merito del dio: un simile uso, consueto nei santuari occidentali, è unico nella regione, cosí come l'occasione delle pratiche sportive non risulta ricorrente nel mondo orientale e testimonia quindi la particolare ricezione di usi greci e delle pratiche di moda presenti nella zona di Sidone[57] I molteplici elementi decorativi ellenizzanti provenienti dal santuario delineano efficacemente il gusto estetico che caratterizzava esteriormente la pratica rituale locale durante il predominio persiano dal quale la città tentò invano di liberarsi, come già accennato, con la ribellione del re Tenne proprio alla metà circa del IV secolo a. C. con la conseguenza della strage di circa 40 000 abitanti comandata da Artaserse III[58]. La documentata presenza di maestranze occidentali nei grandi cantieri edili palatini dell'impero achemenide[59] è stata invocata anche per alcune realizzazioni artistiche costiere della Transeufratene relegandole al rango marginale di opere d'arte greca «provinciale», mentre un'interpretazione piú rispettosa delle tradizioni orientali ha permesso di valutare con un approccio piú innovativo

[54] Questa scena del mito del dio manca nel mondo greco: nel mito greco Asclepio fu punito ad opera dei fulmini di Zeus per aver resuscitato i morti; H. SALAMÉ-SARKIS, *Un problème d'Interpretatio Phoenissa (?): la pseudo-tribune d'Echmoun a Sidon*, in «Berytus», XXXV (1987), pp. 120-25.

[55] L'instaurazione del dio nella sede della comunità divina o la rappresentazione delle sue imprese sono i temi tradizionali che adornano le basi delle statue di culto delle divinità.

[56] A. CIASCA, *Fenicia*, in *I Fenici*, Milano 1988, pp. 146-47.

[57] M. DUNAND, *Rapport préliminaire sur les fouilles de Sidon en 1964-1965*, in «Bulletin du Musée de Beyrouth», XX (1967), p. 44.

[58] Proprio Sidone presenterebbe caratteri persiani nei tratti ufficiali amministrativi come il presunto edificio del governatore e la sua moneta di gusto persiano, mentre la città subirebbe il gusto greco nella scultura (decorazione della balaustra e famosi infanti di Eshmun dalla favissa del santuario e risalenti a età persiana).

[59] A. FARKAS, *Achaemenid Sculpture*, Istanbul 1974, pp. 88-89; J. P. GUEPIN, *On the position of Greek artists under Achaemenid rule*, in «Persica», I (1963-64), pp. 34-52.

l'aspetto culturale e sociale dell'ambiente coinvolto e la funzionalità strutturale delle medesime realizzazioni considerandole il prodotto di questo fenomeno tipico di interculturalità[60].

Un carattere di spiccata multiformità contrassegna nella regione siriana anche le pratiche funerarie: risulta infatti una reale diversità tra il territorio interno, dove prevale la semplice sepoltura in fossa, e la costa, dove la complessità e la diversità corrispondono a una probabile strutturazione sociale ed economica piú articolata; le tombe a camera di tipo ipogeo[61] diffuse sul versante costiero si affiancano nella regione dell'isola di Arado a monumentali mausolei funerari costruiti a blocchi denominati *meghazil*; la forma architettonica di questi mausolei-torre, di cui sono attestate tracce anche nella Fenicia meridionale (Sidone e Tiro), è riconducibile alla combinazione varia di forme geometriche semplici come il cilindro, il cubo e la piramide.

Proseguendo elitarie pratiche tradizionali nell'area fenicia è attestato l'uso di sepolture entro sarcofagi, generalmente lapidei, che per la loro decorazione possono rientrare nell'ambito della scultura funeraria. I sarcofagi di tipo antropomorfo (fig. 7), che sono una particolarità specifica di questo periodo, prendono origine dall'iniziale importazione di due esemplari di sarcofagi antropoidi egiziani, che furono riutilizzati co-

[60] C. NYLANDER, *Achaemenid imperial art*, in M. TROLLE LARSEN (a cura di), *Power and Propaganda A Symposium on Ancient Empires*, Copenhagen 1979, p. 351.

[61] Da una tomba a camera della necropoli di Cheikh Zenad, fra Tripoli e Lattachia, proviene un raro *rhyton* attico configurato a testa di maiale (fig. 6), databile alla seconda metà del v secolo a. C.; E. POTTIER, *La necropole de Cheikh Zenad III. Note sur le rhyton en tête de porc*, in «Syria», VII (1926), pp. 202-8.

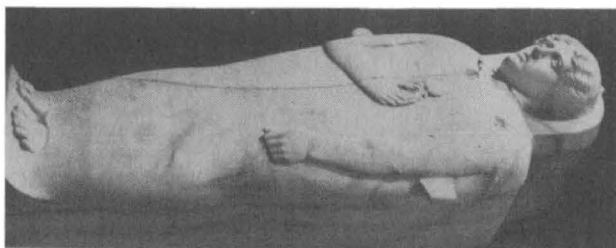
Figura 6. *Rhyton* attico configurato a testa di suino (necropoli di Cheikh Zenad).

me sepolture nelle necropoli reali di Sidone: una immediata o di poco successiva produzione locale di sarcofagi in marmo greco di impronta egittizzante si afferma dapprima solo a Sidone fin dalla prima metà del v secolo, e risulta poi affiancata da una produzione settentrionale in pietra locale ad Arado. L'accento decorativo iniziale, di forte impronta egittizzante, con il tempo tende a mescolarsi con il pervadente influsso grecizzante, che diviene estremamente marcato nel corso del v secolo.

La documentazione fornita recentemente dalle necropoli di Beirut, nelle quali sono stati ritrovati esemplari di sarcofagi antropoidi di probabile fattura locale, ha mostrato l'estrema complessità delle attestazioni che àncora gli usi funerari fenici di quest'epoca progressivamente sempre piú al mondo greco, come appare dall'uso di lussuose casse litiche, a θήκη, di influsso greco o di casse piú economiche in legno di sicomoro[62]; inoltre, mentre nella settentrionale regione di Arado appare evidente l'influsso di impronta cipriota, riconoscibile nell'uso di sarcofagi in terracotta, sono ancora le necropoli di Sidone dal Libano centro-meridionale a documentare un sofisticato gusto ellenico, avendo restituito un gruppo eccezionale di sarcofagi decorati a rilievo da artisti che operavano con uno stile afferente a scuole scultoree greco-ioniche: dalla necropoli principesca di Sidone di Ain Helwé provengono vari sarcofagi, tra cui quelli conservati al Museo Archeologico di Istanbul detti «licio» (fig. 8), «del satrapo», «delle piangenti» (con una particolare forma a *heroon* ionico), databili tra il 400 e il 350 circa a. C., e il sarcofago piú tardo detto «di Alessandro» (o «di Abdalonimo», databile a dopo il 332 a. C.) che presenta nella iconografia forti echi lisippei (fig. 9).

Come già accennato, in campo architettonico si ritrovano elementi

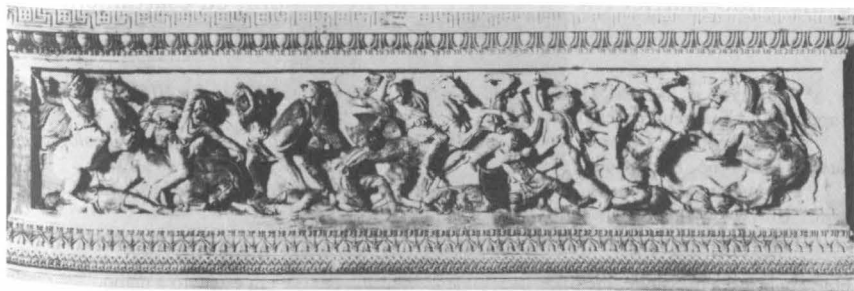
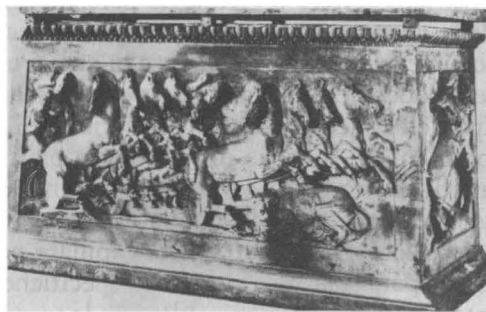
[62] J. ELAYI e H. SAYEGH, *Un quartier du port phénicien de Beyrouth au Fer III/Perse Archéologie et histoire*, Suppl. VII a «Transeuphratène», 2000, p. 274.

Figura 7. Sarcofago antropoide (regione di Sidone).

decorativi di varia origine culturale che determinano l'aspetto «eclettico» del periodo: si alterna o si accosta l'uso di decorazioni architettoniche di aspetto tradizionale e di gusto orientale con fregi e decorazioni architettoniche di gusto egizio. Il ricorso particolare a piccoli sacelli a edicola talvolta distili (come il piccolo edificio votato da Yehawmilk di Biblo per la Bala'at Gebal, noto dalla sua stele) risulta caratteristico di questa fase (un piccolo sacello che ospitava la statua della divinità era l'elemento focale della grande vasca del *Ma'abed* di Amrit, mentre ad Ain el-Hayat due edicole si affrontavano emergendo dalle acque): una decorazione di gusto eclettico arricchiva anche le edicole sacre con tematiche come il disco solare alato, con l'uso di cornici architettoniche a gola egizia o il fregio a urei[63], o con l'utilizzo di balaustrate decorate con il motivo della piramide a gradini.

La già ricordata ampia circolazione di prodotti che contraddistingue

[63] P. WAGNER, *Der ägyptische Einfluss auf die phönizische Architektur*, Bonn 1980.

Figura 8. Sarcofago «licio» (necropoli di Ain Helwé).

Figura 9. Sarcofago «di Alessandro» (necropoli di Ain Helwé).

i ritrovamenti di questa fase attesta il fiorire di una particolare forma artistica minore, la coroplastica, o in genere la classe dei materiali votivi, non esclusivamente fittili, localizzati in depositi del tipo della favissa scavati sulla costa ad Amrit, ma anche a Bostan ech-Cheikh e Kharayeb, tacendo le svariate attestazioni del sud palestinese come Dor e Makmish: l'orizzonte delle attestazioni dei materiali fittili è molto ampio e tali reperti sono diffusamente presenti nella quasi totalità dei centri interni dell'area siriana da Al Mina, Arado, Beirut[64], a Tell 'Ain Dara, Tell Rifa'at, cosí come sono attestati in gran numero a Tell Mardikh[65], Tell Dadikh, Khan Sheikhoun, Neirab[66], Qatna e Kadesh.

Una particolare diffusione dei tipi attestati, circoscritta regionalmente, differenzia la produzione della zona della Fenicia meridionale e della Palestina rispetto a quella della Fenicia settentrionale e della Siria del nord: l'elemento principale e sostanziale per una basilare differenziazione è rappresentato dalla diversa tecnica utilizzata per la produzione stessa degli oggetti, che nel gruppo settentrionale è mista e combina lo stampo con il modellato, mentre è esclusivamente manuale nell'altro gruppo. Mentre gli atelier della Fenicia settentrionale e della Siria del nord producono i tipi del cosiddetto «cavaliere persiano» e della «placchetta di Astarte», quelli meridionali producono personaggi barbati con corona osiriaca «Atef» o «Kidaris» persiano, figurine in terracotta del tipo della «pregnant woman», donne a braccia distese come recentemente documentato a Beirut; sempre in questi ultimi centri meridionali e costieri è documentata ampiamente la presenza di figurine in terracotta del tipo dell'Eracle/Melqart nelle varianti di tradizione locale, cipriota od occidentale, o anche di sculture in pietra di influsso cipriota o permeate di spirito greco come i famosi fanciulli dal santuario di Eshmun presso Sidone. La produzione settentrionale, numericamente ampia e caratterizzata da una diffusione capillare nel territorio, ha dato luogo per la sua particolarità a riflessioni specifiche: le figurine venivano totalmente o parzialmente[67] eseguite con la tecnica dello stampo utilizzando matrici che si sono dimostrate comuni, ed esattamente co-

[64] J. ELAYI e H. SAYEGH, *Un quartier du port phénicien de Beyrouth au Fer III/Perse. Les objets*, Suppl. VI a «Transeuphratène», 1998.

[65] G. MATTHIAE SCANDONE, *Le figurine in terracotta: gruppo l, m, n*, in *Missione archeologica italiana in Siria 1966*, Roma 1967, pp. 139-52.

[66] S. RONZEVALLE, *Déesses Syriennes: 4. Astartés de Nirab*, in «Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université de Saint Joseph», XII (1927), pp. 169-72.

[67] Nelle placche di Astarte solo i dettagli venivano ritoccati a mano dopo lo stampo eseguito con matrice; nel caso dei cavalieri persiani solo il volto della figura veniva eseguito con uno stampino applicato a pressione, mentre tutto il resto del gruppo fittile era eseguito a mano.

me altre produzioni artistiche possono rappresentare nella loro resa iconografica una testimonianza del gusto interculturale del periodo.

La serie di figurine del tipo del cosiddetto «cavaliere persiano» (fig. 10) presenta una distribuzione specifica sul territorio dovuta alla particolare diversa circolazione di varianti che caratterizzano la produzione: discriminante è l'aspetto del volto (unica parte eseguita a stampo) del cavaliere barbato, che presenta regolarmente un cappello conico ripiegato e una barba a collare, ma essendo variabile nei prototipi degli stampi utilizzati ha dato luogo a due gruppi di diversa attestazione, dei quali il primo presenta un aspetto vagamente sorridente aderendo a un modello di tipo persianeggiante, con una diffusione che circola dai siti dell'entroterra verso la costa, mentre l'altro ha un vago aspetto grecizzante[68], e apparentemente ha un'origine costiera pur essendo parallelamente attestato anche nella regione interna. Una tendenza che invece sembra accomunare i due diversi gruppi riguarda l'aspetto morfologico dell'anatomia della figura, e risulta dalla progressiva scomparsa delle gambe del cavaliere, che all'inizio della produzione di queste statuine fittili venivano modellate separatamente a mano e poi applicate al tronco della figura, mentre in una fase cronologicamente avanzata nel tempo, con il passaggio alla successiva fase ellenistica, dispaiono completa-

[68] J. ELAYI, *Deux «ateliers» de coroplastes nord-phénicien et nord-syriens sous l'empire perse (Pls. I-X)*, in «Iranica Antiqua», XXVI (1991), pp. 181-216.

Figura 10. Figurina fittile di cavaliere persiano (da Tell Mardikh).

mente generando il curioso aspetto «centauriforme» delle figurine dei livelli di III e II secolo a. C. ritrovate nella regione.

Aspetti iconografici di apertura verso differenti ed esterne suggestioni decorative traspaiono nettamente dall'analisi dello sviluppo della produzione della seconda serie di figurine attestate: mentre sullo scorcio del VI secolo sono presenti figurine femminili nude frontali di tradizione neobabilonese, sin dall'inizio del V secolo si alternano due diverse tipologie femminili dall'aspetto egittizzante o grecizzante, quest'ultimo fortemente influenzato dall'iconografia delle *korai*[69]; al tipo tradizionale di figura nuda, con mani ai seni e ricche collane a file di perline e una parrucca egizia, si affianca (e diviene prevalente con il tempo) un secondo tipo di figurina femminile vestita di aspetto grecizzante, che indossa un lungo chitone[70] e un copricapo a *polos* (figg. 11-12); le figurine vestite spesso portano le mani al petto, mentre talvolta recano con la mano un fiore o meno frequentemente un tamburello o un animale. La presenza del copricapo a *polos*[71] (κάλαθος) sulle figurine femminili le connota, conferendo loro un aspetto religioso che viene associato alla tipologia iconografica che contraddistingue in questa fase la nota dea della fertilità Astarte. Il modello riporta quindi alla celebrazione di un culto femminile, diffuso e riconoscibile regionalmente; sulla base della di-

[69] L'alternanza dell'uso del peplo o del chitone nel mondo greco è testimone del favore per l'abbigliamento e il lusso delle vesti orientali; B. FEHR, *Kouroi e korai. Formule e tipi dell'arte arcaica come espressione di valori*, in *I Greci*, II/1 cit., pp. 834-37.

[70] Il lungo chitone sembra essere di origine non greca ma dell'est del Mediterraneo e si ricollega al termine semitico per filato di lino; RIIS, *The Syrian Astarte* cit., pp. 79 e 86.

[71] Il copricapo indossato dalla dea siriana descritta da Luciano e Macrobio viene denominato πύργος.

Figure 11-12. Figurine femminili di Astarte (da Tell Mardikh).

stribuzione di questi materiali, che documenta una netta prevalenza delle provenienze da centri urbani, si potrebbe riconoscere un aspetto iconografico specifico di immagini religiose note, da ricollegare con immagini cultuali presenti in centri cultuali al momento non meglio identificabili[72]; nel caso della Siria interna tale tema si riallaccia comunque alla presenza di figurine femminili tradizionalmente nude della dea della fertilità venerata in grandi centri cultuali che rimonta a una remota antichità e che caratterizza la religiosità locale[73]

Nonostante questo aspetto religioso appaia evidente nel caso delle figurine femminili, la localizzazione dei rinvenimenti delle figurine fittili indistintamente attestate negli abitati o in sepolture risulta in genere difficilmente riconducibile a luoghi sacri specifici, come avviene invece per altre tipologie della produzione coroplastica nel caso delle favisse, rinviando quindi a un ambito cultuale di tipo individuale domestico, piuttosto che a una rara giustificazione di tipo rituale offertoria. Un problema insoluto per l'intera produzione fittile del periodo riguarda la funzionalità stessa di queste immagini fittili che solo nella serie femminile ha un'immediata giustificazione dovuta alla forte connotazione religiosa dell'iconografia, mentre nella serie maschile la riconducibilità del personaggio al particolare modello sociale del cavaliere non ha permesso di distinguere un'eventuale connotazione ideologica sottesa[74].

6. *Un'interpretazione «direttiva» dell'azione centrale del governo achemenide.*

In sintesi, a fronte di una visione unitaria del sistema economico e dell'organizzazione territoriale della Transeufratene achemenide ricostruibile tramite labili segnali, sono state ricercate sperimentalmente delle tracce materiali a supporto delle varie ricostruzioni storiche: negli ultimi anni le indagini sul campo hanno messo in luce uno sviluppo contrastato dell'intera provincia apparentemente a beneficio delle regioni costiere e del nord-ovest della Siria. Come si è visto, il tipo di sfruttamento della regione è diversificato e multiforme: l'aspetto commerciale è certamente preminente nei ricchi e complessi centri costieri; è uno sfruttamento di tipo agricolo con preferenza per le colture di tipo com-

[72] ELAYI, *Deux «ateliers»* cit., pp. 204-5; A. PRUSS, *Pattern of distribution: how terracotta figurines were traded (Pls. I-II)*, in «Transeuphratène», XIX (2000), pp. 51-63.

[73] L. BADRE, *Les figurines anthropomorphes en terre cuite à l'âge du Bronze en Syrie*, Paris 1980.

[74] Nell'area cipriota sono noti legami tra i cavalieri e il culto di Apollo; T. MONLOUP, *Salamine de Chypre XII. Les figurines en terre cuite de tradition archaïque*, Paris 1984, pp. 19-22.

merciale nelle zone favorevoli (oltre a cereali, olivo, vite, lino, si producono per il commercio anche la palma da datteri e varie piante aromatiche), e risulta basato sull'allevamento specializzato, ma si affianca anche allo sfruttamento minerario in territori circoscritti; l'elemento comune maggiormente evidente nei dati materiali risulta genericamente dalle attestazioni delle attività artigianali derivate (che spaziano dalla tradizionale lavorazione e produzione di cereali, olio, vino, tessili, cuoio e metalli). In un quadro cosí delineato l'aspetto della programmazione delle attività e della direzionalità operata dal centro del potere sfuma nelle attestazioni materiali e viene riconosciuto solo nell'interpretazione del processo, per cui l'ingerenza achemenide sul governo locale va ricondotta al favore di alcune pratiche diffuse, e all'inquadramento e al controllo dello sviluppo economico regionale.

Solo recentemente una particolare produzione di contenitori ceramici è stata investita di profondi significati in quanto indicatori sociali sulla base della loro produzione seriale inserita in un fenomeno ampio di utilizzo e in associazione con una ipotetica presenza di manodopera agricola stagionale[75]: tecnicamente si tratterebbe di contenitori/misuratori usati a compenso di servizi agricoli stagionali o giornalieri, rappresentando quindi un indice della razione alimentare basata sul consumo di una famiglia nucleare composta da una coppia di adulti con uno o piú discendenti; allo stato attuale degli studi la documentazione mostra una tale complessità e diversificazione dell'utilizzo del manufatto che non permette conclusioni eccessivamente generalizzate, dimostrando i limiti attuativi di tale teoria.

7. *Gli avvenimenti della seconda metà del IV secolo e l'apertura di nuovi fronti interni di conflitto.*

Nella seconda metà del IV secolo, nel turbolento periodo dell'arrivo dell'armata macedone, le dettagliate notizie di fonte greca riguardano la contesa dei conquistatori occidentali contro le forze persiane, e costituiscono un chiarimento di alcuni eventi particolari e di alcuni episodi della conquista della regione costiera del Mediterraneo. Una volta disfatta l'armata persiana a Isso nel 333, l'esercito macedone ebbe libera mano a occidente, dove le città fenicie si ritrovarono alla mercé dei nuovi dominatori, decidendo di adottare tattiche e atteggiamenti divergenti nei riguardi dei Macedoni: benché le città localizzate sul territorio con-

[75] J. SAPIN, *«Mortaria». Un lot inédit de Tell Keisan. Essai d'interprétation fonctionnelle*, in «Transeuphratène», XVI (1998), pp. 87-120; ID., *La main-d'œuvre* cit., pp. 31-33.

tinentale (come Biblo e Sidone), non potendo rischiare di sostenere lunghi assedi con certezza di vittoria, si consegnarono spontaneamente ad Alessandro (e a quanto sembra l'isola di Arado addirittura lo acclamò con onori), solo l'importante città meridionale di Tiro, situata su territorio insulare e meglio difendibile, dimostrò una tenace opposizione resistendo a un lungo assedio conclusosi con lo spettacolare ancoraggio dell'isola alla costa effettuato tramite un terrapieno che la rese in maniera definitiva una penisola artificiale, quale è odiernamente[76]. Questo breve episodio delle imprese macedoni illumina sull'unico segnale di una resistenza militare ricollegabile nell'ambito costiero del Levante a una politica tradizionalmente adottata dalle città-stato fenicie nel tentativo di mantenere una qualche forma di indipendenza, seppure formale, e che fu perciò perseguita localmente fino in età romana, quando, anche dopo l'annessione del 64 a. C., le città di Arado e Tiro riuscirono a mantenere parziali apparenti privilegi.

Il quadro del ridimensionamento dei rapporti reciproci tra i generali di Alessandro, in seguito alla sua morte prematura, condusse alla fase degli accordi di Triparadiso del 320 a. C., seguiti dalla definitiva suddivisione delle spoglie del grande impero: a Seleuco I fu assegnata una vasta zona dalla Siria alla Mesopotamia, ma i dissidi sorti tra i contendenti portarono Tolomeo I, reggente sulle conquiste africane, a imporsi anche in Asia, strappando al controllo seleucide la regione meridionale siriana, dalla Palestina fino a Damasco stessa. La contesa tra le due dinastie macedoni si ripropose attivamente per tutto il III e il II secolo, ancora con episodiche azioni militari definite guerre di Siria[77], basate su vantati diritti dinastici per il possesso della regione occidentale denominata Celesiria, dalla definizione geografica sfumata e variabile secondo l'opportunità del contendente[78]. Solo dopo il decisivo risultato della vittoria di Panion, operata da Antioco III durante la cosiddetta «quinta guerra» del 202-200 a. C. contro Tolomeo V Epifane, i territori a lungo controllati dai Lagidi ritornarono sotto il controllo dei Seleucidi.

[76] S. MOSCATI, *Il mondo dei Fenici*, Milano 1966, pp. 47-51.

[77] Le sei guerre siriache di risultato alterno si scaglionano nel III e II secolo a. C.: la prima nel 274-271 tra Seleuco I e Tolomeo II Filadelfo; la seconda nel 260/259-253 tra Antioco II e Tolomeo II Filadelfo; la terza, detta guerra di Laodice dal nome della regina seleucide, fu combattuta nel 246-241 contro Tolomeo III Evergete; la quarta nel 219-217 fu vinta da Tolomeo IV Filopatore; la quinta nel 202-200 tra Antioco III e Tolomeo V Epifane; la sesta e ultima fase di dissidi sorti tra Antioco IV Epifane e i nipoti lagidi Tolomeo VI Filometore, Tolomeo VIII Fiscone e Cleopatra II portò all'intervento seleucide con l'invasione dell'Egitto nel 170 e la marcia su Alessandria nel 168 a. C., che causò come reazione l'intromissione romana dell'ex console Gaio Popilio Leno e la ritirata di Antioco.

[78] L. BOFFO, *I regni ellenistici: la guerra e il potere*, in *I Greci*, II/3, Torino 1998, pp. 81-106.

A questo periodo di intermittenza politica e di conflitto irrisolto vanno attribuiti alcuni segnali di un tentativo delle città costiere di svincolarsi politicamente dal giogo macedone, avvertibile nell'esistenza, nel corso del II secolo, di nuovi criteri di datazione locale basati sulle dinastie di Tiro (dove un'èra cittadina computa gli anni a partire dal 120 a. C. circa) e di Sidone (dove invece la nuova èra cittadina computa gli anni a partire dal 111 a. C. circa) durante una fase di progressivo indebolimento di entrambe le dinastie macedoni. Secondo una diversa prospettiva mirata verso gli interessi oggettivi unitari della regione, tali suddivisioni operate a causa delle estenuanti guerre siriache determinarono comunque una negativa e prolungata scissione del territorio siriano in due, con un nord seleucide e un sud associato all'orizzonte costiero fenicio sotto i Lagidi.

8. *La suddivisione interna e le nuove risistemazioni della regione siriana: Seleucidi e Lagidi.*

Com'era già avvenuto per l'impero achemenide, il mantenimento dell'unione sotto lo stesso dominio dei due regni governati con distinte capitali di Mesopotamia e di Siria permise la prosecuzione di una ininterrotta politica di circolazione di beni, nonostante la parcellizzazione del territorio siriano, grazie allo sfruttamento delle rotte commerciali per fini economici da parte del governo centrale tramite gabelle e tassazioni. L'inserimento del sistema commerciale orientale nel mercato mediterraneo era stato già reso stabile durante il periodo achemenide, mentre il controllo tolemaico delle città costiere aveva privato il traffico di merci gravitante sul Golfo Persico del suo tradizionale sbocco, costringendo quindi i Seleucidi alla creazione di nuovi centri portuali sotto il loro diretto controllo come terminali del sistema commerciale mesopotamico.

8.1. Seleuco I e la politica di fondazione seleucide.

Se l'azione direttiva centrale nella gestione del commercio rappresenta in questa fase un fattore di continuità con il precedente assetto amministrativo, invece del tutto innovativo risulta l'approccio a questo problema, che si dimostra inequivocabilmente in due manifestazioni determinate dall'azione del governo seleucide: si realizzarono all'interno del nuovo regno di Siria la fondazione di città e capitali dinastiche e la riconversione di vecchi centri con il mutamento del nome tradizionale, parallelamente all'accelerazione del fenomeno già noto della ritrazione degli insediamenti rurali. È stato suggerito per la regione del basso Oronte che l'abbandono dei siti fosse dovuto alla deportazione degli abitan-

ti a causa della campagna di costruzione dei Seleucidi e della fondazione delle nuove città, ma è stato sostenuto altrimenti che tale fenomeno di concentrazione nei grandi centri urbani sia stato meno diretto e abbia assunto semmai delle forme volontarie, ricollegate a una politica incentivante del governo centrale, come l'assegnazione di terreni, e alla effettiva novità delle città quali veri poli attrattivi[79].

La scelta di Seleuco I (301-281 a. C.) per attuare il suo grande piano urbanistico su ampia scala cadde sulla regione alla foce dell'Oronte per la disponibilità di una zona costiera libera da insediamenti per un nuovo impianto portuale e un entroterra facilmente attrezzabile: l'impianto che deve il suo nome al sovrano fondatore della dinastia e che significativamente conservava un mausoleo dinastico è quello di Seleucia Pieria, concepita inizialmente come capitale della regione in parallelo alla Seleucia sul Tigri capitale della Mesopotamia[80]. Ben presto comunque la difficoltà di una sua protezione verso il mare contro le possibili incursioni lagidi deve aver portato Antioco I a trasferire le funzioni di capitale nella meglio controllabile Antiochia sull'Oronte, già residenza dinastica sotto Seleuco. La regione inoltre si era già giovata delle opere di risistemazione e bonifica del territorio effettuate da Antigono Monoftalmo che aveva scelto di fondare in questa zona la sua città di Antigoneia, i cui cittadini deportati diedero origine ad Antiochia stessa.

Il complesso progetto di urbanizzazione della regione nord-occidentale siriana fu completato ad opera dei primi due sovrani seleucidi, cui la tradizione letteraria assegna la creazione della cosiddetta Tetrapoli siriana, formata dalla capitale Antiochia sull'Oronte e dalle città sorelle relate Seleucia Pieria, Apamea sull'Oronte e Laodicea sul mare[81]. La posizione favorevole di queste fondazioni corrispose con la preesistenza di una via di collegamento parallela alla linea di costa e di vie trasversali di raccordo verso l'interno[82] in direzione di centri come Aleppo/Beroia e Hama/Epifanea sull'Oronte, rifondate in questa fase[83] L'ubertosità della regione, celebrata per il territorio costiero di Laodicea sul mare come ricoperta di vigneti e campi coltivati fino alle montagne, assieme alle fa-

[79] J. LUND, *The archaeological evidence for the transition from the Persian period to the Hellenistic age in Northwestern Syria*, in «Transeuphratène», VI (1993), pp. 29-36.

[80] H. SEYRIG, *Antiquités syriennes: 92. Séleucus I et la fondation de la monarchie syrienne*, in «Sy- XLVII (1970), pp. 290-311.

[81] STRABONE, 16.2.4-10.

[82] D. F. GRAF, *The Persian royal road system in Syria-Palestine*, in «Transeuphratène», VI (1993), p. 155.

[83] Già nel periodo persiano sussisteva uno schema stradale innestato su una via costiera con strade ortogonali che si addentravano nel territorio collinare; E. FUGMANN, *Hama. Fouilles et recherches 1931-1938*, II/ 1, Copenague 1958, pp. 260-64.

cilitazioni derivate dalle nuove installazioni portuali, come la geniale creazione di un bacino artificiale tuttora funzionante (fig. 13), ai fini di un'agile rivendita e commercializzazione dei prodotti agricoli (grano, vino, olio, legname), si intrecciano nel progetto unitario del governo centrale con la funzione strategica di Apamea sull'Oronte, che divenne in questo periodo una piazzaforte, eretta per la sua difendibilità a monte della fertile piana di Antiochia, su un pianoro dominante la valle fluviale e a controllo dei percorsi meridionali interni sulla via della capitale e verso Aleppo; per tali ragioni essa fu prescelta come sede stabile della cavalleria seleucide, con annesso un famoso allevamento di cavalli[84] e una scuola d'armi. Allo scrittore Euforione di Calcide rimonta la celebrazione della città nel racconto di una ninfa locale di nome Meliboia (personificazione di una fonte alle pendici dell'acropoli dell'odierna Qal'at el-Mudiq) che avrebbe rifiutato le attenzioni del dio del fiume Oronte rinominato Axios[85], il quale si sarebbe attardato sotto le mura della città in quanto preso d'amore, minacciandole con la sua piena: l'intervento di Ercole per salvare la comunità greca residente nasconderebbe sotto le parvenze del mito le attività di bonifica intraprese in occasione della rioccupazione greca del sito.

[84] P. BERNARD, *I. Une légende de fondation hellénistique Apamée sur l'Oronte d'après les Cynégéthiques du Pseudo-Oppien II Paysages et toponymie dans le Proche-Orient hellénisé*, in «ΤΟΠΟΙ», V (1995), pp. 353-408.

[85] Dai due nomi deriva la duplice tradizione toponomastica araba di Nahr al-Asi e di Nahr al-Urunt di età medievale.

Figura 13. L'antico porto artificiale di Laodicea sul mare nel 1935.

Al di là delle scarse notizie desumibili dall'esistenza di una monetazione indipendente a Seleucia Pieria e ad Antiochia sull'Oronte, di queste grandi realizzazioni urbanistiche del pieno ellenismo rimangono ancora molti aspetti da chiarire, a cominciare dalla natura del loro stesso impianto planimetrico[86]: il riconoscimento di schemi regolari con incroci secondo assi ortogonali di ascendenza ellenistica negli impianti urbani delle moderne città arabe della Siria settentrionale e centrale è stato a lungo eseguito praticando una diretta associazione tra lo schema regolare rilevabile nelle fasi romane e un presunto primitivo impianto greco ellenistico; città come Seleucia Pieria, Apamea sull'Oronte[87] e Laodicea sul mare sono divenute dei paradigmi da utilizzare per districarsi nella presenza, ad esempio nella città di Antiochia sull'Oronte, di una conformazione per comparti aggregativi, dovuta in primo luogo alla lunga storia e all'importanza di questo centro urbano che in età romana era seconda solo ad Alessandria d'Egitto, e secondariamente ma significativamente dovuta anche a fattori esterni quali i terremoti devastanti che furono discriminanti per la definizione della sua conformazione[88].

La conformazione ellenistica della città capitale di Antiochia sull'Oronte si basa sulle antiche descrizioni letterarie che la definiscono come composta da quattro regioni o parti protette da mura[89]: la prima delle regioni citate risalirebbe alla fondazione di Seleuco I, che vi trasferí gli abitanti della non distante Antigoneia; la seconda, molto piú recente, racchiudeva i grandi quartieri popolari; la terza veniva attribuita al regno di Seleuco II nella seconda metà del III secolo; una quarta regione era dovuta all'opera di Antioco IV nel II secolo; purtroppo gli elementi reali cui agganciare tale ricostruzione permettono solo sommariamente di discernere in modo concreto le varie fasi costruttive della città; rimane assodato che una simile struttura della città appare relativa al solo nucleo ellenistico urbano che fu soggetto ai continui progressivi ampliamenti realizzati durante il lungo periodo di vita della città, complicando ulteriormente le operazioni di verifica materiale dei dati testuali.

In questo contesto di orientamento degli studi sono stati considerati come ellenistici anche gli impianti urbani di città non nuove ma sicuramente rifondate come Aleppo/Beroia, che diviene il cardine essenziale del percorso dei prodotti provenienti dalla Mesopotamia che, all'al-

[86] E. WILL, *Antioche sur l'Oronte, métropole de l'Asie*, in «Syria», LXXIV (1997), pp. 99-113.

[87] J.-CH. BALTY, *Les grandes étapes de l'urbanisme d'Apamée-sur-l'Oronte*, in «Ktema», II (1977), pp. 3-16.

[88] Antiochia fu la prima città orientale ad avere in età tiberiana una via colonnata ritenuta il modello per le successive realizzazioni tipiche delle città romane d'Oriente.

[89] STRABONE, 16.2.4-10.

tezza del *plateau* aleppino, vengono deviati verso i nuovi scali portuali: la città nel tempo non ha piú abbandonato tale funzione di snodo commerciale sul tavolato calcareo come via di collegamento dei traffici risalenti tramite l'Eufrate con la via di raccordo verso il mare, aggirando a sud l'ostacolo delle alte montagne settentrionali[90].

La continuità e il favore dei culti tradizionali rappresentano la migliore testimonianza della ricchezza culturale e religiosa della regione ed è facilmente riconoscibile nella notorietà del culto della locale dea della fertilità siriana di millenaria tradizione, adorata sotto l'aspetto di Atargatis nel centro religioso di Hierapolis (odierna Membij), mentre a culti di supreme divinità maschili si ricollegano numerosi famosi santuari, come quello di Baetokikai, di Aleppo – che assume il nome di Beroia – e di Emesa (odierna Homs).

Della produzione artistica della Siria di questa fase rimane ben poco, ma deboli indizi riconducono al già citato monumento dinastico dei seleucidi, denominato Nicatorio, i resti di un edificio dorico ritrovato sull'acropoli di Seleucia Pieria che doveva essere strutturato come un recinto sacro al centro del quale si ergeva l'edificio cultuale[91]. In ambito culturale sicuramente Antiochia sull'Oronte fu importante per l'elaborazione di modelli scultorei come il celebre tipo statuario di Apollo liricine molto ammirato nell'antichità, creato per la città dal cario Briasside, o come il famoso bronzo della Tyche cittadina, creazione degli inizi del II secolo dello scultore sicionio Eutichide (il diadema turrito della personificazione della città, inoltre, si offre a riprova della realtà della presenza di una cinta muraria di epoca preromana già ipotizzata sulla base delle fonti citate); infine sotto Antioco III, nell'importante biblioteca di Antiochia operò a lungo per la corte il già citato Euforione di Calcide, elaborando la storia eziologica della mitica fondazione di Apamea sull'Oronte, città che contese infatti alla capitale l'onore della sua sepoltura.

8.2. Il governo lagide della regione meridionale.

Un quadro sostanzialmente diverso viene offerto invece dalle città meridionali, che furono governate dai sovrani della dinastia lagide almeno fino alla loro definitiva sconfitta a Panion nel 200 a. C., quando la regione passò sotto il diretto controllo dei Seleucidi: nonostante il legame tradizionale con l'Egitto nei centri costieri fosse forte e radicato

[90] J. SAUVAGET, *Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne des origines au milieu du XIX siècle*, Paris 1941.

[91] L. HANNESTAD e D. POTTS, *Temple architecture in the Seleucid kingdom*, in *Studies in Hellenistic Civilization*, I, Aarhus 1991, p. 116.

(come a Biblo), il dominio tolemaico ha lasciato scarse tracce; mentre dalla regione palestinese da Gerusalemme e Nablus provengono tracce del II secolo a. C., risalenti però a un periodo di governo indipendente sotto la monarchia asmonea precedente all'annessione romana, i centri urbani della regione fenicia documentano con difficoltà le fasi di occupazione di età ellenistica[92]; in Fenicia i grandi centri religiosi extraurbani dell'epoca achemenide, divenuti ormai centri tradizionali, rivelano una vivace frequentazione dei complessi sacri già citati, come il santuario di Bostan ech-Cheikh e quello di Kharayeb.

Le strutture del santuario di Eshmun presso Sidone furono a lungo rimaneggiate con ampliamenti a fondovalle nell'area di accoglienza dei fedeli, con colonnati e con vasche o bacini di raccolta delle acque salutari, mentre di eventuali costruzioni nella parte alta del precedente antico terrazzamento nulla rimane dopo le spoliazioni e l'impianto di forni da calcina di epoca tarda risalenti a Teodosio regnante. Il complesso sacro di Kharayeb documenta invece una generica risistemazione delle aree a cielo aperto e una suddivisione degli ambienti, definiti per il culto specifico di una divinità femminile della fertilità che, per alcune iconografie ricorrenti nel deposito votivo di forte impronta egiziana, contribuisce a connotare l'edificio principale come un *mammisi*, cioè un tempio dedicato all'aspetto femminile della maternità. Un analogo influsso egizio è riscontrabile a Biblo nel luogo sacro denominato *Temple egyptien*[93], la cui edificazione rimonta al periodo precedente, nel corso del IV secolo a. C.[94]: l'edificio di tipo a corte centrale presenta un accesso porticato ed è caratterizzato dalla presenza di grandi statue sulla fronte dell'edificio (analoghe dei colossi che precedono i piloni d'ingresso nei templi d'Egitto).

Diviene centrale in questa fase, a ridosso della conquista romana, il problema della realtà urbana di città della regione siriana interna quali Damasco, Palmira e Bosra, ma l'incertezza è determinata dalla successione di una lunga sovrapposizione archeologica e dalla difficoltà di attingere ai livelli di questa fase nonostante le lunghe indagini. In modo particolare Damasco rappresenta un caso esemplare della scarsa presenza di realizzazioni di grande spessore della fase ellenistica nel territorio siriano sottoposto ai Lagidi, certamente non ascrivibile a una mancanza di mezzi della dinastia, quanto alla politica malferma e insicura del periodo delle guerre di Siria. Notizie sulla natura definitivamente ur-

[92] Testimonianze di questa fase sono state ritrovate e cancellate a Beirut durante le ricostruzioni del centro cittadino.

[93] P. MONTET, *Byblos et l'Egypte. Quatre campagnes de fouilles à Gebeil (1921-1922-1923-1924)*, Paris 1929, tav. XXIII.

[94] M. DUNAND, *Fouilles de Byblos*, I. *1926-1932*, Paris 1939, pp. 66-79.

bana della città in età persiana sono legate a brevi indicazioni sulla presenza di una parte del tesoro di Dario III a Damasco, da dove fu immediatamente prelevato per volere di Alessandro[95], mentre dell'esistenza di mura pre-ellenistiche, di un palazzo e di un importante tempio con un altare monumentale dedicato al locale dio atmosferico Hadad, di epoca sicuramente aramaica e persiana, non rimane altro che un unico splendido ortostato in pietra, ritrovato riutilizzato nelle mura del *temenos* del tempio, decorato a rilievo con due sfingi affrontate. Nel periodo ellenistico inoltre essa appare come l'unico grande centro a non possedere un nuovo nome greco, almeno fino a Demetrio III (96-87 a. C.), discendente cadetto della dinastia seleucide che, tentando con il sostegno lagide di strappare la città al governo legittimo, ne fece l'effimera capitale di un regno meridionale con una propria moneta in cui essa viene denominata programmaticamente Demetria: dopo la sconfitta del sovrano subita ad opera dei Parti la città, ormai sfuggita al governo centrale, gravitò nell'orbita del regno meridionale nabateo di Areta III.

Sicuramente il grandioso recinto del tempio, conservato per la sua trasformazione in chiesa prima e nella grande moschea omayyade poi, insiste topograficamente sul luogo dell'antico tempio locale, anche se le analisi della decorazione architettonica segnalano una sua datazione alla piena età imperiale romana: la datazione degli elementi architettonici riferiti alla zona sacra risulta tra l'altro coerente con quella degli archi e delle colonne della *via recta* della città, che risale alla prima età imperiale romana (sotto Tiberio o piuttosto Claudio), come anche la ben nota via colonnata di Antiochia di sicura età tiberiana, che ne rappresenta tipologicamente il prototipo ispirativo.

La riconduzione del tessuto del tracciato viario della moderna capitale siriana a specifiche preesistenze greche o romane ha portato a ipotizzare la presenza di una griglia coerente con un tessuto viario del centro antico che collega la grande recinzione sacra con l'area della probabile *agora* greca e di un recinto murario urbano regolare con aperture in asse con la *via recta* che attraversa la città[96]. Una meccanica sovrapposizione di un impianto urbano a griglia regolare sul moderno tracciato tramite il riconoscimento aereo è stata utilmente effettuata per studiare il paesaggio agrario dell'oasi damascena (la Ghuta), riconoscendo la varietà dei modelli di parcellizzazione verificabile sul territorio (dimostrando quindi l'esistenza di un catasto agrario), mentre si scontra ancora con una mancata verifica archeologica dei dati nel campo dell'ur-

[95] ARRIANO, 2.11.10, 2.15.1; QUINTO CURZIO, 3.12-23.

[96] E. WILL, *Damas antique*, in «Syria», LXXI (1994), pp. 1-43.

banistica della città, com'è avvenuto invece nel caso della Siria settentrionale dove i centri sono comunque meglio noti per la fase romana: lo schema geometrico delle planimetrie urbane riconducibile a una griglia regolare è stato ampiamente studiato ad Aleppo, nelle città della Tetrapoli, ma anche a Dura-Europo sull'Eufrate, dove l'impianto ellenistico si basa su verifiche archeologiche[97].

Il problema della circolazione commerciale, risolto per la regione settentrionale ad opera della politica di fondazione urbanistica seleucide, nel caso di quella meridionale si incrocia con l'esistenza di tradizionali percorsi mercantili che unificano la zona del golfo di Aqaba con la regione di Damasco, a sua volta collegata direttamente con la costa fenicia all'altezza di Beirut e Sidone, e che traggono profitto dal sistema viario preesistente. Il forte condizionamento territoriale nelle aree occidentali del Vicino Oriente ha reso difficile rintracciare itinerari peculiari a una singola fase storica anche per l'alta probabilità che il tracciato delle vie provinciali romane possa aver ricoperto il percorso di quelli precedenti: le varie ipotesi formulate al proposito ricorrono quindi a una ricostruzione basata sui tracciati romani, cioè l'*Itinerarium provinciarum Antonini Augusti*, che è una lunga lista di stazioni di circa 225 importanti percorsi viari dell'impero, e la *Tabula Peutingeriana*, che è una mappa disegnata con le annotazioni delle distanze e delle stazioni rilevanti lungo gli itinerari maggiori dell'impero. Nonostante la documentazione riguardante l'avvio del processo rimanga oggettivamente sfuggente, il flusso dei traffici commerciali del periodo ellenistico-romano si realizzò collegando in un sistema organico le zone interne delle oasi di Palmira e Damasco con le città meridionali palestinesi e giordane, che gravitando verso il mercato dell'Arabia sotto il nascente controllo nabateo portavano con sé prodotti ricercati e costosi come l'incenso[98].

9. *Un territorio pienamente ellenico.*

Il fenomeno del mercato a lungo e breve raggio citato a piú riprese rappresenta effettivamente un'efficace chiave di lettura del periodo della duplice dominazione macedone della Siria: l'interesse economico spinge i dinasti tolemaici in Asia a contendere uno scalo tradizionale del commercio egiziano alla dinastia seleucide; tutta la politica urbanistica

[97] *Le paysage antique en Syrie: l'exemple de Damas*, in «Syria», LXVII (1990), pp. 339-55.

[98] Si ritiene per certa una fase ellenistica di centri come Bosra e le città giordane successivamente unificate nella Decapoli.

dei Seleucidi sembra improntata alla risoluzione del cruciale problema della creazione di uno sbocco commerciale alternativo ai porti controllati dai rivali.

Si può tranquillamente affermare che con la scissione della Siria per la prima volta si sia verificato il fenomeno dello spostamento e dell'indirizzo del traffico commerciale tramite soluzioni alternative, per la piú volte ripetuta impossibilità di utilizzare il canale tradizionale che taglia il tavolato interno siriano saldando il percorso orientale (che risale l'Eufrate) con quello occidentale interno (che risale il Giordano fino a giungere allo snodo di Aleppo): quindi si ricorse a un itinerario meridionale diretto dalla Mesopotamia fino a Damasco, probabilmente passando attraverso il deserto e l'oasi di Palmira, sebbene il pieno controllo e la vigilanza delle vie commerciali delle zone desertiche percorse dalle carovaniere siano effettivamente raggiunti e comprovati solo per l'età romana. Emerge tra l'altro nella fase ellenistica, in modo inequivocabile, un flusso meridionale di traffici proveniente direttamente dalla penisola araba, che attendeva il coagulo di un regno giordano nabateo per essere canalizzato lungo un duplice asse che tradizionalmente lo indirizzava verso nord fino alla regione di Damasco o lo deviava verso Gerusalemme e il Mediterraneo.

Come effetto principale si ebbe durante questa fase una reale diffusione dell'economia monetaria, nonostante un iniziale avvio del sistema su larga scala in età achemenide[99], che risulta pienamente assegnabile al periodo ellenistico, quando una reale sistematicità nell'uso viene raggiunta e acquisita. Si assiste quindi alla scomparsa del vecchio sistema di retribuzione del lavoro salariato stagionale in natura sotto forma di razioni alimentari, sostituito da un nuovo sistema di pagamento del servizio con la progressiva adozione del sistema monetario[100] già diffuso sulla costa per gli scambi commerciali con gli altri partner mediterranei.

A una forte azione di controllo del territorio dev'essere invece riconosciuta, oltre la prevedibile presenza militare diffusa con fortini muniti in Siria, una piú sottile e profonda azione propagandistica con aspetti autocelebrativi che riveste le azioni della corte: aspetti come le celebrazioni e la ritualità del culto dinastico direttamente collegati con i regnanti[101] si uniscono a un'azione fondante reale come la rifondazione dei vecchi e

[99] Il darico è la moneta dell'impero.

[100] Il *floruit* della produzione dei contenitori standardizzati utilizzati per questa operazione si data tra la metà del IV e il II secolo a. C., con una brusca interruzione della produzione; SAPIN, *La main-d'œuvre* cit., pp. 13-33.

[101] H. VON HESBERG, *Riti e produzione artistica delle corti ellenistiche*, in *I Greci*, II/3 cit., pp. 177-214.

tradizionali centri urbani, che furono modellati sotto nuove vesti da un punto di vista urbanistico assumendo anche nuovi nomi; nel seno del programma urbanistico territoriale intrapreso dai Macedoni, infatti, la toponomastica ricopre e celebra le particolarità cittadine con allusioni sottese[102] Non solamente grandi sovrani fondatori della dinastia seleucide come Seleuco I e Antioco I seguirono questo disegno adottando una cultura celebrativa propagandistica, ma anche loro lontani successori[103]

La politica culturale di Antioco III tramite l'opera di letterati contribuí inoltre alla celebrazione delle realizzazioni macedoni con la proiezione nel mito dell'attività di fondazione della dinastia; mentre l'adozione di una nuova toponomastica risulta attivamente applicata nella Fenicia da Antioco IV, che procedette sistematicamente alla formazione di nuove caratterizzazioni cittadine con l'adozione di epiteti e nomi non basati sulle semplici similitudini geografiche, quanto inseriti invece nel progetto meditato e mirato al controllo e alla stabilizzazione dei centri maggiori tramite operazioni di propaganda dinastica: una volta strappata definitivamente al dominio tolemaico, la regione meridionale ha subito infatti successivamente la proiezione dei disegni propagandistici dei nuovi dominatori seleucidi.

Il lungo processo dell'ellenizzazione della cultura siriana appare oramai giunto a una chiara realizzazione, visibile in tutti gli aspetti del quotidiano a cominciare dall'esteriore moda dell'abbigliamento[104], alla cultura materiale, fino alle piú varie manifestazioni artistiche, toccando fin nel profondo le millenarie tradizioni religiose locali, che vengono tradotte sotto una nuova veste dando origine a fenomeni di assimilazione e sincretismo: l'emergere di culti nuovi per l'Oriente, come la grande fortuna del culto di Dioniso presso i Lagidi, ma soprattutto il favore del largo consenso popolare dei centri religiosi di tipo salvifico sono il segno di questi tempi. Proseguendo una tradizione che in alcuni centri rimonta al periodo neobabilonese, le virtú universali e terapeutiche dei culti delle acque, associati spesso alla figura di Asclepio e Igea, si dimostrano il frutto dell'assimilazione degli dèi locali alle divinità olimpiche nella completa fusione tra religiosità e cerimonialità locale avvenuta sotto un aspetto formale determinato dalla koinè greca (come prefigurato

[102] Per il particolare clima della quotidianità e la percezione del potere cfr. M. D. CAMPANILE, *La vita cittadina nell'età ellenistica*, in *I Greci*, II/3 cit., pp. 379-86.

[103] H. SEYRIG, *Seleucus I and the foundation of Hellenistic Syria*, in *Scripta Varia. Mélanges d'archéologie et d'histoire*, Paris 1985, pp. 335-46.

[104] Anche il fenomeno della diffusione di nuovi dettagli dell'abbigliamento quotidiano manifestata nella documentazione con l'attestazione dell'uso della fibula ad arco risale indietro nelle regioni interne alla piena età del Ferro; S. MAZZONI, *Fibulae from Tell Mardikh and Tell Afis*, in ID. (a cura di), *Tell Afis* cit., pp. 231-74.

nel periodo achemenide e avvenuto in età ellenistico-romana per Sidone, dove il vecchio dio del santuario di Eshmun viene venerato col nome del nuovo dio, come confermano le fonti tarde quale Antonio di Piacenza che chiama Asklepios il fiume)[105]

10. *Il breve periodo di passaggio al dominio di Roma nel declino delle dinastie macedoni.*

Il successivo passaggio della regione nel mondo romano d'Oriente appare chiaramente come un passo ineluttabile che si proietta sul progressivo declino della dinastia seleucide tra la fine del II e il I secolo a. C.[106], innestandosi sulla presenza di elementi disgreganti interni tradizionali come la difficoltà di controllo delle città fenicie, o innovativi come l'emergenza della monarchia asmonea nella città di Gerusalemme, del nuovo governo dei Parti in Mesopotamia, unitamente ai principati arabi meridionali, che, sommati al ricorso alla pirateria delle coste meridionali turche, comportarono per la dinastia la perdita del controllo di Damasco, che come si è visto passa sotto il controllo dei Nabatei all'epoca di Areta III, e Antiochia stessa, che nell'83 a. C. concede onori a Tigrane nuovo sovrano dell'Armenia, fino alla completa annessione della regione nei domini di Roma dopo il definitivo tramonto politico di Mitridate e Tigrane a seguito delle azioni militari di Lucullo (73-67 a. C.) e di Pompeo (66-63 a. C.)[107]

La continuità reale dei centri abitati dell'intera regione dimostra come Roma si sia posta in Siria quale ideale prosecuzione del mondo greco; anzi, in diversi casi facendo propri i programmi edilizi in città come Damasco, in cui si è voluta riconoscere una formula non eccezionale di un impianto urbanistico di progetto greco ma di realizzazione romana[108]. La lunga vita dei centri romani di Siria ha visto in questo arco storico la progressiva affermazione culturale di città grandi come Antiochia e prestigiose come Beirut, sedi entrambe di famose scuole di diritto (autentiche sedi universitarie antiche), che proseguirono fino al periodo bizantino una ininterrotta tradizione, fino alla cesura politica determinata dalla conquista araba con l'avvento dell'Islam, che finí col tradurre e riformulare in modo personale il mondo orientale classico.

[105] F. DUNAND, *Sincretismi e forme della vita religiosa*, in *I Greci*, II/3 cit., pp. 335-78.

[106] A. R. BELLINGER, *The end of the Seleucids*, in «Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences», XXXVIII (1949), pp. 54-86.

[107] J.-L. FERRARY, *La resistenza ai Romani*, in *I Greci*, II/3 cit., pp. 803-37.

[108] WILL, *Damas* cit., pp. 34-40.

SANDRO FILIPPO BONDÍ

Interferenza fra culture nel Mediterraneo antico: Fenici, Punici, Greci

1. *Elementi introduttivi.*

L'inquadramento in una visione d'assieme del multiforme rapporto tra il mondo greco e quello fenicio e punico è impresa assai complessa, a causa della dimensione geografica dilatata in cui il fenomeno si situa, dell'ampiezza dell'orizzonte cronologico implicato, dei distinti livelli (politico, economico, culturale) del confronto. Si potrebbe addirittura sostenere che il rapporto greco-fenicio rappresenti in una forma straordinariamente compiuta e variegata quel ricorrente fenomeno d'interferenza tra le grandi culture storiche dell'antichità che si è ormai affermato come chiave di lettura privilegiata dell'antica storia mediterranea. In tale stato di cose la trattazione che segue tenterà di ricostruire gli aspetti essenziali del rapporto, procedendo in chiave cronologico-geografica (da Oriente a Occidente e discutendo prima le relazioni tra i Greci e i Fenici nel Levante e poi quelli tra il mondo ellenico e quello punico egemonizzato da Cartagine[1]) e tentando di pervenire, piú che a una sintesi «evenemenziale», a un approfondimento dei caratteri via via qualificanti delle relazioni tra i due ἔθνη.

2. *Le premesse e i primi rapporti.*

L'avvio di sistematiche relazioni tra i Fenici d'Oriente e il mondo greco costituisce uno degli elementi qualificanti del sorgere e dell'affermarsi in autonomia della nazione fenicia all'alba del I millennio[2]. Infat-

[1] Per chiarezza terminologica si precisa fin d'ora che si userà, secondo un uso ormai maggioritariamente invalso, il termine «punico» con riferimento esclusivamente al mondo delle colonie fenicie d'Occidente egemonizzato da Cartagine a partire dalla seconda metà del VI secolo a. C. Per le ragioni di una tale distinzione e per la realtà storica che ne è alla base cfr. S. MOSCATI, *Fenicio o punico o cartaginese*, in «Rivista di studi fenici», XVI (1988), pp. 3-13.

[2] Una recente trattazione del processo storico-culturale a cui si deve il sorgere in autonomia della nazione fenicia è in ID., *Chi furono i Fenici*, Torino 1994. Per la situazione storica dell'area siro-palestinese nell'epoca di passaggio tra Tardo Bronzo e Ferro, in cui la componente fenicia emerge nella sua piena individualità, cfr. M. LIVERANI, *Antico Oriente. Storia società economia*, Roma-Bari 1988, pp. 629-60.

ti, una volta emersa come componente a sé stante dal crogiolo delle culture siro-palestinesi dell'età del Bronzo e trascorsa la fase ancora insufficientemente documentata della fine del II millennio a. C., la «fenicità» è rapidamente contrassegnata da un ampio sviluppo delle relazioni con il mondo egeo. Queste, come è noto, si svolgono sia sulla costa del Levante sia in area greca, con alcuni punti di «attacco» privilegiati che comunque indicano (ed è questa un'osservazione che tornerà nel prosieguo del nostro lavoro) la mancanza di qualsiasi «esclusività» nel rapporto tra le due genti, ponendosi piuttosto al centro di una serie di collegamenti che investono l'insieme delle componenti etniche e politiche del Levante.

All'accrescimento dei dati archeologici relativi sia alla presenza greca sulla costa orientale del Mediterraneo sia a quella fenicia nell'Egeo non corrisponde ancora una chiarificazione del quadro storico di riferimento: per l'età che scende fino all'inizio delle colonizzazioni storiche (VIII secolo a. C.), l'indubbia vitalità delle relazioni reciproche stenta ancora a inserirsi in un contesto perspicuo di movimenti commerciali, di presenze piú o meno stabili; e il peso di alcune componenti certo attive in quest'ambito (quella cipriota anzitutto, ma anche quella euboica in Oriente e quella nord-siriana sulle rotte dell'Egeo) va ancora valutato nei suoi reali termini.

Non v'è dubbio, comunque, che la prospettiva «occidentale» e segnatamente egea costituisca una scelta fondamentale dei percorsi commerciali fenici nei primi due secoli del I millennio e che a ciò (piú che alle frequentazioni elleniche della costa orientale del Mediterraneo) vada imputata l'accelerazione dei rapporti greco-fenici.

In quella che John Boardman ha chiamato l'era «pre al-Mina» (anteriore cioè allo stanziamento greco alla foce dell'Oronte)[3] le attestazioni sono pressoché univocamente relative a materiali fenici nell'Egeo[4] In tale ambito è possibile individuare due nuclei di documentazione particolarmente forti, identificabili da un lato a Creta e dall'altro nell'Eubea, regioni raggiunte da materiali fenici non solo quantitativamente rilevanti ma anche qualitativamente notevoli. I materiali di Lefkandi, in specie, indicano una continuità di relazioni commerciali ad alto livello:

[3] J. BOARDMAN, *Al Mina and history*, in «Oxford Journal of Archaeology», IX (1990), pp. 177-78.

[4] Sintesi recente dei dati in C. BONNET, *Monde égéen*, in V. KRINGS (a cura di), *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 646-62. Se pure, come afferma BOARDMAN, *Al Mina* cit., p. 178, la presenza di ceramica greca a Tiro tra il X e l'VIII secolo può essere un corrispettivo del ritrovamento di reperti fenici nell'Egeo, non può non sottolinearsi la consistenza assai differente delle due serie.

coppe, gioielli, *athyrmata*, ceramica mostrano, sin dalla fine del II millennio a. C., una densità di rapporti con il mondo fenicio che non è possibile intendere solo come sporadiche attività di scambio commerciale. Ugualmente a Creta, a partire dalla celebre coppa iscritta di Tekkè (inizi del IX secolo a. C.), una serie di ritrovamenti tra cui fanno spicco i famosi bronzi orientali del monte Ida testimonia l'arrivo, e poi l'imitazione sul posto, di oggetti pregiati di provenienza orientale e in specie fenicia[5]

La profondità delle relazioni tra Fenici e Greci nell'Egeo (per cui va certamente chiamata in causa la partecipazione di Fenici di Cipro, regione in cui una loro stabile presenza è già attestata dalla metà del IX secolo a. C.) è ampiamente dimostrata, come si accennava, dalla natura dei ritrovamenti: i materiali rinvenuti a Lefkandi e a Creta e la successiva appropriazione da parte delle locali genti greche di processi di elaborazione dei materiali (soprattutto metallici) conosciuti attraverso le importazioni fenicie adombrano un processo di «esportazione di tecnologia» (es.: la granulazione per i metalli) che apparenta le frequentazioni fenicie in questa zona ai modi delle relazioni che i Fenici stessi intrecciarono con i loro confinanti vicino-orientali: si pensi al contributo dei Tiri alla costruzione e all'arredo del Tempio di Gerusalemme nel X secolo a. C., secondo la testimonianza del I libro dei *Re*[6].

Si comprende dunque come questa stagione dei rapporti tra Greci e Fenici sia stata da un lato straordinariamente produttiva in termini di reciproche influenze culturali e dall'altro sia rimasta nel tempo quasi come simbolo irrigidito dell'incontro tra le due etnie. È questa la fase in cui (probabilmente nel IX secolo a. C. e quasi certamente in uno degli scali greci della costa levantina) avviene la trasmissione della scrittura fenicia ai Greci[7] In questo stesso periodo, come attestano le fonti omeriche[8], si afferma non solo la presenza dei Fenici nelle acque dell'Egeo, ma anche una forma del loro commercio che a piú di un osservatore è apparsa già fortemente «occidentalizzata»[9], cioè strutturata in modo da

[5] BONNET, *Monde* cit., pp. 655-56.

[6] *1 Re*, 5.1-11.

[7] M. G. GUZZO AMADASI, *Scritture alfabetiche*, Roma 1987, pp. 142-46 (*status quaestionis* e principali opinioni su modi e tempi della trasmissione). Una messa a punto recente e aggiornata si deve a M. L. LAZZARINI, *Questioni relative all'origine dell'alfabeto greco*, in G. BAGNASCO GIANNI e F. CORDANO (a cura di), *Scritture mediterranee tra il IX e il VII secolo a. C.*, Milano 1999, pp. 53-66.

[8] Si fa riferimento soprattutto a *Odissea*, 14.285-97, 15.415-84; *Iliade*, 23.741-45. Sul tema cfr. da ultimi I. WINTER, *Homer's Phoenicians: history, ethnography, or literary trope? [a perspective on early orientalism]*, in J. B. CARTER e S. P. MORRIS (a cura di), *The Ages of Homer. A Tribute to Emily Townsend Vermeule*, Austin 1995, pp. 247-71.

[9] Cfr. il giudizio di A. MELE, *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Napoli 1979, pp.

adeguarsi vantaggiosamente con il mercato verso cui essi si indirizzano. Né va dimenticato che la sistematica presenza fenicia nei bacini egei è chiaramente indicata dall'elegia di Ezechiele sulla caduta di Tiro[10], un testo che riflette il momento di maggiore ampiezza e opulenza dei commerci della città (prima metà dell'VIII secolo a. C.)[11]. È notevole, per l'assunto che qui interessa, la citazione degli Ioni, di Rodi, delle «molte isole» (il Peloponneso), delle genti greche dell'Anatolia.

Sul versante opposto, l'immagine dei Fenici che risulta dai passi dei poemi omerici che ne testimoniano la presenza nell'Egeo[12] pare riflettere, per quanto attiene ai modi dell'organizzazione sociale, una fase fluida e di accelerata trasformazione. Sia nell'episodio del mercante fenicio che Odisseo narra di aver incontrato in Egitto, sia nella storia del porcaio Eumeo emerge una caratterizzazione «professionale» del commerciante fenicio, che resta in viaggio per lunghi periodo, ha rapporti preferenziali con i «signori del mercato» - per usare un'espressione di Alfonso Mele -, guida una vera e propria impresa che può contare su diverse persone e su un'ampia differenziazione delle merci trattate[13] Questi Fenici sono già espressione di quell'evoluzione della loro società che, nei primi due secoli del I millennio a. C., porta i ceti imprenditoriali e armatoriali privati a divenire elementi trainanti dell'organizzazione economica e, successivamente, promotori fondamentali della grande avventura coloniale[14].

Alla situazione interna al mondo fenicio e alla sua posizione nel quadrante vicino-orientale a partire dall'VIII secolo a. C. (epoca della grande espansione militare e politica dell'impero assiro e dei conseguenti rivolgimenti nell'assetto complessivo dell'area siro-palestinese)[15] si deve ascrivere il brusco calo delle presenze fenicie nell'Egeo che l'archeolo-

87-91, sulla sostanziale equivalenza nei modi dell'organizzazione commerciale tra Fenici e Greci nella fase qui discussa. Cfr. anche S. F. BONDÍ, *Sull'organizzazione dell'attività commerciale nella società fenicia*, in *Stato economia lavoro nel Vicino Oriente antico*, Milano 1988, pp. 348-62.

[10] EZECHIELE, 27.3-25.

[11] Per tale interpretazione cfr. G. GARBINI, *I Fenici. Storia e religione*, Napoli 1980, pp. 65-69.

[12] *Odissea*, 14.285-97, 15. 415-84; *Iliade*, 23.741-45.

[13] La piú attenta analisi del commercio fenicio nell'Egeo per la fase che qui interessa è di MELE, *Il commercio* cit., pp. 87-91.

[14] Cfr. su tali temi S. F. BONDÍ, *Note sull'economia fenicia – I. Impresa privata e ruolo dello Stato*, in «Egitto e Vicino Oriente», I (1978), pp. 139-49; per una piú recente messa a punto del problema cfr. MOSCATI, *Chi furono i Fenici* cit., pp. 45-53.

[15] Il tema è stato approfondito in specie da M. BOTTO, *Studi storici sulla Fenicia. L'VIII e il VII secolo a. C.*, Pisa 1990; con specifico riferimento all'attività dei Fenici verso settentrione, direttrice a cui è anche legata la loro presenza nell'Egeo, cfr. ID., *L'attività commerciale fenicia nella fase arcaica in relazione alla direttrice siro-anatolica*, in *Atti del II congresso internazionale di studi fenici e punici*, Roma 1991, II, pp. 259-66.

gia registra con la seconda metà dell'VIII secolo a. C.[16] E qui torna utile la notazione precedente a proposito del carattere di non esclusività del rapporto greco-fenicio: mentre diminuisce la presenza fenicia nell'Egeo, come conseguenza delle difficoltà di movimento nell'area settentrionale della costa levantina a seguito dell'iniziativa assira, non cessano certamente i rapporti tra i Greci e quest'area, che sono però adesso affidati a contatti con altre genti, e segnatamente con gli Aramei.

Nella considerazione della straordinaria importanza che il confronto con il Levante assume ora – all'alba della fase orientalizzante – per i Greci e nella constatazione di quanto maggiori siano in tale fenomeno gli apporti siro-ittiti che non quelli fenici sta una delle chiavi d'interpretazione di questo periodo, secondo un'impostazione che negli anni recenti si è compiutamente affermata dopo che uno studio di Giovanni Garbini ne aveva adombrato le coordinate oltre trent'anni fa[17]

3. *Sulle vie dell'Occidente.*

Non v'è dunque da meravigliarsi se, a partire proprio dalla metà dell'VIII secolo a. C., il confronto greco-fenicio sia piú perspicuo al di fuori del quadrante geografico in cui esso era sorto e si era sviluppato. Non sono poche le novità archeologiche che inducono a rivedere un quadro «tradizionale» rivelatosi inadeguato a interpretare le forme di confronto tra i due ἔθνη all'inizio dei rispettivi movimenti di espansione coloniale.

Un dato innovativo e rivelatore emerge dalle scoperte archeologiche dell'ultimo ventennio e condiziona ormai decisamente ogni ricostruzione sul rapporto greco-fenicio agli albori della storia: esso consiste nell'accertata compresenza sulle rotte dell'Occidente. Si tratta di un dato ormai pienamente percepibile al livello delle prime frequentazioni coloniali, soprattutto grazie ai ritrovamenti nel comprensorio del Golfo di Napoli; ed esso trova i suoi precedenti in quella fase compresa tra la fine del II millennio e i primi due secoli di quello successivo che, pur con qualche giustificata esitazione, si è convenuto di definire «precoloniale»[18] Infatti i piú precoci apporti fenici sia in Sicilia sia in Sardegna (la

[16] Il problema fu già evidenziato e discusso da A. M. BISI, *Ateliers phéniciens dans le monde égéen*, in E. LIPISKI (a cura di), *Studia Phoenicia V Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.*, Leuven 1987, pp. 225-37.

[17] G. GARBINI, *I Fenici in Occidente*, in «Studi Etruschi», XXXIV (1966), pp. 111-47.

[18] Tra i molti contributi, sia teorici sia dedicati a una discussione della documentazione di riferimento, si segnalano per tale problematica S. MOSCATI, *Precolonizzazione greca e precolonizza-*

situazione documentaria della penisola iberica è ancora troppo poco perspicua per risultare utilizzabile ai fini del quadro complessivo) si situano, ancora entro il II millennio o nella fase iniziale del I, in contesti o aree geografiche precedentemente segnati da apporti egei[19]

Quanto ai modi della compresenza, due elementi vanno sottolineati: il primo è la circostanza che le evidenze materiali si dispongono quasi costantemente in aree diverse da quelle della successiva presenza coloniale fenicia; il secondo è la constatazione che in molti dei reperti su cui si fonda la presente ricostruzione è percepibile una forte «coloritura» cipriota, il che sembra chiarire sufficientemente sia le regioni di provenienza dei *prospectors*, sia i luoghi in cui si è determinato l'incontro tra le due componenti impegnate nelle navigazioni verso Occidente[20].

Proprio la sostanziale continuità degli apporti, soprattutto in Sardegna, tra il XII e l'VIII secolo a. C. indica quanto decisiva fu per le genti fenicie l'«apertura» verso questi bacini loro assicurata dai Micenei (o post-Micenei) giuntivi alla fine del II millennio a. C.; e certo in tale fase l'affinità delle strutture sociali responsabili dei rispettivi movimenti verso Occidente può aver contribuito a instradare su un piano di sostanziale collaborazione i naviganti egei e fenici che ad esse rispondevano[21].

Le premesse «precoloniali» di cui abbiamo dato ora conto[22] rendono

zione fenicia, in «Rivista di studi fenici», XI (1983), pp. 1-7; *Momenti precoloniali nel Mediterraneo antico*, Roma 1988; con specifico riferimento alla Sardegna, ma con ampi riferimenti al complesso della situazione mediterranea e segnatamente alle relazioni greco-fenicie nell'Egeo e a Cipro, P. BERNARDINI, *Micenei e Fenici. Considerazioni sull'età precoloniale in Sardegna*, Roma 1991. Riserve sull'applicabilità del concetto di precolonizzazione e sulla stessa ampiezza dell'orizzonte coperto dalle prime frequentazioni fenicie in Occidente sono rispettivamente in H. G. NIEMEYER, *Die Phönizier und die Mittelmeerwelt im Zeitalter Homers*, in «Jahrbuch des Römisch-germanischen Zentralmuseums», XXXI (1984), pp. 3-94, e in M. E. AUBET, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona 1994², in specie pp. 173-87.

[19] Per la Sicilia cfr. S. F. BONDÍ, *Problemi della precolonizzazione fenicia nel Mediterraneo centro-occidentale*, in *Momenti precoloniali* cit., pp. 243-47; L. GUZZARDI, *Importazioni dal Vicino Oriente in Sicilia fino all'età orientalizzante*, in *Atti del II congresso internazionale* cit., III, pp. 941-54; per la Sardegna, oltre a BERNARDINI, *Micenei* cit., cfr. S. F. BONDÍ, *La frequentazione precoloniale fenicia*, in M. GUIDETTI (a cura di), *Storia dei Sardi e della Sardegna*, I. *Dalle origini alla fine dell'età bizantina*, Milano 1988, pp. 129-45; S. F. BONDÍ, *Le prime frequentazioni fenicie*, in P. BARTOLONI, S. F. BONDÍ e S. MOSCATI, *La penetrazione fenicia e punica in Sardegna. Trent'anni dopo*, Roma 1997, pp. 10-13.

[20] Cfr. BERNARDINI, *Micenei* cit., pp. 16, 22-24.

[21] Si indica in sostanza, per le prime frequentazioni fenicie verso Occidente, un modello non dissimile da quello fondato sulla cooperazione tra entità palatine attestato dall'Antico Testamento per i rapporti tra Hiram di Tiro e Salomone di Gerusalemme: cfr. *1 Re*, 9.26-28, 10.11, 10.22.

[22] Nel contesto complessivo delle emergenze in grado di documentare, per livelli cronologici prossimi all'avvio del movimento coloniale, la presenza congiunta di elementi greci e fenici in Occidente è ora di fondamentale rilievo la documentazione ceramica fenicia e greca raccolta nel com-

piú chiaro, in qualche modo, il clima in cui il rapporto greco-fenicio si colloca agl'inizi dell'età della colonizzazione storica (quest'ultima, per le genti fenicie, su base archeologica ormai largamente accertata, si pone nel secondo quarto dell'VIII secolo a. C.). Ormai decisamente abbandonate posizioni che tendevano a riportare quanto piú indietro nel tempo forme di competizione e concorrenzialità – se non di marcata ostilità – proprie di una fase storica assai piú recente e smentita la supposta priorità della colonizzazione fenicia rispetto a quella greca una volta chiarito, sempre su base archeologica, che le prime fondazioni fenicie sono sostanzialmente coeve alle piú precoci colonie greche, l'interesse si è spostato decisamente allo studio delle relazioni intercorse tra le due parti all'inizio delle rispettive avventure coloniali[23].

Nell'impostazione del problema, naturalmente, hanno maggior peso la natura delle relazioni e il ruolo che esse hanno avuto nell'organizzazione dei primi movimenti coloniali che non la puntuale disamina degli apporti materiali di una componente in contesti maggioritariamente appartenenti all'altra; e certo dovrà evitarsi la tentazione di individuare un Greco dietro ogni ceramica ellenica rinvenuta in contesti fenici d'Occidente e viceversa. Tuttavia non v'è dubbio che la piú recente documentazione archeologica si apra alla considerazione di interessanti compresenze sui livelli cronologici della prima colonizzazione.

Il dato essenziale in proposito è costituito, come si diceva, dai materiali fenici rinvenuti a Ischia che, provenendo in buona misura da complessi sepolcrali, testimoniano della presenza di residenti fenici accanto alle prime generazioni di coloni greci. Va pure ricordato che a Ischia non mancano apporti «orientali» riferibili ad altre componenti etniche (ad esempio gli scarabei del cosiddetto *lyre player's group*, riconducibili ad ambienti nord-siriani e segnatamente aramaici), sicché anche in Occidente va richiamata la natura «aperta» delle relazioni greco-fenicie, che lasciano spazio a nuclei levantini di differente provenienza.

La presenza fenicia a Ischia può considerarsi un elemento decisivo di quell'interesse fenicio per le rotte tirreniche che è stato recentemen-

plesso nuragico di Sant'Imbenia presso Alghero. Per una presentazione d'assieme dei dati, correlata in specie alla problematica qui evidenziata, cfr. *Fenici e indigeni a Sant'Imbenia (Alghero)*, in P. BERNARDINI, R. D'ORIANO e P. G. SPANU (a cura di), *Phoinikes b Shrdn. I Fenici in Sardegna. Nuove acquisizioni*, Oristano 1997, pp. 45-53, 229-34.

[23] Il riconoscimento della nuova realtà complessiva nei rapporti greco-fenici a seguito sia dei piú recenti ritrovamenti relativi alle piú antiche colonie fenicie sia al riesame delle tradizioni letterarie antiche che assegnavano loro datazioni altissime (fino al XII secolo a. C.) è stato avviato da S. MOSCATI, *Fenici e Greci: alle origini di un confronto*, in «Kokalos», XXX-XXXI (1984-85), pp. 1-22.

te messo in luce da numerosi studi[24] e che trova un altro nucleo di documentazione nei materiali che, a partire dalla coppa di Vetulonia, considerata il piú antico apporto artigianale fenicio in Etruria e databile alla seconda metà dell'VIII secolo a. C.[25], raggiungono il *Latium vetus* e la stessa Etruria. E che di presenza si tratti, e non di semplici apporti di materiali, è comprovato dai recenti ritrovamenti nel comprensorio campano, che indicano – non solo a Ischia[26], ma anche nel retroterra[27] – influenze del repertorio ceramico fenicio che difficilmente possono attribuirsi soltanto alla mediazione dei residenti greci.

Tale fenomeno di compresenza induce a domandarsi quale sia il retroterra di strutture sociali che lo favorisce; a giudicare sia dalle indicazioni delle fonti letterarie, sia dalla natura delle testimonianze archeologiche, il moto di propulsione verso Occidente scaturisce ed è gestito da ceti emergenti della società fenicia, affrancatisi dal condizionamento politico del palazzo e in grado di suscitare forze economiche e demografiche assai consistenti, talora – come sembra essere adombrato anche dal mito di fondazione di Cartagine – in aperto contrasto con gli apparati politici. In sostanza, come ebbi modo di notare in altra sede[28], i Fenici che gestiscono e organizzano il movimento di espansione e poi di colonizzazione mediterranea[29] sembrano conoscere un processo di «occidentalizzazione» che certo favorisce la contiguità e la collaborazione con ambienti greci di struttura sociale non dissimile.

Quanto al problema degli apporti greci in ambito fenicio agl'inizi dell'età coloniale, la situazione è meno agevole a definirsi. I piú recenti scavi in Sardegna, a Cartagine e in Spagna hanno rivelato una note-

[24] M. BOTTO, *Considerazioni sul commercio fenicio nel Tirreno durante l'VIII e il VII sec. a. C. I*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli (Archeologia e Storia Antica)», XI (1989), pp. 233-251; ID., *Considerazioni sul commercio fenicio nel Tirreno durante l'VIII e il VII sec. a. C. II: le anfore da trasporto nei contesti indigeni del «Latium vetus»*, ivi, XII (1990), pp. 198-215; ID., *I commerci fenici nel Tirreno centrale: conoscenze, problemi e prospettive*, in *I Fenici: ieri oggi domani. Ricerche scoperte progetti*, Roma 1995, pp. 43-53.

[25] Cfr. G. MARKOE, *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean*, Berkeley - Los Angeles - London 1985, n. E15, pp. 154-56, 202.

[26] Per la documentazione fenicia di Pitecusa cfr. R. F. DOCTER e H. G. NIEMEYER, *Pithecoussai: the Carthaginian connexion on the archaeological evidence of Euboeo-Phoenician partnership in the 8th and 7th Centuries B.C.*, in B. D'AGOSTINO e D. RIDGWAY (a cura di), *Scritti in onore di Giorgio Buchner*, Napoli 1994, pp. 101-15.

[27] Il dato riguarda essenzialmente la necropoli di Arenosola: cfr. H. G. HORNSAES, *The Campano-Etruscan necropolis of Arenosola: examples of Phoenician influence on local pottery – and of possible imports*, in «Hamburger Beiträge zur Archäologie», XIX-XX (1992-93), pp. 163-83.

[28] S. F. BONDÍ, *Elementi di storia fenicia nell'età dell'espansione mediterranea*, in *Atti del II congresso internazionale* cit., I, pp. 51-58.

[29] Sul problema cfr. le acute osservazioni di AUBET, *Tiro* cit., pp. 104-31, in cui si evidenzia la progressiva affermazione del commercio privato fenicio rispetto a quello «palatino».

vole quantità di importazioni ceramiche greche che si attestano già sulla metà dell'VIII secolo a. C., cioè sui livelli cronologici iniziali della presenza fenicia[30]. La diversa consistenza di tali materiali ha indotto a valutare differentemente le ragioni della loro presenza: in generale si ammette che l'importazione di materiali ceramici greci sia uno degli aspetti del commercio arcaico fenicio (che cioè non vi si debba riconoscere il segno di una presenza stanziale ellenica accanto a quella fenicia).

Non è tuttavia mancata qualche ipotesi differente: per Sulcis, in particolare, si è ritenuto – sulla base della provenienza da Pitecusa di una parte consistente del repertorio ceramico greco – che «una presenza euboica nella colonia fenicia» sia «ipotesi credibile e convincente sul piano storico»[31]; e tuttavia si debbono ancora ritenere valide in proposito le obiezioni di Sabatino Moscati circa l'indimostrabilità di tale assunto[32] Sembra in sostanza verosimile ascrivere l'importazione in Sardegna dei materiali euboici di Ischia all'opera di quegli stessi Fenici che sappiamo attivi tra il Golfo di Napoli, il Lazio e la Sardegna.

Resta in ogni caso impregiudicato il quadro di cooperazione commerciale sui circuiti dell'Occidente; che tale attitudine si configuri come compresenza «fisica» sui luoghi di prima colonizzazione è fenomeno per ora accertabile solo a Ischia (un'analoga ipotesi per Cartagine fondata sul giudizio che «la componente greca euboica è un fatto rilevante della piú antica fase urbana di Cartagine»[33] non sembra attualmente suffragata dalla consistenza dei materiali), ma certo teoricamente iterabile in altri contesti fenici o greci d'Occidente. La seconda metà dell'VIII secolo a. C., comunque, non segna dappertutto, nell'Occidente fenicio, un'epoca di percepibili contatti con l'ambiente coloniale greco; e anzi qualche situazione locale, che pure andrà richiamata per la completezza del quadro, sembra fornire risposte di segno differente.

La circostanza risulta particolarmente evidente in Sicilia, e segnata-

[30] Per le varie aree cfr., quanto al Nordafrica, M. VEGAS, *Der Keramikimport in Karthago während der archaischen Zeit*, in «Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts (Römische Abteilung)», CIV (1997), pp. 351-58; per la Sardegna, dove la documentazione è concentrata prevalentemente nell'abitato fenicio di Sulcis (area del «Cronicario»), cfr. da ultimo P. BERNARDINI, *Le origini di Sulcis*, in *Carbonia e il Sulcis. Archeologia e territorio*, Oristano 1995, pp. 193-201 (con ampia bibliografia precedente); ID., *L'insediamento fenicio di Sulci*, in *Phoinikes b Shrdn* cit., pp. 59-61 Per la Spagna cfr. B. B. SHEFTON, *Greeks and Greek imports in the South of the Iberian Peninsula*, in H. G. NIEMEYER (a cura di), *Phönizier im Westen*, Mainz am Rhein 1982, pp. 337-70. Un'utile sintesi delle acquisizioni piú recenti è in J. A. MARTÍN RUIZ, *Catálogo documental de los Fenicios en Andalucía*, Sevilla 1995, pp. 143-45.

[31] BERNARDINI, *L'insediamento* cit., p. 61.

[32] S. MOSCATI, *Tra Tiro e Cadice. Temi e problemi degli studi fenici*, Roma 1989, pp. 132-33 (sulla base di precedenti indicazioni dello stesso Bernardini).

[33] BERNARDINI, *L'insediamento* cit., p. 60.

mente a Mozia, l'unica colonia fenicia dell'isola dove i ritrovamenti risalgano fino alla seconda metà dell'VIII secolo a. C. Qui, come è stato accertato dagli scavi nel *tofet* (il santuario fenicio dei bambini)[34] e soprattutto nella necropoli[35], è proprio il periodo iniziale di frequentazione fenicia a mostrare una minore penetrazione di materiali greci, forse a causa di un'ancora ridotta attività dell'emporio o di una sua presenza su circuiti commerciali limitati, ovvero di ancora precari equilibri tra le due fasce etniche nei primi decenni delle rispettive colonizzazioni in Sicilia; mentre un'apertura veramente straordinaria al mondo greco di Sicilia si avrà nella stessa Mozia appena qualche decennio dopo, divenendo anzi il fattore decisivo della sua eccezionale fioritura economica e culturale.

È comunque notevole il fatto che, mentre nell'Occidente mediterraneo l'attività dei Fenici si connota per gli ampi rapporti con il mondo greco, nell'Oriente le relazioni tra le due parti conoscono una fase di evidente difficoltà, come si è detto sopra. Ciò va attribuito a una congerie di fattori: le aumentate difficoltà di movimento dei mercanti fenici, l'emergere di nuovi protagonisti in Siria e in Anatolia, la crisi delle relazioni internazionali della Fenicia dall'epoca delle prime annessioni assire (metà dell'VIII secolo a. C.).

Cosí, mentre la stessa presenza dei Fenici sui circuiti dell'Oriente mostra difficoltà crescenti (riverberandosi sui rapporti con la grecità in queste regioni), la loro attività si irrobustisce nei quadranti occidentali, comportando piú intense relazioni con il mondo coloniale greco; ma ciò, come vedremo, accadrà nel segno di una sempre piú accentuata frammentazione, che esalta le specificità locali in un quadro di crescente differenziazione da regione a regione.

4. *Sviluppo e crisi della colonizzazione fenicia. Lo spostamento del baricentro a Occidente.*

Lo sfondo per la valutazione dei rapporti greco-fenici diviene, dopo la metà dell'VIII secolo a. C., essenzialmente l'area delle colonie impiantate dai Fenici in Occidente. A partire da tale livello cronologico, infat-

[34] Per le ceramiche moziesi del piú antico strato del *tofet* (complessivamente privo di importazioni) cfr. A. CIASCA, *Note moziesi*, in *Atti del I congresso internazionale di studi fenici e punici*, Roma 1983, II, pp. 617-23.

[35] Cfr. V. TUSA, *«La necropoli arcaica e adiacenze». Lo scavo del 1970*, in *Mozia – VII*, Roma 1971, pp. 34-55 (gruppo di 16 tombe, le piú antiche dell'isola, prive in modo quasi sistematico di importazioni greche).

ti, si definisce la rete di insediamenti occidentali costituiti dai Fenici. Soprattutto mette conto di sottolineare che tra l'VIII e la seconda metà del VII secolo a. C. cambia profondamente la natura di tali rapporti, anche per le mutate condizioni in cui i Fenici si trovano a operare.

Nella diaspora fenicia in Occidente, infatti, è percepibile una chiara distinzione tra la fase iniziale dell'impegno coloniale, frutto di una società fenicia - e in specie tiria - in accentuata espansione, e un momento successivo (a partire dal secondo quarto del VII secolo a. C.), in cui la continuazione del flusso è motivata dalla necessità di trovare nuovi sbocchi a una situazione politica ed economica ormai largamente compromessa dall'esito sfavorevole del confronto con l'Assiria e dalla presenza di nuovi protagonisti (in specie i potentati aramaici) sui circuiti commerciali[36].

Vista dai bacini centro-occidentali del Mediterraneo, la situazione mostra, in questa seconda fase, alcune caratteristiche assai evidenti. Vi è anzitutto l'esistenza di colonie chiaramente appartenenti alla «seconda ondata» coloniale (Palermo in Sicilia; Bitia e Villasimius in Sardegna; Rachgoun in Nordafrica; Ibiza nell'arcipelago delle Baleari, per fare gli esempi piú evidenti)[37]; e vi è, con la seconda metà del VII secolo a. C., la cessazione delle importazioni fenicie sulla costa tirrenica della penisola italiana, indizio, con ogni verosimiglianza, non solo della crisi dei commerci internazionali gestiti dalla madrepatria, ma anche delle difficoltà intervenute nell'utilizzazione di vie commerciali ormai controllate da altri protagonisti.

Si diceva prima delle grandi differenze che si notano, per le relazioni con il mondo greco, tra le varie regioni della colonizzazione fenicia; al di là dell'elemento comune determinato dalla presenza di materiali ceramici greci nelle colonie fenicie (fenomeno al quale può attribuirsi un significato genericamente commerciale), la densità e la profondità degli scambi sono chiaramente differenti da regione a regione. E appare ormai chiaro che l'assieme delle relazioni tra la fenicità d'Occidente e il mondo greco ruota attorno alla Sicilia, o quanto meno dipende dalla natura delle relazioni tra i due ἔθνη impostate nell'isola.

[36] Un eccellente quadro della dinamica dei commerci tra Greci, genti levantine e Fenici in base ai materiali mobili (in specie ceramica) e allo studio delle emergenze architettoniche in vari siti della costa levantina tra X e VI secolo a. C. si trova nello studio di D. BONATZ, *Some considerations on the material culture of coastal Syria in the Iron Age*, in «Egitto e Vicino Oriente», XVI (1993), pp. 123-57. Il quadro ivi emergente concorre a formulare l'ipotesi di una decisiva destabilizzazione del commercio fenicio a partire dagl'inizi del VII secolo a. C., con totale scomparsa della ceramica fenicia dai siti costieri settentrionali a partire dalla metà dello stesso secolo.

[37] Ho discusso il problema in *Gli studi storici, tra bilanci e prospettive*, in *I Fenici: ieri oggi domani* cit., pp. 37-38, e in BARTOLONI, BONDÍ e MOSCATI, *La penetrazione* cit., pp. 33-37.

La Sicilia, infatti, è l'unica area mediterranea in cui convivano la colonizzazione greca e quella fenicia e in cui la dinamica dei rapporti tra le due parti sia parte essenziale dello stesso radicamento territoriale. Come è noto già Tucidide[38] indicava nell'arrivo dei Greci in Sicilia la ragione della ritrazione dei Fenici (che prima, egli annota, avevano frequentato tutte le coste dell'isola per commerciare con le genti locali) nella cuspide occidentale, dove, secondo la sua testimonianza, essi si installarono nelle colonie di Mozia, Palermo e Solunto.

Dopo la fase iniziale di cui si è parlato in precedenza, le relazioni tra Greci e Fenici in Sicilia si fecero da subito intensissime: la straordinaria quantità di ceramiche greche rinvenute a Mozia e, ancor di piú, a Palermo[39], la presenza di materiali ellenici sui livelli piú antichi di Solunto[40], solo recentemente identificati grazie a scavi nell'area del promontorio di San Cristoforo, sono i primi indicatori di una situazione che si consoliderà nei decenni successivi e che vedrà i residenti fenici e greci convivere in regime di sostanziale stabilità. Per molti decenni, fino agl'inizi del VI secolo a. C., la situazione rimane assolutamente tranquilla, mentre le incrinature in tale stato di cose verranno prodotte, a partire dal 580 a. C., da elementi estranei all'isola.

In tale quadro è da ricordare che la straordinaria consistenza dei materiali greci nelle piú antiche tombe di Palermo (databili a partire dalla fine del VII secolo a. C.) ha fatto supporre addirittura che l'abitato potesse avere natura bietnica, fosse cioè caratterizzato da una compresenza delle due fasce, fenicia e greca, sul suolo di una fondazione coloniale fenicia[41]. La situazione della Sicilia, tuttavia, lungo l'arco del VII secolo a. C. appare per piú versi atipica appunto per la giustapposizione delle due diverse componenti coloniali, una delle quali – quella greca – in grado di imporre all'altra propri modelli e ben presto elementi qualificanti della propria cultura.

In nessun'altra parte dell'ecumene fenicia si assiste a un fenomeno

[38] TUCIDIDE, 6.2.6. Per un'analisi del passo correlata alle attuali conoscenze sull'espansione fenicia e sul suo rapporto con quella greca cfr. S. MOSCATI, *Tucidide e i Fenici*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», CXIII (1985), pp. 129-33.

[39] Sui piú recenti risultati della ricerca archeologica a Palermo cfr. ora *Palermo punica*, Palermo 1998.

[40] Per Solunto una buona sintesi dei dati aggiornata ai piú recenti ritrovamenti è in C. GRECO, *Nuovi elementi per l'identificazione di Solunto arcaica*, in *Wohnbauforschung in Zentral- und Westsizilien*, Zürich 1997, pp. 97-111; ID., *Materiali dalla necropoli di Solunto. Studi preliminari. La necropoli di Solunto: problemi e prospettive*, in *Archeologia e territorio*, Palermo 1997, pp. 25-33. Per il tema del presente contributo è ora fondamentale V. TARDO, *Materiali dalla necropoli di Solunto. Studi preliminari. Ceramica d'importazione e di tradizione greca, ibid.*, pp. 75-93.

[41] In questo senso cfr. I. TAMBURELLO, *Punici e Greci a Palermo nell'età arcaica?*, in «Kokalos», XII (1966), pp. 234-39.

analogo. Fatta salva l'abituale importazione di ceramiche di pregio, che contrassegna fin dal VII secolo a. C. i contesti fenici d'Occidente, non v'è altra regione occidentale in cui la penetrazione degli elementi culturali greci sia cosí profonda. Proprio in Sicilia, insomma, la cultura greca si presenta ai Fenici come portatrice di modelli «alti», la cui condivisione è evidentemente ritenuta in grado di qualificare positivamente chi se ne appropri. La formula tante volte ripetuta per cui la Sicilia assume il ruolo di «porta dell'ellenizzazione» per l'insieme delle colonie fenicie d'Occidente nasce proprio da questo stato di cose, che si avvia nel VII secolo a. C. e si consolida in quello successivo.

Ma, visto nel suo complesso, il mondo coloniale fenicio del VII secolo a. C., dopo la fase iniziale dell'espansione, non sembra apprezzabilmente aperto a una relazione sistematica con la grecità; i materiali ceramici greci che le necropoli seguitano a restituirci con sempre maggiore ampiezza per questo livello cronologico attestano piú l'adesione a una moda ampiamente diffusa che non la convinta acquisizione di autentici modelli culturali[42]; né, al di fuori della Sicilia, la presenza di tali materiali può in alcun modo sottintendere quella di vettori greci.

In linea generale sembra di poter dire che il VII secolo segna, nelle relazioni greco-fenicie, una fase di transizione: fortemente compromessa a Oriente l'attività commerciale dei Fenici, e con essa la loro frequentazione nell'Egeo, in Occidente questa fase si caratterizza per una tendenziale «separatezza», che verrà superata in modo definitivo solo con la metà del VI secolo, allorché l'intero mondo coloniale fenicio verrà riorganizzato sotto la spinta egemonica e unificante di Cartagine.

5. *Fenici e Greci nel Mediterraneo orientale. Aspetti delle relazioni tra l'età persiana e Alessandro Magno.*

La forte differenziazione intervenuta, tanto sul piano politico quanto su quello culturale, tra la Fenicia e il mondo delle colonie dopo la fine dell'espansione giustifica la scelta di trattare separatamente i due quadranti riguardo alle relazioni tra genti greche e genti fenicie. In realtà proprio ai Greci – e di ciò Erodoto già nel v secolo è un testimone fe-

[42] È da rimarcare il fatto che una buona parte di tali materiali perviene lungo itinerari commerciali che non prevedono la presenza di una partnership greca: si veda ad esempio il caso delle importazioni di ceramiche greco-orientali in Sardegna, per le quali è stato da tempo accertato l'arrivo nell'isola lungo le rotte del commercio etrusco-sardo, gestito con ogni verosimiglianza proprio dai Fenici dell'isola. Su questo tema si veda in specie C. TRONCHETTI, *I Sardi*, Milano 1988, pp. 81-99, 113-30.

dedegno[43] – risultò chiara l'appartenenza delle città della madrepatria fenicia e di quelle dell'Occidente ormai egemonizzate da Cartagine a due contesti politici totalmente differenti, le une incardinate all'interno dell'impero persiano e dunque parte di un sistema di potere prettamente «orientale»; le altre partecipi di una vicenda che aveva il suo orizzonte di riferimento nel Mediterraneo centro-occidentale e dunque ormai del tutto diversa.

Anche se non mancarono evidentemente rapporti tra i due settori del mondo fenicio-punico[44], ché anzi l'età persiana segnò per le città della Fenicia l'inizio di una rinnovata capacità di movimento sulle rotte mediterranee, il *trend* delle relazioni greco-fenicie seguí linee assai differenti in cui, per l'Oriente, due elementi pesarono soprattutto, talora intrecciandosi nello svolgimento della vicenda storico-culturale: il primo è la ricordata appartenenza delle città fenicie ai domini persiani; la seconda è la compresenza di Fenici e Greci a Cipro, che determinò forme assai peculiari di relazioni tra le due fasce etniche.

L'inclusione della Fenicia nell'impero persiano dalla fine del VI secolo (sotto Dario, nel 515/514 a. C. le città fenicie furono assegnate alla quinta satrapia) condizionò fortemente, almeno dal punto di vista politico, le relazioni con il mondo greco. Queste, stando alle fonti, dovettero essere incentrate soprattutto sul ruolo svolto dalle città fenicie, con le loro flotte, nelle guerre che i Persiani portarono contro i Greci; ma, una volta di piú, l'aspetto politico-militare e quello piú latamente culturale mostrano di non coincidere: il V e il IV secolo segnano infatti l'avvio di una marcata ellenizzazione del mondo fenicio d'Oriente, riflessa da un'ampia documentazione archeologica.

La grande fioritura, proprio dai decenni iniziali del V secolo a. C., della produzione fenicia dei sarcofagi antropoidi[45], che ha il suo centro di produzione a Sidone ma che è opera di maestranze greche e che si avvale anche di materiale greco (il marmo di Paro), costituisce in proposito un esempio assai rappresentativo, cosí come lo è il progressivo affermarsi di modelli greci nella scultura, soprattutto a carattere funerario, e negli ex voto in marmo o in terracotta deposti nei maggiori santuari

[43] Cfr. in proposito S. F. BONDÍ, *I Fenici in Erodoto*, in *Hérodote et les peuples non grecs*, Vandœuvres-Génève 1990, pp. 285-86.

[44] ID., *Aspetti delle relazioni tra la Fenicia e le colonie d'Occidente in età persiana*, in «Transeuphratène», XII (1996), pp. 73-83.

[45] J. ELAYI, *Les sarcophages phéniciens d'époque perse*, in «Iranica Antiqua», XXIII (1988), pp. 275-322; cfr. anche M.-L. BUHL, *Les sarcophages anthropoïdes phéniciens en dehors de la Phénicie*, in «Acta Archaeologica», LVIII (1987), pp. 213-21; ID. *Les sarcophages anthropoïdes phéniciens trouvés en dehors de la Phénicie*, in *Atti del II congresso internazionale* cit., II, pp. 675-81.

della Fenicia, come in quello dedicato al dio Eshmun a Bostan esh-Sheikh, nelle vicinanze di Sidone, a Kharayeb o, piú tardi, a Umm el-Amed presso Tiro[46].

Le rinnovate capacità di movimento delle flotte fenicie sotto il dominio persiano, dopo il periodo critico coincidente con la fase finale dell'egemonia assira, dovettero avere comunque un effetto positivo nel rilanciare gli stessi commerci greco-fenici; anche se si è voluto vedere in questo piuttosto il riflesso di un incremento dell'attività dei Greci nel Levante che non il portato di rinnovate iniziative fenicie[47], la presenza dei Fenici in Grecia è ben testimoniata anche da una serie di iscrizioni rinvenute, dagl'inizi del IV secolo a. C., ad Atene e al Pireo[48] Al di là della sempre possibile statistica sulle presenze di materiali ceramici greci in Fenicia e viceversa (meno significativa in un periodo in cui il vasellame attico dilaga in tutto il Mediterraneo), queste testimonianze indicano una consuetudine di rapporti che va al di là della semplice frequentazione commerciale e che è la premessa per la piena affermazione della cultura ellenistica nel mondo fenicio della madrepatria.

A ciò si aggiunga che, ancora nel IV secolo, non mancano episodi, anche di tipo politico-militare, che mostrano il progressivo riavvicinamento tra il mondo fenicio d'Oriente e quello greco: basta ricordare la pronta sottomissione a Evagora di molte città della Fenicia nel 392 e la significativa denominazione di «Filelleno» data al re sidonio Stratone, che regna al tempo della rivolta dei satrapi (362 a. C.). In tale clima si spiega assai bene l'atteggiamento favorevole con cui la popolazione fenicia accolse i nuovi conquistatori macedoni a cui pure il potere persiano e gli ambienti a esso piú legati avevano tentato di opporsi[49].

Del rapporto tra Greci e Fenici in Oriente, come si diceva, Cipro costituisce il teatro piú rappresentativo. La lunga convivenza sul suolo dell'isola comportò evidentemente una compenetrazione che fu qui piú intensa che in ogni altra area del Mediterraneo orientale. Si deve notare che la presenza dei Fenici a Cipro, anche sui luoghi di piú antica e consolidata colonizzazione, rimase costantemente minoritaria; ciò spie-

[46] Per un quadro sintetico della documentazione, si veda il capitolo *La Phénicie hellénisée*, dovuto a M. Chéhab, nel volume di A. PARROT, M. CHÉHAB e S. MOSCATI, *Les Phéniciens*, Paris 1975, pp. 113-25.

[47] In tal senso si esprime J. ELAYI, *Pénétration grecque en Phénicie sous l'empire perse*, Nancy 1988.

[48] Per le piú significative di queste epigrafi cfr. H. DONNER e W. RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Wiesbaden 1971[3], I, p. 13; II, pp. 70-73.

[49] Sulla situazione politica in Fenicia alla vigilia della conquista di Alessandro Magno e sul clima all'interno di quelle città durante gli episodi che la determinarono cfr. S. F. BONDÍ, *Istituzioni e politica a Sidone dal 351 al 332 a. C.*, in «Rivista di studi fenici», II (1974), pp. 149-60.

ga bene la forte influenza che la cultura greca dell'isola esercitò su di essi. Anche in quello che fu il piú solido caposaldo fenicio nell'isola, la colonia tiria di Kition, l'aspetto della città fu sostanzialmente quello di un centro greco, come indica l'analisi delle necropoli e dei maggiori edifici pubblici e di culto[50] (fatti salvi quelli di piú antica e prestigiosa tradizione fenicia, come il grande santuario di Astarte); ma anche sul piano della produzione artigianale l'influenza greca è percepibile, persino su alcune delle classi piú tipiche della produzione fenicia dell'isola, come la bronzistica figurata.

È interessante la constatazione che questo processo si consolida nel tempo, a partire dal VI secolo a. C., malgrado la politica persiana abbia favorito un sostanziale potenziamento delle posizioni fenicie nell'isola. Proprio a partire dall'età persiana si assiste a Cipro a una penetrazione fenicia verso l'interno dell'isola e a una diffusione piú ampia sulle coste: i Fenici allora pongono in atto una politica di diretta gestione del territorio e delle sue risorse, che lascia testimonianze archeologiche di rilievo[51].

Ora, questa situazione non sembra aver compromesso in alcun modo i rapporti tra la popolazione greca e quella fenicia; e anzi il livello di compenetrazione e la sostanziale indifferenza agl'indirizzi politici della potenza dominante sembrano ben rappresentati dall'atteggiamento dei regni ciprioti durante la rivolta ionica: secondo la testimonianza di Erodoto[52] nessuno di essi, ad eccezione di Amatunte, si schierò a fianco dei Persiani. Ciò, tra l'altro, implica una differenziazione tra Fenici della madrepatria e Fenici di Cipro che potrebbe essere essa stessa il portato di un'accentuata integrazione delle comunità fenicie dell'isola con quelle elleniche, spinta fino a suggerire decisioni politiche che corrispondono ad autentiche «scelte di campo».

Un aspetto essenziale del rapporto greco-fenicio a Cipro è costituito dalla religione. Il processo d'integrazione è, in proposito, particolarmente evidente e muove dalla precoce *interpretatio* in senso greco di una serie di figure divine o mitiche (Eshmun e Reshef come Apollo; Astar-

[50] Si vedano i dati raccolti da K. NICOLAOU, *The Historical Topography of Kition*, Göteborg 1976.

[51] Per un quadro della situazione storica nell'isola tra il V e il IV secolo cfr. da ultimi A.-M. COLLOMBIER, *Organisation du territoire et pouvoirs locaux dans l'île de Chypre à l'époque perse*, in «Transeuphratène», IV (1991), pp. 21-43; per ricerche in specifici contesti archeologici d'interesse cfr. V. KARAGEORGHIS, *Two Cypriote Sanctuaries of the End of the Cypro-Archaic Period*, Roma 1977; J. LUND e L. W. SØRENSEN, *The hinterland of the kingdom of Paphos in the Persian period. Internal developments and external relations*, in «Transeuphratène», XII (1996), pp. 139-62.

[52] ERODOTO, 5.104.

te come Afrodite; Pumay come Pigmalione, per ricordare gli esempi piú significativi), certo favorita dalla comune frequentazione dei grandi santuari isolani, come quello di Pafo. L'ambientazione cipriota di una serie di miti (la nascita di Afrodite, la vicenda di Pigmalione; secondo una parte della tradizione quella di Kinyras e Mirrha) nei quali potevano in qualche modo identificarsi entrambe le etnie va pure considerata un dato significativo; e se si tratta per lo piú di interpretazioni greche di nuclei mitografici originatisi altrove, un diretto apporto fenicio è invece ravvisabile nell'accoglimento da parte dell'ambiente greco dell'isola di specifiche suggestioni legate a precise iconografie divine, come quella dell'«Astarte alla finestra» che ispirerà il motivo dell'Afrodite *parakyptousa*.

Cipro, insomma, appare un esempio straordinariamente esplicito e vitale di un rapporto greco-fenicio alimentato da una lunga e sostanzialmente pacifica convivenza, anche quando dirompenti vicende di ordine politico e militare divisero in scontri quasi epocali gli schieramenti politici a cui, su fronti differenti, le due comunità avrebbero dovuto teoricamente aderire.

6. *L'ascesa di Cartagine e l'ellenizzazione del mondo punico.*

Attorno al 540 a. C. si avvia, nel mondo delle colonie d'Occidente, il processo, durato poco meno di mezzo secolo, in capo al quale Cartagine si impone su di esso come potenza egemone. È un processo lungo e differenziato, sviluppatosi in parallelo con l'acquisizione da parte di Cartagine stessa di un robusto radicamento territoriale sul suolo nordafricano[53] e che produce effetti assai diversi nelle varie regioni implicate (Malta, Sicilia, Sardegna e per qualche verso penisola iberica); e il quadro dei rapporti con la grecità ne esce considerevolmente mutato.

Già in precedenza, tra il 600 e il 550, il mondo delle colonie fenicie aveva scontato una sorta di forzosa riorganizzazione, in parte determinata da fattori interni, in parte valutabile come risposta a mutate condizioni esterne. Se infatti la «crisi del VI secolo» che attanaglia le colonie fenicie di Spagna[54] è il portato di una serie di concause tra cui va annoverata proprio la penetrazione del commercio focese nella penisola

[53] Cfr. in proposito l'analisi dello scrivente in BARTOLONI, BONDÍ e MOSCATI, *La penetrazione* cit., pp. 63-72.

[54] Cfr. S. MOSCATI, *Dall'età fenicia all'età cartaginese*, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», serie 89, IV (1993), pp. 203-11; AUBET, *Tiro* cit., pp. 293-96.

iberica (ma vanno tenute presenti anche la corrispondente crisi del mondo tartessico e il degrado ambientale nell'area andalusa, sottoposta da secoli a uno sfruttamento intensivo delle proprie risorse boschive), nel resto del mondo coloniale si avverte il peso di due fattori destinati a modificare in modo decisivo il quadro storico-culturale: la cesura nelle relazioni tra la Fenicia e le aree coloniali e, appunto, l'avvento della potenza egemonica di Cartagine.

Il nodo delle relazioni con la grecità è peraltro complicato, in Occidente, da altri fattori: la prima metà del VI secolo a. C. è segnata in Sicilia dal primo episodio di aperta belligeranza tra Greci e Fenici, legato al tentativo di Pentatlo di Cnido di fondare, verso il 580 a. C., una colonia ellenica nella cuspide occidentale dell'isola[55]; mentre proprio agl'inizi di quello stesso secolo si situa una notazione di Tucidide[56], per vero piuttosto isolata, secondo cui i Cartaginesi (per i quali peraltro non è attestata a quel livello cronologico alcuna attività internazionale in bacini cosí lontani dalla loro patria) avrebbero invano tentato di impedire ai Focei la fondazione di Massalia.

Tali episodi restano tuttavia nulla piú che avvenimenti circoscritti, privi di un contesto di ostilità o di aperto contrasto. E lo stesso inizio di una fase di dichiarata contrapposizione bellica tra Fenici e Greci in Sicilia, che si soleva riportare all'azione del generale cartaginese Malco sulla metà dello stesso secolo, sembra ormai doversi spostare assai piú in basso, una volta accertato che l'obiettivo delle armate di Malco fu non la ridiscussione degli equilibri tra Fenici e Greci in Sicilia, bensí la sottomissione delle città fenicie dell'isola, perseguita con un'azione militare diretta proprio contro queste ultime[57] È di questi stessi decenni – seconda metà del VI secolo a. C. – l'avvio di un processo di marcata ellenizzazione della cultura dei centri punici d'Occidente, che ha sicuramente il suo nucleo fondamentale nella Sicilia, ma al quale la stessa Cartagine partecipa attivamente.

Con la fine del VI secolo a. C. si diffondono, a Cartagine e in Sardegna, quei materiali attici che sostituiscono in modo praticamente generalizzato le importazioni etrusche e greco-orientali dell'età precedente; in ciò si è visto l'indizio di un nuovo orientamento dei mercati, nei quali Cartagine stessa svolge adesso un ruolo piú attivo emarginando, in modo che si direbbe definitivo, l'autonoma presenza delle città feni-

[55] Fonti per la conoscenza dell'episodio sono DIODORO SICULO, 5.9; PAUSANIA, 10.11.

[56] TUCIDIDE, 1.13.6.

[57] Cfr. S. F. BONDÍ, *«Siciliae partem domuerant». Malco e la politica siciliana di Cartagine nel VI secolo a. C.*, in E. ACQUARO (a cura di), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione Studi in onore di Sabatino Moscati*, I, Pisa-Roma 1996, pp. 21-28.

cie della Sardegna, a cui si doveva precedentemente un grande ruolo nei traffici che veicolavano tali prodotti; e forse non sarà azzardato vedere nella nuova situazione una sorta di rapporto privilegiato Cartagine-Atene che gli avvenimenti del v secolo a. C., soprattutto in Sicilia, si incaricheranno di confermare chiaramente.

Ma, al di là della funzione di Cartagine e degli eventi politici che possono aver condizionato il quadro culturale a cui ci si riferisce, il rapporto tra la grecità e il mondo punico diviene culturalmente assai saldo, mostrando una forza di penetrazione della prima nel secondo che, in questi termini, non era percepibile nella fase storica precedente.

L'osservatorio piú prezioso resta in proposito la Sicilia, teatro di un'osmosi culturale che non ha – con questi protagonisti – confronti adeguati nel resto del Mediterraneo; e proprio l'insediamento punico meglio noto nell'isola restituisce su questo tema le testimonianze piú incisive. Dal punto di vista architettonico, nel VI secolo Mozia assume aspetti di già marcata ellenizzazione, riscontrabili in vari luoghi di culto cittadini: nel *tofet* un piccolo sacello, denominato «A» dagli scavatori, rivela componenti greche nei capitelli dorici pertinenti al suo alzato[58] Analoghi elementi sono stati ravvisati nell'architettura dei cosiddetti «sacelli di porta nord», dove alcuni aspetti strutturali (di nuovo i capitelli dorici del primo periodo d'impiego, riferibili a un tempietto prostilo o *in antis*; il confronto con il monumento di Terone ad Agrigento per la fase di ristrutturazione di v secolo; la presenza dell'altare esterno, proprio dell'architettura greca ma estranea ai canoni di quella punica) inducono a considerare assai condizionante l'apporto degli elementi sicelioti.

In base a tali dati è stata avanzata l'ipotesi che l'architettura religiosa di Mozia abbia conosciuto «una fase monumentale iniziale che impiega l'ordine dorico almeno in piccoli edifici di culto, in periodo attorno alla metà del VI secolo a. C.»[59] Non può non richiamarsi la testimonianza diodorea[60] circa la presenza a Mozia di una comunità greca che aveva propri templi e che certo fornisce un suggestivo riferimento letterario alla documentazione archeologica qui ricordata.

Il caso dell'architettura, certo significativo al massimo grado per le influenze greche sulla cultura di Mozia, è tutt'altro che isolato. La cultura materiale del centro punico, oltre alla straordinaria quantità di ce-

[58] Per quanto segue cfr. A. CIASCA, *Mozia – Note sull'architettura religiosa*, in *Miscellanea di studi in onore di Eugenio Manni*, II, Roma 1980, pp. 501-13.

[59] *Ibid.*, p. 512.

[60] DIODORO SICULO, 14.53.

ramica greca restituita dagli scavi, rivela altri notevoli «poli» di ellenizzazione, soprattutto per quanto concerne la cultura artigianale. In questo senso andranno ricordate le terrecotte votive rinvenute nel *tofet* dell'isola[61], la maggior parte delle quali, deposte tra il VI e gl'inizi del IV secolo a. C., è di tipo siceliota o magnogreco[62] Sempre per l'artigianato di Mozia, si deve anche ricordare il vero e proprio impossessamento di aspetti tipici dell'artigianato siceliota compiuto dagli artigiani della città nella fase di maggior splendore (VI-V secolo).

È fondamentale in proposito la testimonianza delle arule fittili, una categoria caratterizzante dell'artigianato della Sicilia greca di cui, come ha mostrato uno studio recente[63], proprio Mozia diviene, con il V secolo a. C., uno dei maggiori luoghi di produzione. E qui si innesta uno dei piú importanti aspetti dell'ellenizzazione del mondo punico su cui si tornerà piú oltre: la trasmissione dalla Sicilia al resto di tale mondo degli apporti ellenizzanti provenienti dall'ambiente siceliota. Proprio le arule documentano questo processo di «esportazione» nelle altre aree fenicie d'Occidente: non a caso, oltre che in Sicilia, esse sono presenti solo nell'opposta costa africana, sul Capo Bon[64].

Accanto agli esempi su cui ci siamo ora soffermati, notevoli perché provenienti dal tessuto architettonico-urbanistico e dalla produzione artigianale di Mozia, prima di ritornare al quadro generale politico ed economico ne andranno richiamati altri, che mostrano su differenti fronti un non minore livello di penetrazione delle influenze greche. Occorrerà rammentare che il corpus delle iscrizioni puniche di Mozia[65] è straordinariamente esteso rispetto alla scarsezza di testi noti per quell'epoca dal resto dell'ecumene fenicia d'Occidente; e che in ciò può ravvisarsi forse il portato di influenze da ambienti certamente piú «alfabetizzati» quali furono senza dubbio quelli sicelioti; e sembra andare nella stessa direzione il fatto che nella necropoli di Byrgi (sulla terraferma di fronte all'isola di Mozia) sia presente un certo numero di epigrafi greche di VI e V secolo[66], che mostrano la presenza di un nucleo

[61] Cfr. M. G. GUZZO AMADASI, *«Il tophet». Catalogo delle terrecotte*, in *Mozia – V*, Roma 1969, pp. 53-104; F. BEVILACQUA, *«Il tophet». Considerazioni sulle terrecotte a stampo*, in *Mozia – VII* cit., pp. 109-17.

[62] GUZZO AMADASI, *«Il tophet»* cit., p. 54.

[63] H. VAN DER MEIJDEN, *Terrakotta-Arulae aus Siziliens und Unteritalien*, Amsterdam 1993.

[64] I termini del problema sono riassunti da A. M. BISI, *Influenze italiote e siceliote nell'arte punica del Nordafrica in età ellenistica*, in L. SERRA (a cura di), *Gli interscambi culturali e socio-economici fra l'Africa settentrionale e l'Europa mediterranea*, I, Napoli 1986, pp. 171-72.

[65] M. G. AMADASI GUZZO, *Scavi a Mozia – Le iscrizioni*, Roma 1986.

[66] Cfr. A. CIASCA, *Fenici*, in «Kokalos», XXXIV-XXXV (1988-89), pp. 87-88.

di residenti greci, legati certo a Mozia, a cui può essere attribuito tale ruolo di stimolo.

Va ancora ricordata, accanto alla presenza diretta di prodotti artigianali greci nella parte punica dell'isola, l'esistenza di chiare influenze elleniche su prodotti di specifica tradizione fenicia, che attesta un livello di penetrazione anche piú profondo: i casi piú espliciti in proposito sono costituiti dai due sarcofagi antropoidi di Pizzo Cannita e dalle figure di divinità femminili in trono note da Mozia e da Solunto: in tutti questi reperti una tipologia originariamente orientale viene reinterpretata alla luce di movenze e stilemi di chiara impronta greca[67]

Ora, per la migliore comprensione dei fenomeni di cui si è detto, due notazioni s'impongono, relative l'una al quadro dei rapporti politico-militari tra Punici e Greci in Sicilia, l'altra ad alcuni indicatori economici concernenti tali rapporti. Per il primo problema, va sottolineato come gli episodi di belligeranza tra le due parti che si sono susseguiti sul suolo della Sicilia fin dalla seconda metà del VI secolo non hanno mai costituito un ostacolo alla dinamica delle relazioni culturali: se anche l'esito, negativo per i Cartaginesi, della battaglia di Imera del 480 a. C. ebbe come conseguenza il loro sostanziale abbandono dell'isola per un settantennio, non per questo la Sicilia punica si chiuse agli apporti provenienti dalla grecità isolana, verso cui un'autentica «frontiera» non esistette se non nelle ultime fasi della presenza politica di Cartagine, sullo scorcio del IV secolo a. C., in una situazione complessiva profondamente mutata[68].

Sintomatica è in proposito la testimonianza fornita dalla monetazione[69]: la Sicilia è, tra tutte le regioni puniche del Mediterraneo, la prima in cui venga battuta moneta già nei primi decenni del V secolo a. C., con un'attività autonoma dei singoli centri (che dunque per questo aspetto non risultano subordinati a Cartagine), i quali si uniformano nella metrologia e spesso anche nella tipologia alle emissioni della Sicilia greca. È evidente il tentativo di adeguarsi a un mercato, quello appunto costituito dai centri sicelioti, in cui lo strumento monetale era imprescindi-

[67] Cfr. S. MOSCATI, *La Sicilia tra l'Africa fenicio-punica e il Tirreno*, in «Kokalos», XXVI-XXVII (1980-81), pp. 80-94.

[68] Cfr. P. ANELLO, *Il trattato del 405/4 a. C. e la formazione della «eparchia» punica di Sicilia*, in «Kokalos», XXIII (1986), pp. 115-79; ID., *Rapporti dei Punici con Elimi, Sicani e Greci*, ivi, XXXVI-XXXVII (1990-91), pp. 175-213.

[69] Per il tema è fondamentale A. CUTRONI TUSA, *Rapporti tra Greci e Punici in Sicilia attraverso l'evidenza numismatica*, in *Atti del I congresso internazionale* cit., I, pp. 135-43. Si veda anche L.-I. MANFREDI, *Le zecche di Sicilia*, in E. ACQUARO, L.-I. MANFREDI e A. TUSA CUTRONI, *Le monete puniche in Italia*, Roma 1991, pp. 11-26.

bile e che chiaramente costituiva una componente irrinunciabile per l'economia della punicità isolana.

In sostanza, il rapporto con la grecità di Sicilia resta, anche nel v secolo, un fattore fondamentale della mirabile fioritura economica e culturale dei centri punici dell'isola; e ciò accade in condizioni di sostanziale autonomia rispetto a Cartagine, impegnata, per gran parte di quello stesso v secolo, a conquistarsi una solida base territoriale nell'area nordafricana[70].

I risultati di questo rapporto non tardano a farsi sentire anche al di fuori della Sicilia: elementi greci di evidente provenienza siciliana si affermano progressivamente sia a Cartagine, sia in Sardegna, diffondendosi sovente assieme a culti assai popolari in quel quadrante (o agli oggetti che a questi risultano legati). Rilevante è il caso delle terrecotte votive, che raggiungono fin dalla fine del vi secolo la Sardegna: matrici di provenienza siceliota, raffiguranti divinità femminili con peplo o *kalathos* talora con una melagrana o una colomba, sono note da Tharros, in Sardegna, sin dalla fine del vi secolo a. C.[71]

Nel quadro qui delineato sono forse restati ai margini la funzione di Cartagine e il suo specifico rapporto con la grecità. Tale rapporto risulta oggi assai piú chiaro che in passato, quando si riteneva che la città avesse messo in atto, dopo Imera, una vera e propria chiusura rispetto a tale mondo; e si sopravvalutavano testimonianze come quella di Giustino[72] secondo cui il senato cartaginese, all'inizio del iv secolo a. C., avrebbe espresso la volontà di impedire ai cittadini lo studio della lingua greca. Oggi il dossier sulla città e sulla rete dei suoi rapporti culturali si è straordinariamente esteso, sicché possiamo cogliere non solo un'attitudine assai aperta rispetto al mondo greco, ma addirittura una sua capacità d'irradiazione di elementi culturali da esso provenienti in altre regioni puniche.

Anzitutto vale la pena di notare che proprio alcune tra le classi artigianali piú squisitamente puniche rivelano notevoli ispirazioni da ambienti della grecità occidentale. Il repertorio figurativo dei rasoi votivi, una delle creazioni piú originali dell'ambiente di Cartagine, è fortemente connotato da componenti iconografiche greche, di provenienza maggioritariamente italiota o siceliota, che si impongono in progresso di tem-

[70] Cfr. ora S. F. BONDÍ, *Carthage, Italy and the "vth Century Problem"*, in G. PISANO (a cura di), *Phoenicians and Carthaginians in the Western Mediterranean*, Rome 1999, pp. 39-48.

[71] Cfr. M. L. UBERTI, *Le terrecotte*, in E. ACQUARO, S. MOSCATI e M. L. UBERTI, *Anecdota Tharrhica*, Roma 1975, pp. 17-50.

[72] GIUSTINO, 20.5.12-13.

po accanto ai tradizionali temi di origine orientale o egiziana[73] È un indicatore prezioso circa la «formazione culturale» delle maestranze specializzate operanti a Cartagine.

La presenza di analoghe componenti si riscontra nei sarcofagi antropoidi cartaginesi, mentre la classe monumentale forse piú tipica dell'Occidente punico, quella delle stele votive deposte nei *tofet*, di cui la stessa Cartagine offre la documentazione piú ampia con varie migliaia di esemplari, si apre, a partire proprio dal v secolo a. C., all'accoglimento di motivi greci che riguardano sia la parte architettonica delle stele, sia i temi iconografici principali[74].

Non ci si può sottrarre alla sensazione che Cartagine e il mondo da essa egemonizzato partecipino a pieno titolo e assai piú di quanto non si sia ritenuto in passato di un fenomeno di progressiva affermazione di elementi culturali greci la cui diffusione è ben anteriore a quella dell'ellenismo; e che in questo senso il ruolo assunto dalla stessa Cartagine sia stato di primaria importanza.

Da quest'ultimo punto di vista altri aspetti della cultura figurativa punica concorrono a precisare il quadro: è difficile ritenere che la straordinaria fioritura delle terrecotte votive ritrovate a migliaia in quel caposaldo della presenza cartaginese nel Mediterraneo occidentale che fu Ibiza, nelle Baleari[75], non dipenda dalla diffusione dei modelli, per lo piú riportabili a tipologie del mondo siceliota, da parte proprio di Cartagine. E in Sardegna lo straordinario repertorio delle stele di Sulcis nelle quali, a partire dal IV secolo a. C., irrompono motivi architettonici (colonne doriche, edicole con timpano triangolare e acroteri) e antropomorfi (personaggi con abiti panneggiati, con patera nelle mani, ecc.) di evidente provenienza greca è stato interpretato proprio come esito dell'attività di un gruppo di artigiani punici provenienti da Cartagine, donde trasferiscono in Sardegna il bagaglio di una formazione imbevuta di elementi ellenici[76].

[73] E. ACQUARO, *I rasoi punici*, Roma 1971, in specie pp. 84-117.

[74] È ancora valido come repertorio generale il lavoro di M. HOURS-MIÉDAN, *Les répresentations figurées sur les stèles de Carthage*, in «Cahiers de Byrsa», I (1951), pp. 15-60.

[75] Cfr. M. J. ALMAGRO GORBEA, *Corpus de la terracotas de Ibiza*, Madrid 1980; M. P. SAN NICOLÁS PEDRAZ, *Las terracotas figuradas de la Ibiza púnica*, Roma 1987.

[76] S. MOSCATI, *Le stele di Sulcis. Caratteri e confronti*, Roma 1986.

7. *Cartagine e il mondo siceliota. Aspetti politico-istituzionali del rapporto.*

L'attenzione prestata agli aspetti di cultura artigianale che qualificano il rapporto tra Punici e Greci va, ancora una volta, correlata al piú generale quadro politico, istituzionale e militare entro cui tali relazioni si situano. Come è evidente, il nodo fondamentale delle relazioni greco-puniche, tra il VI e il IV secolo a. C., è costituito proprio dalla Sicilia, l'unica regione in cui per lungo tempo le due parti si siano trovate a convivere, in qualche caso fianco a fianco.

Si deve anzitutto notare che, a partire dagli episodi legati ai tentativi di Pentatlo e Dorieo, ancora nel VI secolo a. C., nessuno dei vari conflitti che opposero i Fenici di Sicilia e i Cartaginesi ai Greci dell'isola sorse per precipua iniziativa punica e che anzi il richiamo alla mobilitazione contro il barbaro fu un motivo tipico delle tirannidi siceliote[77]. E dello stato delle relazioni tra le due parti, nessuna delle quali in realtà dové o poté tendere all'eliminazione dell'altra, è chiara testimonianza il fatto che nessuna consistente estensione territoriale di uno dei due contendenti suggelli i rispettivi successi militari nelle ricorrenti guerre impegnate tra Cartagine e Siracusa, almeno fino al trattato sottoscritto nel 374 a. C.[78]

Quel che manca, come da varie parti si è fatto notare, è soprattutto la conduzione di una «politica di potenza» in Sicilia da parte di Cartagine, almeno fino ai decenni finali del IV secolo a. C. Lo testimoniano, all'interno dei possedimenti punici, le forme di relazione tra Cartagine e le antiche colonie fenicie[79], improntate ad autonomia sostanziale e formale per tutto il lungo periodo precedente alla formazione dell'«eparchia»; e alla stessa prospettiva rimandano le forme dei rapporti con gli alleati elimi, per i quali – e segnatamente per Segesta – la possibilità di condurre un'autonoma politica internazionale la dice lunga sulla sostanziale mancanza di una complessiva prospettiva siciliana da parte dei Cartaginesi[80].

[77] In questo senso cfr. G. MADDOLI, *Il VI e il V secolo*, in *Storia della Sicilia*, II, Napoli 1979, pp. 27-54; ID., *Gelone, Sparta e la «liberazione» degli empori*, in *Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di P. E. Arias*, Pisa 1982, pp. 245-52.

[78] La tesi è lucidamente argomentata in ANELLO, *Il trattato* cit.

[79] Su tali temi cfr. S. F. BONDÍ, *L'eparchia punica in Sicilia. L'ordinamento giuridico*, in «Kokalos», XXXVI-XXXVII (1990-91), pp. 215-31, e ID., *La politica siciliana di Cartagine*, in *Frontiere e influenze nel mondo punico mediterraneo*, in corso di stampa; si veda anche ANELLO, *Rapporti* cit.

[80] D. MUSTI, *La storia di Segesta e di Erice tra il VI e il III secolo a. C.*, in *Gli Elimi e l'area elima*

Allo stesso modo andrà richiamata l'assenza di Cartagine dal quadrante siciliano durante le vicende collegate alla spedizione ateniese al tempo della guerra del Peloponneso, indizio della volontà di non interferire nelle vicende di quel conflitto, nonostante un atteggiamento tendenzialmente filoateniese, confermato da un trattato di poco successivo a quegli eventi[81].

Il rapporto di Cartagine con il mondo greco sul suolo siciliano è ben rappresentato da alcuni aspetti di natura politico-istituzionale: da Diodoro Siculo[82], che riporta il testo del trattato punico-siracusano del 405/404 a. C., apprendiamo che i cittadini greci delle città siceliote cadute sotto il dominio punico poterono restare in quei centri, ma furono costretti ad abbatterne le mura; e la stessa fonte[83] informa che a tali città fu consentito di mantenere le proprie magistrature tradizionali. Si tratta di una rilevante prova del pragmatismo di Cartagine, che non perseguí l'eliminazione delle forme tipiche dell'ordinamento di quei centri, considerati evidentemente un mondo con cui confrontarsi e non un'«alterità» da abbattere.

Anche dal punto di vista archeologico non manca qualche conferma di tale stato di cose: l'esempio piú suggestivo è fornito dai recenti scavi a Monte Adranone[84], un centro d'altura fondato dai Selinuntini nel VI secolo e passato poi sotto Cartagine; ebbene la punicizzazione del sito, dal IV secolo a. C., riguardò l'apparato di difesa e qualche struttura «ufficiale», come i due luoghi di culto rinvenuti nell'acropoli e subito al di sotto di essa; ma la cultura degli abitanti seguitò a essere sostanzialmente greca, come attestano in specie i corredi delle tombe, la frequentazione di templi dedicati a divinità elleniche, la ceramica d'uso: la punicizzazione restò piuttosto un atto di volontà politica, senza conseguenze vistose sul tessuto culturale dell'insediamento[85], secondo un modello che non dovette essere inconsueto nella Sicilia del tempo.

Peraltro la circostanza che, nel momento finale dello scontro tra Si-

fino all'inizio della prima guerra punica, Palermo 1990, pp. 155-71; cfr. anche S. F. BONDÍ, *Gli Elimi e il mondo fenicio-punico*, *ibid.*, pp. 133-43.

[81] Si veda quanto riferisce TUCIDIDE, 6.62.2-3, sulla mancata reazione di Cartagine al passaggio presso le coste siciliane da lei controllate delle navi attiche; sui rapporti tra Atene e Cartagine in questo torno di tempo cfr. B. D. MERITT, *Athens and Carthage*, in «Harvard Studies in Classical Philology», suppl., I (1940), pp. 247-53; M. TREU, *Athen und Karthago und die thukydideische Darstellung*, in «Historia», III (1954), pp. 41-57; K. F. STROHEKER, *Die Karthagergesandschaft in Athen 406 v. Chr.*, ivi, pp. 41-57.

[82] DIODORO SICULO, 13.114.

[83] *Ibid.*, 14.65.

[84] Per una sintesi delle scoperte cfr. G. FIORENTINI, *Monte Adranone*, Roma 1995.

[85] *Ibid.*, pp. 29-31.

racusani e Punici che segnò la distruzione definitiva dell'antica colonia fenicia di Mozia, molti Greci difesero quest'ultima contro le truppe di Dionisio[86] indica che un'analoga attitudine dovette imporsi anche in buona parte dei Sicelioti. Nella Sicilia punica e in quella greca, insomma, gli elementi di consonanza culturale dovettero superare quelli di contrapposizione; e la «qualità della vita» nelle due parti dell'isola dovette essere certo assai piú simile di quanto la lunga storia dei confronti militari greco-punici potrebbe far ritenere.

8. *Culti e luoghi di culto nel Mediterraneo occidentale.*

Di alcuni momenti d'incontro tra Greci e Fenici nel Mediterraneo orientale per quanto attiene all'aspetto religioso abbiamo avuto modo di trattare in precedenza. Il fenomeno, vale la pena di ricordare, è tanto ampio e presenta tali sfaccettature da negarsi a uno sguardo d'assieme unitario[87] Anche in questo caso, dunque, occorrerà far riferimento a taluni fenomeni piú significativi.

Anzitutto, andrà tenuta presente l'appropriazione da parte del mondo ellenico di figure divine dell'ambiente fenicio o comunque sentite come tali. Gli esempi di Eracle, mutuato da Melqart, e di Afrodite di cui veniva costantemente posta in luce l'origine orientale con riferimento alla fenicia Astarte, sono in tal senso i piú indicativi[88]. Al di là di questi casi, che comportarono l'assunzione del culto dei corrispondenti greci e poi romani degli dèi fenici nei loro massimi luoghi di culto (si citeranno Pafo, Malta ed Erice per Astarte; ancora Malta[89] e soprattutto Cadice per Melqart), è notevole il fatto che il fenomeno non si limitò a produrre un'*interpretatio* greca di talune figure divine fenicie, ma sovente determinò l'impossessamento di aspetti della stessa mitografia legata ad esse: a titolo di esempio si ricorderà, per riferirsi a una realtà differente, quanto da varie parti è stato messo in luce a proposito della patina «ellenizzante» conferita a nuclei mitici di evidente origine fenicia relativi

[86] DIODORO SICULO, 14.53.

[87] Cfr., sul piano metodologico generale, l'impostazione di C. BONNET e P. XELLA, *La religion*, in KRINGS (a cura di), *La civilisation* cit., pp. 316-33.

[88] Sulle figure divine di Melqart e di Astarte si vedano le due monografie loro dedicate recentemente: C. BONNET, *Melqart Cultes et mythes de l'Heraclès tyrien en Méditerranée*, Louvain-Namur 1998; ID., *Astarté*, Roma 1995: l'effettiva origine orientale del culto di Afrodite è valutata con cautela (pp. 147-50).

[89] È notevole a Malta la presenza di due iscrizioni bilingui con dediche rispettivamente a Melqart e a Eracle: M. G. GUZZO AMADASI, *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*, Roma 1967, nn. Malta 1-1bis, pp. 15-17.

alla Sardegna[90]. Va però sottolineato che nessuna divinità fenicia fu, in effetti, «adottata» come tale nel mondo greco[91], mentre l'unica figura che apparentemente subí un tale processo, quella di Adonis, valse piuttosto a rappresentare agli occhi dei Greci l'«alterità» orientale, non di rado legata a un giudizio di disvalore[92].

Un fenomeno di autentica trasposizione di un culto greco in area cartaginese è invece quello relativo alle Cereri, introdotte ufficialmente nella città di Cartagine nel 396 a. C.[93] Il fatto non fu comunque privo di precedenti, considerata la lunga familiarità che i Punici di Sicilia dovevano aver avuto con le due divinità (e non a caso il provvedimento fece seguito a un pesante impegno militare di Cartagine nell'isola).

La diffusione del culto delle Cereri fu comunque inarrestabile in tutto il mondo egemonizzato da Cartagine, come testimoniano non soltanto gli ex voto legati alla loro venerazione, che si affermano largamente fino alla Spagna punica[94], ma soprattutto i luoghi di culto a esse dedicati. Questi ultimi sono prevalentemente attestati in contesti rurali; e non è dunque un caso che la loro presenza sia particolarmente diffusa in Sardegna[95], considerando le forme di sfruttamento economico applicatevi da Cartagine, che vi privilegiò appunto le colture cerealicole estensive.

Un riferimento alla struttura dei luoghi di culto consente di aggiungere al dossier delle relazioni greco-puniche altri elementi di notevole interesse. Si è già detto della presenza, attestata dalle fonti, di templi greci a Mozia e del ritrovamento, nel corso di scavi recenti, di elementi che fin dal VI secolo vi attestano l'accoglimento di soluzioni architettoniche greche. Si potrà ora aggiungere che, nella pur non abbondantissima documentazione archeologica sui luoghi di culto dell'Occidente punico, altri dati si pongono sulla medesima linea. In Sardegna il cosid-

[90] Cfr. S. F. BONDÍ, *Osservazioni sulle fonti classiche per la colonizzazione della Sardegna*, in *Saggi fenici – I*, Roma 1975, pp. 49-66, e l'eccellente studio di L. BREGLIA PULCI DORIA, *La Sardegna arcaica tra tradizioni euboiche e attiche*, in *Nouvelle contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*, Naples 1981, pp. 61-95.

[91] BONNET e XELLA, *La religion* cit., p. 328.

[92] Cfr. S. RIBICHINI, *Adonis. Aspetti «orientali» di un mito greco*, Roma 1981; *Adonis*, Atti del colloquio (Roma, 22-23 maggio 1981), Roma 1984. Su vari aspetti del rapporto tra religione punica e mondo classico ha richiamato l'attenzione ID., *Poenus Advena. Gli dei fenici e l'interpretazione classica*, Roma 1985.

[93] DIODORO SICULO, 14.77.4-5; cfr. P. XELLA, *Sull'introduzione del culto di Demeter e Kore a Cartagine*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», XL (1969), pp. 215-28.

[94] Una sintesi delle occorrenze, a partire dallo studio di un complesso sardo, è stato effettuato di recente da P. REGOLI, *I bruciaprofumi a testa femminile dal nuraghe Lugherras (Paulilatino)*, Roma 1991, in specie pp. 55-83.

[95] Sul tema cfr. da ultimo S. PIRREDDA, *Per uno studio delle aree sacre di tradizione punica della Sardegna romana*, in A. MASTINO e P. RUGGERI (a cura di), *L'Africa romana*, Atti del X convegno di studio (Oristano, 11-13 dicembre 1992), Sassari 1994, pp. 831-41.

detto tempio monumentale di Tharros unisce a un impianto complessivo sicuramente punico un basamento a dado a cui la presenza di semicolonne doriche dà un aspetto decisamente ellenizzante[96]; sempre in Sardegna elementi architettonici greci sono presenti nel recinto del tempio di Antas, secondo la ricostruzione a suo tempo proposta da Ferruccio Barreca[97]; volgendo lo sguardo a Malta punica, di cui sono peraltro note le strette relazioni con la Sicilia greca[98], andrà richiamata la tipologia di alcuni elementi architettonici del grande santuario di Astarte a Tas Silg, che trovano confronto nel Nordafrica ellenizzato ovvero in tipologie diffuse nel mondo greco[99]

9. *Nella koinè dell'ellenismo.*

Come è noto, si fa convenzionalmente terminare la storia dei Fenici d'Oriente con la conquista della loro terra ad opera di Alessandro Magno (i manuali sulla civiltà fenicia generalmente escludono dalla trattazione l'età ellenistica). Come tutte le convenzioni, anche questa ha un valore relativo, ma certo essa trova il suo fondamento non solo nel fatto che la Fenicia perde allora, e definitivamente, la propria indipendenza politica, ma anche e soprattutto nella circostanza che si definisce compiutamente in quel tempo il processo di partecipazione alla koinè culturale del Mediterraneo orientale ellenizzato.

Tale processo, come si è visto, si era avviato parecchio tempo addietro, ma ora l'inclusione in compagini politiche nate dalla frammentazione delle conquiste di Alessandro lo rende assai piú incisivo. L'affermazione della lingua greca accanto a quella locale (che persiste, si direbbe, allo stato di fossile ancora per qualche secolo) ne è probabilmente l'indicatore piú vistoso. Neppure in questa fase, comunque, il mondo greco è indotto a guardare a quello fenicio come a una parte della propria stessa realtà culturale: il susseguirsi, proprio in questo tempo, di opere erudite sulle antichità fenicie o orientali in genere mostra che non viene superato un approccio «dal di fuori» rispetto a tale mondo, utile

[96] L'analisi piú recente del monumento si deve a E. ACQUARO, *Tharros tra Fenicia e Cartagine*, in *Atti del II congresso internazionale* cit., II, pp. 547-58.

[97] F. BARRECA, *Lo scavo del tempio*, in *Ricerche puniche ad Antas*, Roma 1969, pp. 36-37 e fig. 3.

[98] S. MOSCATI, *Sicilia e Malta nell'età fenicio-punica*, in «Kokalos», XXII-XXIII (1976-77), pp. 147-61; A. CIASCA, *Malte*, in KRINGS (a cura di), *La civilisation* cit., pp. 698-711.

[99] A. CIASCA, *Documenti di architettura fenicia e punica a Malta*, in *Atti del II congresso internazionale* cit., II, pp. 755-58; ID., *Some considerations regarding the sacrifical precincts at Tas-Silġ*, in «Journal of Mediterranean Studies», III (1993), pp. 225-44.

al massimo per far uscire dalle nebbie un passato greco dai contorni indefiniti[100]. La storia della Fenicia successiva al 323 a. C. è dunque a pieno titolo storia dell'Oriente ellenizzato; e dalla lingua all'architettura, dalla statuaria all'artigianato minore gl'indicatori fondamentali riflettono ampiamente tale stato di cose.

Non mancano, tuttavia, in Oriente aspetti di vera e propria sopravvivenza culturale dell'identità fenicia, se non addirittura di reviviscenza di quella che potrebbe definirsi «coscienza nazionale». Il fenomeno, certo non generalizzato, appare comunque tipico di una certa «intellettualità» dell'area siro-palestinese sia nel periodo ellenistico sia, ancora vari secoli piú tardi, nella fase imperiale romana ed è inteso a rivendicare antichità e dignità delle tradizioni vicino-orientali, e in specie fenicie, a petto di quelle elleniche. Accanto a questi elementi non va sottaciuta la forte continuità ravvisabile in alcune espressioni tradizionali della religione e dell'artigianato, che mostrano ancora un sostanziale radicamento almeno all'inizio dell'età ellenistica.

Procedendo con ordine, la sostanziale coscienza, da parte dei Fenici dell'epoca post-alessandrina, della loro diversità d'origine, quando non della superiore dignità delle proprie radici rispetto a quelle del mondo greco, si coglie assai bene dall'osservatorio della letteratura storiografica prodotta da scrittori in lingua greca di ambiente siro-palestinese: è una lunga teoria di autori che si dipana per vari secoli[101] e che trova la sua conclusione – e forse l'esempio piú significativo – in Filone di Biblo, vissuto tra la fine del I e la prima parte del II secolo d. C.[102]

La rivalutazione del piú remoto passato fenicio è parte di quel recupero, che fu tipico dell'età considerata, delle antichità della regione ad opera di un ampio numero di autori locali[103], rappresentanti di una vera e propria «tradizione erudita specifica»[104] dei Fenici la quale (ed è questa un'acquisizione che si deve alla critica piú recente) non si limitò, come pure i suoi esponenti rivendicavano, a trascrivere atti e documenti di altissima antichità, ma provvide a rielaborare tradizioni antiche; sicché, per usare la terminologia del Baumgarten, le «ancient traditions»

[100] L. TROIANI, *I Fenici e la tradizione storica classica*, in *Atti del II congresso internazionale* cit., I, pp. 213-16.

[101] Si veda in proposito ID., *L'opera storiografica di Filone da Byblos*, Pisa 1974, pp. 30-32.

[102] Cfr. in particolare nella vasta bibliografia disponibile, oltre all'opera citata alla nota precedente, I. BAUMGARTEN, *The Phoenician History of Philo of Byblos*, Leiden 1981; L. TROIANI, *Contributo alla problematica dei rapporti tra storiografia greca e storiografia vicino-orientale*, in «Athenaeum», LXI (1983), pp. 427-38; G. GARBINI, *La letteratura dei Fenici*, in *Atti del II congresso internazionale* cit., II, pp. 489-94.

[103] Cfr. TROIANI, *L'opera* cit., pp. 30-32.

[104] *Ibid.*, p. 37.

ricevettero «recent versions»[105] L'intuizione di Giovanni Garbini secondo cui l'opera di Sancuniatone, al quale Filone dichiaratamente si richiama, non può essere anteriore al IV-III secolo a. C.[106] (come è noto Filone stesso data l'opera della sua fonte a prima della guerra di Troia) mostra che lo scrittore di Biblo è uno degli ultimi rappresentanti di un'alta cultura storiografica insediata in Fenicia durante l'età ellenistica e spesso in grado di esprimersi in lingua greca. La sostanziale adesione all'ellenismo, insomma, non impedí il mantenimento di una sorta di coscienza etnica, avvertita almeno dagli esponenti dell'intellettualità piú attrezzata, i quali ricercarono piú o meno consciamente un equilibrio fra le tradizioni native e il pensiero contemporaneo, come acutamente osserva il Baumgarten[107]

Un altro osservatorio prezioso per lo studio del problema è costituito dal corpus delle iscrizioni di età ellenistica riscoperte in Fenicia. Al di là dell'ovvia documentazione del persistere, almeno al livello degli usi religiosi, dell'utilizzazione della lingua fenicia, tali documenti attestano in vari casi la vitalità di culti tradizionali e della devozione ad antiche divinità fenicie. Ci riferiamo in particolare alla presenza di epigrafi con dediche a Eshmun dalla Sidone del III-II secolo[108], nonché a varie iscrizioni da Tiro, Biblo, Umm el-Amed con citazioni di figure divine quali Baalshamem, Milkashtart, El o Astarte lungo un arco di tempo che giunge fino all'inoltrato II secolo a. C.[109] Pure significativa è la menzione, in un'epigrafe tiria del III secolo a. C., di un personaggio a cui è attribuito il titolo di «sufeta» (giudice), cioè la denominazione che caratterizza la massima magistratura civile del mondo fenicio fin da tempi remoti: è un chiaro indizio della persistenza nell'assetto amministrativo della città di aspetti tradizionali non modificati dall'inclusione nella koinè ellenistica[110]

Quanto all'ambito artigianale[111], non mancano in esso riproposizioni e persistenze di caratteri tipologici e figurativi di antica tradizione fenicia, pur reinterpretati, come è ovvio, in chiave ellenistica. Il fenomeno è particolarmente marcato nell'ambito del rilievo lapideo: durante gli scavi nel santuario di Umm el-Amed, alle porte di Tiro, è ritornata alla

[105] BAUMGARTEN, *The Phoenician History* cit., p. 266.
[106] GARBINI, *La letteratura* cit., p. 494.
[107] BAUMGARTEN, *The Phoenician History* cit., p. 268.
[108] P. MAGNANINI, *Le iscrizioni fenicie dell'Oriente*, Roma 1973, pp. 8-10.
[109] *Ibid.*, pp. 16-30.
[110] *Ibid.*, p. 30 n. 5.
[111] È ancora utile in proposito la breve sintesi di M. H. Chéhab nel capitolo dedicato al tema «La Phénicie hellénisée», in PARROT, CHÉHAB e MOSCATI, *Les Phéniciens* cit., pp. 113-25.

luce un'ampia quantità di stele che raffigurano oranti e sacerdoti[112]. La tipologia dei monumenti richiama, con la sagoma allungata e con la caratteristica sommità centinata che ospita il sole alato, convenzioni proprie delle stele egittizzanti fenicie fin dalla prima metà del I millennio a. C.; e anche la posizione dei personaggi rappresentati trova evidenti raffronti nella tradizione locale.

A confermare la datazione bassa, al III-II secolo a. C., stanno invece l'abbigliamento dei personaggi con il panneggio insistito, il velo che adorna la capigliatura delle figure femminili, qualche aspetto degli inquadramenti architettonici. Ugualmente in un altro settore dell'artigianato fenicio, quello delle terrecotte figurate cosí ben rappresentato per l'età tarda dal repertorio di Kharayeb[113], accanto ai nuovi tipi ispirati al mondo dionisiaco o alle raffigurazioni di Demetra e Core permangono le immagini tradizionali tratte dal repertorio egiziano (Bes) o da quello locale, con offerenti che recano patere o con personaggi acconciati al modo persiano. Di nuovo la tradizione locale appare in grado di esprimersi ancora con relativa forza, pur in una fase di inarrestabile affermazione dell'ellenismo.

Analogo ma diverso è il processo che si riscontra in Occidente. Le suggestioni e gli apporti provenienti dal mondo greco sono, per quel medesimo livello cronologico, al tempo stesso piú vari e diversamente assimilati: le influenze che giungono, ad esempio, dall'Egitto tolemaico o dall'area tripolitana sembrano in specie aver influenzato taluni moduli architettonici, soprattutto a Malta[114], mentre nella Sardegna di età ellenistica l'architettura templare si ispira in larga misura a soluzioni provenienti dal mondo italico; e – come si è già ricordato – si diffondono, insieme al culto delle Cereri, i luoghi sacri a esso riservati.

Ma è soprattutto sul piano della cultura materiale, e segnatamente della ceramica, che il fenomeno è percepibile; proprio perché si tratta di uno stato di cose praticamente generalizzato è difficile indicare qualche elemento piú significativo in proposito. Si potrebbero citare, rispettivamente come indicatori di una situazione di stretta vicinanza geografica al mondo greco e di una collocazione particolarmente eccentrica rispetto a esso, i casi di Lilibeo[115], in Sicilia, e di Monte Sirai[116] in

[112] Cfr. M. DUNAND e R. DURU, *Oumm el-Amed, une ville de l'époque hellénistique aux échelles de Tyr*, I-II, Paris 1963.

[113] M. CHÉHAB, *Les terres cuites de Kharayeb*, Paris 1951-54.

[114] CIASCA, *Documenti* cit.

[115] Sulla cultura materiale del centro cfr. come sintesi recente C. A. DI STEFANO, *Lilibeo punica*, Marsala 1993, soprattutto pp. 39-52.

[116] Sulla documentazione ceramica di questo centro nella fase qui discussa è fondamentale ora lo studio di L. CAMPANELLA, *Ceramica punica ellenistica da Monte Sirai*, Roma 1999.

Sardegna; ma si tratta solo di esempi che emergono da una situazione che interessa l'insieme del mondo punico.

Piú significativo appare invece qualche dato differente, come è il caso delle iscrizioni in lingua punica ma in caratteri greci (e recanti nomi di dedicanti greci) ritrovate a Costantina, in Algeria, e caratterizzate da formulario e dedica a divinità cartaginesi[117]

Ma un aspetto soprattutto della cultura del mondo punico d'Occidente pare opportuno richiamare, in conclusione, come esempio particolarmente qualificante di adesione a moduli ellenistici: si tratta dell'innovazione ideologico-politica legata all'affermazione della famiglia barcide e alle forme anche estrinseche che il potere dei suoi esponenti prese a Cartagine e soprattutto nella Spagna punica. Difficilmente l'esperienza di un «principato» come quello a cui i Barcidi diedero vita (in una Cartagine che non aveva mai conosciuto analoghe forme di potere personale e che anzi aveva sempre osteggiato l'acquisizione di particolari posizioni di supremazia da parte di comandanti militari o magistrati) può considerarsi scevra da influenze del modello «ellenistico» affermatosi in tutto il Mediterraneo centro-orientale; e qualche elemento specifico, come la rivalutazione dei culti solari e taluni aspetti della monetazione, concorre a confermare la circostanza[118].

La Cartagine impegnata nello scontro decisivo con Roma risulta dunque, per molti aspetti, ormai parte integrante di una realtà mediterranea largamente unitaria; la naturalezza con cui di fronte alla stessa Roma, agl'inizi della prima guerra punica, Cartagine potrà ergersi praticamente quale unico rappresentante del multiforme mondo siciliano suggerisce che tale realtà era ampiamente recepita anche da coloro che vivevano a piú diretto contatto con i suoi possedimenti. Nello stemperarsi della punicità nella piú generale cultura ellenistica, dunque, non va visto il portato dell'esito negativo del confronto con Roma, ma la conclusione di un lungo processo culturale che accompagnò per vari secoli il mondo egemonizzato da Cartagine. La dinamica culturale, come spesso avviene, anche in questo caso non coincise con i tempi e con i modi degli accadimenti politici e militari.

[117] Cfr. DONNER e RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften* cit., nn. 175-77.

[118] Cfr. E. ACQUARO, *Il tipo del toro nelle monete puniche di Sardegna e la politica barcide in Occidente*, in «Rivista di studi fenici», II (1974), pp. 105-7.

JAN ASSMANN

Sapienza e mistero. L'immagine greca della cultura egiziana

Introduzione.

Non si può immaginare la storia culturale della prima età moderna senza l'Egitto. Il Rinascimento fu dominato dall'influsso dell'antichissimo saggio Ermete Trismegisto, promanando dal quale la sapienza si diffondeva e si perdeva attraverso i tempi e i popoli; l'Illuminismo si poneva nel segno di Iside, la Madre Natura, nei cui misteri i fratelli massoni lavoravano a un mondo nuovo di pace e di ragione. Solo con la decifrazione dei geroglifici e gli scavi sistematici del XIX secolo quest'immagine dell'Egitto cominciò a svanire come un miraggio e a lasciare libera la vista su un imponente ma sconosciuto campo di rovine.

Com'era possibile che proprio l'Egitto, ormai decaduto, potesse sviluppare una cosí straordinaria forza d'irradiazione? Ciò che qui irradiava erano non i resti della cultura egiziana antica stessa - le piramidi, i templi e le tombe, che già prima di quegli scavi avvincevano la curiosità e la fantasia dei viaggiatori -, ma l'immagine che antichi autori di lingua greca e (piú raramente) latina avevano delineato della cultura dell'antico Egitto.

L'«egittologia» dei Greci, che produsse quest'immagine dell'Egitto, dev'essere considerata come un capitolo importante della storia europea delle idee, il quale merita, una volta tanto, di venir trattato di per se stesso e non solo in relazione agli scorci conoscitivi che ci offre della cultura dell'antico Egitto[1]. La sua autenticità sta non nel contenuto informa-

Questo studio è stato sviluppato a Monaco, nell'ambito di un soggiorno di ricerca finanziato dalla Fondazione C. F. v. Siemens.

[1] I contributi piú importanti su questo argomento sono F. ZUCKER, *Athen und Ägypten bis auf den Beginn der hellenistischen Zeit*, in *Aus Antike und Orient. Festschrift W Schubart zum 75. Geburtstag*, Leipzig 1950, pp. 146-65; C. FROIDEFOND, *Le mirage égyptien dans la littérature grècque d'Homère à Aristote*, Aix-en-Provence 1971; K. A. D. SMELIK e E. A. HEMELRIJK, *"Who knows not what monsters demented Egypt worships?" Opinions on Egyptian animal worship in antiquity as part of the ancient conceptions of Egypt*, in *ANRW*, II, 17/4 (1984), pp. 1852-2000, 2337-57; F. HARTOG, *Les Grecs égyptologues*, in «Annales (ESC)», XLI (1986), pp. 953-67; ID., *Mémoire d'Ulysse: récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris 1996 (*Voyages d'Egypte*); S. M. BURSTEIN, *Graeco-Africana. Studies in the History of Greek Relations with Egypt and Nubia*, New Rochelle - Athens 1995; G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986. Im-

tivo, ma nella sua forza speculativa e nella sua fantasia utopica. L'immagine greca dell'Egitto era nata da un fascino che si può facilmente comprendere. Con l'Egitto un pezzo dell'età della pietra, una cultura che, nei tratti fondamentali della sua semantica e del suo linguaggio formale, era stata plasmata nella prima metà del III millennio ed era rimasta viva anche in seguito, si stagliava come un blocco erratico fin entro il mondo moderno, illuminato, multiculturale dell'ellenismo. L'incontro con l'Egitto era per i Greci un viaggio nel tempo, alle sorgenti del passato.

Tuttavia quest'immagine dell'Egitto non è affatto una costruzione puramente greca; gli Egiziani vi rivestono un ruolo considerevole. I Greci comunicavano con i «barbari» tramite interpreti e dipendevano quindi dalle conoscenze che gli Egiziani avevano del greco. Essi delinearono un'immagine dell'Egitto che era stata predeterminata dagl'informatori egiziani e descrissero il mondo egiziano cosí come esso voleva essere visto dai Greci. Almeno fino a un certo punto siamo autorizzati a leggere le descrizioni dell'Egitto di Erodoto e Diodoro come testimonianze di un'autorappresentazione tardoegiziana. Ai Greci la cultura straniera serví come uno specchio, che rifletteva loro una controimmagine della propria cultura e li aiutava cosí a definire piú nettamente il proprio mondo. A loro volta le domande poste dai Greci indussero gli Egiziani a occuparsi di temi che fino a quel momento per loro non erano stati problematici. Eliodoro fa dire al suo sacerdote egiziano: «Essi mi ponevano molte domande sugli dèi e sui culti egiziani, come pure sui diversi animali che le genti del mio paese venerano, e si meravigliavano di questa varietà e chiedevano spiegazioni su ciascuno di questi culti, sulla costruzione delle piramidi e sui labirinti delle tombe. In breve essi non trascuravano nessuna delle meraviglie dell'Egitto, poiché non c'è alcuna regione sulla terra, della quale i Greci ascoltino raccontare con tale curiosità»[2]. In questo modo essi spinsero gli Egiziani ad articolare

portante è anche S. MORENZ, *Die Begegnung Europas mit Ägypten. Mit einem Beitrag von Martin Kaiser Herodots Begegnung mit Ägypten*, in «Sitzungsberichte der Sachsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse», CXIII, 5 (1968). L'immagine nel complesso positiva, influenzata dalla meraviglia, che i Greci hanno fornito dell'Egitto, del paese e della sua cultura, contrasta peculiarmente con la loro avversione verso gli Egiziani, considerati avidi, scaltri, inaffidabili e servili. Il verbo αἰγυπτιάζειν indica un comportamento astuto, scaltro, subdolo. In merito cfr. SMELIK e HEMELRIJK, *Who knows* cit., pp. 1869-79. Lo studio di Smelik e Hemelrijk traccia, riguardo al tema del culto degli animali, un quadro unilateralmente negativo della ricezione dell'Egitto in antico. Cfr. al contrario E. HORNUNG, *Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland*, München 1999, in particolare pp. 27-32; A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975 [trad. it. Torino 1980], si limita alle culture e alle tradizioni scoperte dai Greci nel corso dell'ellenizzazione: Romani, Celti, Ebrei e Persiani (zoroastrismo), lasciando fuori l'Egitto perché ha interessato i Greci fin dai tempi di Omero.

[2] ELIODORO, 2.27.3-2.28.2.

in maniera piú completa il loro mondo, servendosi non solo della lingua greca, ma anche delle problematiche greche. Nel caso dell'egittologia greca abbiamo dunque a che fare con un dialogo nel quale la curiosità dei Greci incontra l'autorappresentazione degli Egiziani.

In questa sede le fonti greche sull'Egitto c'interessano dunque non rispetto alla credibilità di ciò che riferiscono sulla cultura egiziana, ma rispetto all'immagine dell'Egitto che da esse si ricava e che, nonostante la sua componente piú o meno immaginaria o fittizia, è divenuta un'entità di rilevanza storica in quanto tale. Ma se anche questo quadro dell'Egitto è ampiamente immaginario, bisogna sempre considerare che gli Egiziani stessi devono aver ricoperto un ruolo importante nella sua costruzione.

I.
IL CONTESTO STORICO.

1. *Prologo: l'Egitto e il mondo egeo nel II millennio a. C.*

Contatti egiziani con il mondo egeo si possono dimostrare archeologicamente dal Regno Medio[3] Tuttavia con l'inizio del Regno Nuovo (a partire dal 1580 circa) essi acquistano una qualità completamente nuova. In un palazzo di Avaris, la capitale degli Hyksos nel Delta orientale, sono stati rinvenuti resti di affreschi minoici che trovano i loro paralleli piú stretti negli affreschi di Tera e che furono senza dubbio realizzati da artisti minoici. Essi appartengono a una fase edilizia degl'inizi della XVIII dinastia[4] Alla stessa epoca appartengono quattro pugnali di decorazione e fattura egee ai quali corrisponde, a sua volta, un pugnale con motivi nilotici proveniente dalla tomba 5 di Micene[5] In questi oggetti possiamo probabilmente riconoscere dei doni, che permettono di dedurre l'esistenza di relazioni diplomatiche. Ancora piú illuminanti sono le rappresentazioni di ambascerie minoiche nelle tombe di

[3] In generale su questo argomento cfr. J. VERCOUTTER, *L'Egypte et le monde égéen préhellénique étude critique des sources Egyptiennes (du début de la XVIII^e à la fin de la XIX^e dynastie)*, Le Caire 1956; W HELCK, *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jh.v.Chr.*, Darmstadt 1979.

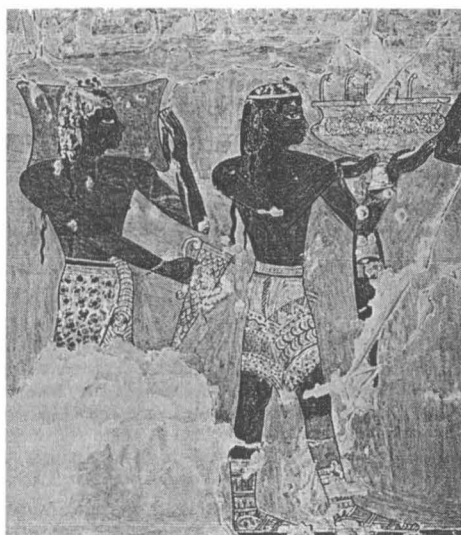
[4] M. BIETAK e N. MARINATOS, *The Minoan wall paintings from Avaris*, in «Ägypten und Levan-V (1995), pp. 49-62.

[5] HELCK, *Die Beziehungen* cit., pp. 55-60; in proposito cfr. anche MORENZ, *Die Begegnung* cit., pp. 48-52.

funzionari tebani dell'età che va da Hatscepsut fino ad Amenofi II (c. 1500-1420)[6]. Gli inviati vengono chiamati «gente di Kaftu». Kaftu (o Keftiu) corrisponde all'ebraico Kaphtor e all'accadico *kaptara* ed è la designazione abituale di Creta e dell'Egeo[7]. Le immagini alle pareti li mostrano ritratti nel costume tipico, con i loro lunghi capelli e vesti variopinte (fig. 1). Portano come offerte i prodotti tipici della toreutica minoica, come sono venuti alla luce anche dalle tombe a pozzo di Micene[8].

Correzioni apportate successivamente indicano lo sforzo di autenticità. Per gli artisti di quest'epoca la precisione nel riprodurre dettagli esotici è importante: in questo modo si rende evidente il raggio d'azione del potere faraonico, che arriva fino all'estremità del mondo e fa sí che in Egitto giungano uomini fin dalle piú lontane contrade, cercando di ottenere, con splendidi doni, il favore del faraone. Tale «esotismo imperiale» è noto piú tardi anche dall'Assiria, dalla Persia e da Roma, per non parlare di Madrid, Vienna, Parigi e Londra. Allo stesso scopo

[6] S. WACHSMANN, *Aegeans in the Theban Tombs*, Leuven 1987.
[7] J. STRANGE, *Caphtor/Keftiu. A New Investigation*, Leiden 1980.
[8] HELCK, *Die Beziehungen* cit., pp. 64-73.

Figura 1.
Raffigurazione di Cretesi (Keftiu) nella tomba di Rechmire (Tebe n. 100, 1450 a. C. circa).

servono anche le liste topografiche di popoli sottomessi o sottoposti a tributo incise sui monumenti dei sovrani. Una lista dell'epoca di Amenofi III menziona, sotto il nome collettivo Kaftu, luoghi come Amniso, Cnosso, Cidonia e Festo, e sotto il collettivo *ta-na-ju* (Danai) i luoghi *muk-'anu* (Micene), *di-qa-ê-s* (Tegea), *mi-sa-n-ê* (Messene), *nu-pi-ra-ji* (Nauplia), *ku-ti-ra* (Citera), *w-'il-li-ja* (Ilio) e altri[9] Abbiamo qui a che fare con uno sguardo egiziano diretto sui «Greci», al quale sul versante greco non corrisponde nulla se non reperti di provenienza egiziana.

Nella storia egiziana quello appena descritto è un episodio relativamente breve. In seguito, nelle raffigurazioni per l'etnico Keftiu si adopera la formula stereotipa degli Asiatici, il che dimostra che a questo termine non è collegata piú alcuna concezione concreta. Il nome sopravvive in Egitto fino in età greco-romana, ma non serve piú per indicare i Greci. Per loro viene utilizzata invece nelle iscrizioni geroglifiche un'espressione che si riferisce (come il greco Iperborei) ai popoli che abitano il confine settentrionale del mondo (*H3.w-nb.w*, originariamente genti del Delta del Nilo, riferito poi a popoli che risiedevano piú a nord)[10].

Nella corrispondenza diplomatica in scrittura e lingua babilonese rinvenuta ad Amarna compare anche la region *Aḫḫiya* o *Aḫḫiyawa*, che a ovest confina con il regno ittita; il nome è con grande verosimiglianza da equiparare tanto agli «Achei» quanto agli *'Aqawas* menzionati sotto Ramsete II e III, i quali insieme ai *Turus* (Tirreni/Etruschi), ai *Lukku* (Lici), ai *Sardin* (Sardi) e ai *Sakalu* (Siculi), tutti popoli che vivono di saccheggio e di pirateria (i cosiddetti «Popoli del Mare»), rendono insicuro il Mediterraneo orientale nella loro ricerca di bottino e di terre, e rappresentano parte di un grande movimento migratorio nel corso del quale crollano la cultura micenea e quella ittita, e l'intero mondo cittadino della tarda età del Bronzo sperimenta una profonda trasformazione.

2. *L'età saitica (XXVI dinastia, 663-525 a. C.).*

L'epoca piú importante per i contatti fra Greci ed Egiziani e per il formarsi dell'immagine greca dell'Egitto è l'età della XXVI dinastia, chiamata anche età saitica per via della provenienza da Sais della casa regnante; e questo per tre ragioni: 1) questa età portò in Egitto una massa d'immi-

[9] J. OSING, *La liste des toponymes égéens du temple funéraire d'Aménophis III*, in ID., *Aspects de la culture pharaonique. Quatre leçons au Collège de France*, Paris 1992, pp. 25-36.

[10] M. BONTTY, *The Haunebu*, in «Göttinger Miszellen», CXLV (1995), pp. 45 sgg., preferirebbe vedere in *Ḥ3.w nbw* non l'indicazione di uno specifico gruppo etnico, ma un'espressione generale per «straniero».

grati greci e carî provenienti dall'Anatolia occidentale, i quali giunsero come mercanti, stabilendo, a partire dal 650 circa, una propria colonia mercantile a Naucrati[11], oppure si arruolarono come mercenari e s'insediarono in colonie militari nella regione del Delta[12]; 2) questa fu nel contempo un'epoca di particolare benevolenza nei confronti dei Greci; i soldati e i coloni furono reclutati e favoriti dai sovrani; il re Amasi era legato da vincoli di amicizia con il tiranno Policrate di Samo[13]; 3) l'età della XXVI dinastia costituisce l'epoca storica con cui Erodoto e Diodoro concludono la loro trattazione della storia egiziana e alla quale guardano come a un'età particolarmente luminosa della cultura di questo paese. Anche il racconto platonico della visita compiuta da Solone presso i sacerdoti di Sais si svolge in quest'epoca. L'immagine greca dell'Egitto è influenzata in maniera determinante dal ricordo (egiziano e greco) di quest'età.

È perciò importante mettere subito in evidenza i tratti distintivi di tale periodo. L'età saitica fu un'epoca caratterizzata dalla restaurazione, dominata dall'aspirazione a purificare l'Egitto dalle devastazioni delle conquiste assire e, dopo quattro secoli di smembramento, a ristabilire un governo monocratico di stile faraonico classico. Di pari passo con questa restaurazione politica vi fu un generale ritorno culturale al passato, che si indica addirittura come «rinascimento saitico». L'Egitto diviene ora consapevole della propria straordinaria profondità temporale e copia monumenti e testi da tutte le epoche della sua lunga storia. L'epoca, nell'eclettismo delle sue espressioni culturali, sembra addirittura travestita con un costume storico; si arriva, per cosí dire, a una prima ondata di «egittomania», i cui veicolatori sono gli Egiziani stessi. Se per egittomania s'intende un entusiasmo per il linguaggio formale esteriore della cultura egiziana, che un'epoca posteriore indossa come un costume, allora l'età saitica presenta già tratti di una tale mascherata culturale[14].

In questo intensivo contatto con il proprio passato la cultura egiziana acquista una dimensione riflessiva. La mentalità tardoegiziana, con cui hanno a che fare i Greci in Egitto, ne reca l'impronta: la consapevolezza di una «memoria culturale» unica nel suo genere, che scende fino a profondità cronologiche altrove da lungo tempo dimenticate; un marcato conservatorismo, che nel ripristino e nel mantenimento dei culti egiziani e della cultura enciclopedica vede addirittura una garanzia

[11] A. MÖLLER *Naukratis. Handel im archaischen Griechenland*, Diss. Berlin 1990.

[12] Cfr. A. LARONDE, *Mercenaires grecs en Egypte à l'époque saite et à l'époque perse. Colloque entre Egypte et Grece*, Rome 1995, pp. 29-36.

[13] ERODOTO, 3.39.

[14] Cfr. P. DER MANUELIAN, *Living in the Past. Studies in the Archaism of the Egyptian Twenty-sixth Dynasty*, London 1994, e J. ASSMANN, *Ägypten: eine Sinngeschichte*, München 1996, con ulteriore bibliografia.

della continuità del mondo; e la diffusione degli ideali sacerdotali di purezza, che ora si generalizzano e si fanno piú forti, assurgendo a norme culturali e a modi di vita. Solone e Pitagora compirono i loro viaggi in questo Egitto dell'età saitica: Solone dopo aver dato le leggi ad Atene e volendo girare il mondo per conoscere le leggi di altri popoli, il secondo per studiare la saggezza dei sacerdoti egiziani ed eguagliarli nel fondare normativamente il modo di vita. Insieme a questo costituirsi di un'egizianità normativa, consapevole di se stessa e dei propri particolari costumi, si sviluppa un'altrettanto secolare concezione della regalità, che rinuncia a qualsiasi pathos «messianico» e si differenzia dunque volutamente dallo stile di governo della XXV dinastia dei re etiopi, che si erano presentati come faraoni per grazia di Ammone. Anche questo tratto si riflette inconfondibilmente nella rappresentazione della regalità egiziana presente in Erodoto, Ecateo di Abdera e Diodoro, che non sembrano conoscere niente di piú circa il mito della regalità divina, che pure era di importanza fondamentale in quanto portante per lo stato.

Gl'innumerevoli graffiti che i soldati greci e carî hanno lasciato in tutto il paese testimoniano il vivo interesse di questi immigrati per il paese stesso. Si arriva per vedere, come racconta Erodoto: «quando Cambise avanzò contro l'Egitto si recarono là molti Greci, alcuni per esercitarvi il commercio, altri per prendere parte alla guerra, altri ancora per vedere la regione»[15] Con i commercianti e i soldati vennero anche i viaggiatori, come prima Solone e Pitagora e piú tardi Ecateo di Mileto ed Erodoto di Alicarnasso; ma anche i soldati stessi, come mostrano le loro iscrizioni, contribuirono, con il loro interesse che si potrebbe definire turistico per il paese e i suoi θαύματα, al discorso sull'Egitto che si andava formando.

L'età saitica fu un oggetto durevole del ricordo retrospettivo successivo e fu essa stessa un periodo di ricordo culturale, che visse nella citazione, guardò indietro a tutte le altre epoche del passato egiziano e consapevolmente se ne appropriò e le rese attuali. Nacque allora il «cronotopo Egitto», tipico dell'epoca tarda, trasparente a se stesso fino alle estreme profondità del suo passato, la cultura con la memoria piú lunga.

3. *L'età persiana.*

Con la conquista dell'Egitto da parte di Cambise nel 525 la regione perse la sua indipendenza politica e divenne satrapia persiana. Tuttavia

[15] ERODOTO, 2.179, secondo LARONDE, *Mercenaires* cit., p. 34.

Dario I, successore di Cambise, si adoperò con molta cura per governarla nello stile della legittimazione faraonica: egli costruí templi, istituí sacrifici e codificò il diritto vigente. I suoi successori però, Serse e Artaserse I, non misero piú piede in Egitto e affidarono il governo a satrapi. In seguito alla battaglia di Maratona in Egitto scoppiò una rivolta che fu sedata da Serse nel 484. Per i Greci ciò costituí il presupposto decisivo per una collaborazione politica, «per avere gli stessi nemici e gli stessi amici». Cosí nel 460-455 Inaro e Amirteo, due discendenti di casate principesche della Libia, intrapresero una rivolta contro i Persiani in alleanza con gli Ateniesi. In quest'epoca di resistenza nacquero le storie antipersiane riportate da Erodoto, che visitò l'Egitto di lí a poco. Con la repressione della rivolta muta l'atteggiamento dei Persiani nei confronti dell'Egitto. I nomi egiziani scompaiono da tutti i piú alti ranghi dell'esercito e dell'amministrazione, che ora mostrano apertamente il volto di una forza di occupazione. Il massiccio afflusso di soldati e coloni persiani, fenici, ebrei e babilonesi fa nascere una classe alta e media nei confronti della quale gli Egiziani si sentono emarginati. I papiri aramaici di Elefantina ne trasmettono una chiara immagine: nomi egiziani si trovano solo nei ranghi inferiori dell'amministrazione locale. La seconda metà del v secolo significa per l'Egitto una drastica decadenza, che si manifesta, dal punto di vista archeologico, nella mancanza di reperti. In questo periodo Erodoto visita l'Egitto: una terra traumatizzata, che vive dei suoi ricordi e si isola nei confronti degli stranieri.

Nel corso del tardo v e del iv secolo s'insediò in Atene un tale numero di Egiziani che nella seconda metà del iv secolo fu loro concesso di erigere un tempio a Iside[16] Verso la fine del v secolo l'Egitto riuscí ancora una volta a rendersi indipendente dai Persiani. Un nipote di Amirteo s'incoronò re senza che Artaserse II intervenisse, rappresentando da solo la XXVIII dinastia. Il suo successore, Neferite I di Mende, fondò la XXIX dinastia. Suo figlio Muti si vide usurpare il trono dopo solo pochi mesi da Psammuti, che a sua volta, poco tempo dopo, venne spodestato da Acori. Dopo il breve regno di suo figlio Neferite II salí al trono Nectanebo I come primo sovrano della XXX dinastia. Evidentemente gli Egiziani non riuscirono a ritrovare la stabilità dell'età saitica. Nel 343 Artaserse III riconquistò l'Egitto. Per dieci anni i Persiani furono di nuovo signori del paese, fino a quando non vennero definitivamente sconfitti da Alessandro Magno.

[16] S. DOW, *The Egyptian cults in Athens*, in «Harvard Theological Review», XXX (1937), p. 185; ZUCKER, *Athen* cit., pp. 151 sg.; SMELIK e HEMELRIJK, *Who knows* cit., p. 1871.

4. *La prima età tolemaica: i Greci come liberatori.*

Con la vittoria di Alessandro Magno sui Persiani anche l'Egitto passò sotto il dominio dei Greci. Subito dopo la battaglia di Isso e prima di proseguire la sua spedizione verso Oriente, Alessandro si affrettò a entrare in territorio egiziano. Come primo atto si recò presso l'oracolo di Ammone nell'oasi di Sīwa per farsi riconoscere come figlio del dio, presentandosi con sicurezza quasi da sonnambulo nel tradizionale ruolo egiziano del re salvatore[17] Con questo passo Alessandro riportò in vita il mito della filiazione divina, che vedeva nel legittimo sovrano non solo il discendente in senso genealogico, ma il figlio carnale del dio supremo, da esso generato in una sorta di mistica unione con la regina[18]. In seguito si raccontava addirittura – e questa storia può essere appartenuta proprio alla versione della sua biografia recitata e diffusa dallo stesso Alessandro – che Ammone si sarebbe presentato alla madre di lui nelle sembianze non di Filippo II bensí di Nectanebo II; di qui nacque, con un'inversione farsesca, la facezia secondo cui Nectanebo, scacciato dall'Egitto dai Persiani e giunto in incognito come Mago alla corte macedone, si sarebbe unito a Olimpia nelle sembianze di Ammone[19] In ogni caso il racconto portò in scena ancora una volta, alla corte macedone, l'antichissimo mito regale egiziano e associò ad Alessandro tre padri: Ammone (come padre divino), Filippo II (come padre legittimo) e Nectanebo II (come padre carnale). Alessandro si fece quindi incoronare faraone a Menfi e visitò Tebe per farsi riconoscere come figlio da Ammone anche nella sua forma tebana e per rinnovare il culto del Ra-Ka nel tempio di Luxor. Da lí adottò le corna ritorte di montone come elemento distintivo della sua iconografia. Con questo atto Alessandro fece ricorso al passato in maniera ancora piú chiara, riallacciandosi a idee che erano divenute sbiadite già in età saitica. Il mito della filiazione divina del faraone era stato trasferito già in precedenza, al piú tardi sotto Nectanebo I, al mondo divino e ampiamente spogliato del suo signi-

[17] Cfr. tuttavia S. M. BURSTEIN, *Alexander in Egypt: continuity and change*, in *Graeco-Africana. Studies in the History of Greek Relations with Egypt and Nubia*, New Rochelle - Athens 1995, pp. 43-52, che difende l'idea di una propaganda egiziana contro Alessandro; cfr. inoltre il cap. «Pharaoh Alexander: a scholarly myth», pp. 53-62.

[18] H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, Wiesbaden 1964; E. BRUNNER-TRAUT, *Pharao und Jesus als Söhne Gottes*, in «Antaios», II (1960-61), pp. 332-47, rist. in *Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos*, Darmstadt 1988³, pp. 31-59.

[19] Sul romanzo di Alessandro dello Pseudo-Callistene cfr. E. A. W. BUDGE, *The History of Alexander the Great*, Cambridge 1889; R. MERKELBACH, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*, München 1977², pp. 77-88; L. KOENEN, *The Dream of Nektanebos*, in «Bullettin of the American Society of Papyrologists», XX (1985), pp. 192 sg.

ficato politico. Adesso era non piú il sovrano regnante, ma il dio-bambino della triade di ciascun tempio che anno dopo anno veniva di nuovo dato alla luce[20]. In questa forma il mito in Egitto era ancora assai vitale. Con il suo ingresso nel paese, Alessandro gli restituí valenza politica. Egli riuscí in questo modo ad essere sentito non come conquistatore, ma come liberatore.

Sarebbe senza dubbio una prospettiva limitata se in questo riallacciarsi da parte di Alessandro ai miti e alle speranze di salvezza egiziani si vedesse solo un geniale calcolo strategico. Egli visse e impersonò questo mito anche nelle circostanze in cui non era opportuno. Ciò è dimostrato già dall'episodio avvenuto a Opi nel 326, quando i suoi soldati, snervati, gli proposero di congedarli e di continuare la sua spedizione da solo insieme con suo padre Ammone. L'identificazione di Alessandro con il suo ruolo egiziano di figlio di Ammone o di Zeus si comprende se si considera che il mito egiziano della nascita del re divino ha il suo parallelo piú prossimo (prescindendo dalla successiva storia della nascita di Gesú) nel mito greco di Eracle, che, peraltro, si svolge anch'esso a «Tebe»[21].

Con il suo riallacciarsi al mito egiziano del re come figlio di dio, Alessandro creò il modello mediante il quale i Tolomei si legittimarono in Egitto. Essi erano i re salvatori inviati da dio, che mettevano fine al rovinoso potere persiano. Se i Persiani avevano trafugato le immagini degli dèi, loro avrebbero fatto di tutto per riportarle indietro[22]. Se i Persiani avevano distrutto i templi, loro avrebbero fatto immensi sforzi per ricostruirli tutti ed erigerne di nuovi. Se i Persiani avevano ucciso animali sacri, loro avrebbero riservato una cura del tutto particolare ai culti degli animali[23] Questi tre campi specificamente religiosi dell'attività del re – costruzione di templi, culto degli animali e immagini degli dèi – corrispondono a tre temi della propaganda antipersiana: distruzione dei templi, uccisione degli animali sacri e trafugamento delle immagini degli dèi.

D'altro canto essi si preoccuparono anche, in quarto luogo, di realizzare una sintesi religiosa, culturale e politica delle tradizioni egiziane e greche. L'atto piú importante in questa direzione fu la creazione di un

[20] Cfr. J. ASSMANN, *Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos*, in J. ASSMANN, W. BURKERT e F. STOLZ (a cura di), *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele*, Freiburg-Göttingen 1982, pp. 13-61.

[21] Con ogni verosimiglianza anche queste circostanze non sono affatto casuali: cfr. W. BURKERT, *Demaratos, Astrabakos und Herakles*, in «Museum Helveticum», XXII (1965), pp. 168 sg.; MERKELBACH, *Die Quellen* cit., pp. 77-83.

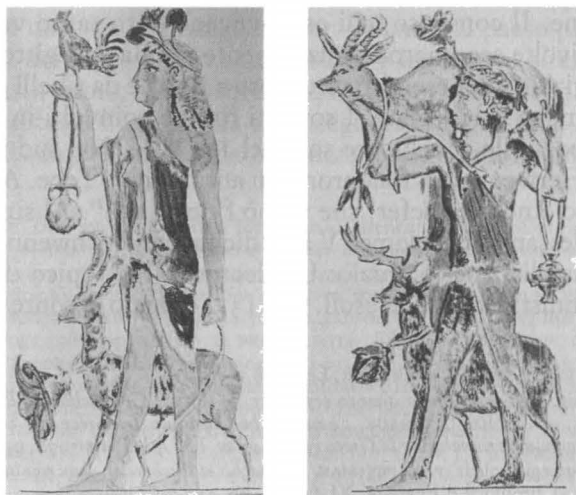
[22] Cfr. ad esempio K. SETHE, *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit*, Leipzig 1904, 14 (stele dei satrapi), 91 sg. (stele di Pithom), II 128 sg. (decreto di Canopo).

[23] Cfr. in particolare la stele di Mendes (Urk II, 28-54) in H. DE MEULENAERE e P. MACKAY, *Mendes II*, Warminster 1976; SMELIK e HEMELRIJK, *Who knows* cit., pp. 1891-95.

nuovo dio, Serapide. Serapide univa in sé non solo le divinità egiziane Osiride, Api (Ptah), Ammone e Ra, ma era anche identico alle entità piú alte di altre religioni, in particolare a Zeus. Attraverso la politica cultuale dei primi due Tolomei, Serapide e Iside divennero divinità il cui culto si diffuse in tutto il bacino del Mediterraneo. Se anche l'Egitto in sé non partecipò in alcun modo a questa nuova forma internazionale della religione egiziana, esso determinò l'immagine che ci si faceva della religione egiziana al di fuori dell'Egitto e questo fino al XIX secolo. I Tolomei fecero molti sforzi per governare il paese nello spirito degli Egiziani. Essi fondarono l'istituto del sinodo dei sacerdoti, che una volta l'anno veniva convocato per discutere e approvare importanti decisioni politiche[24].

Nell'epoca di Alessandro Magno, quando i Greci, alleati per secoli contro gli odiati Persiani, furono entusiasticamente salutati come liberatori, si ebbero dei tentativi embrionali di ellenizzazione della tradizione artistica egiziana. I rilievi della tomba di Petosiride a Ermopoli, testimonianze di un'associazione ibrida ma oltremodo affascinante di iconografia egiziana e stile plastico greco (fig. 2), mostrano in quale di-

[24] W. HUSS, *Die in ptolemäischer Zeit verfaßten Synodal-Dekrete der ägyptischen Priester*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», LXXXVII (1991), pp. 189-208; ID., *Gedanken zum Thema 'Staat' und 'Kirche' im ptolemäischen Ägypten*, in *Hellenistische Studien. Gedenkschrift für H. Bengtson*, München 1991, pp. 55-60.

Figura 2. Portatori di offerte sacrificali. Rilievo nella tomba di Petosiride (fine del IV secolo a. C.) in stile greco-egiziano.

rezione si sarebbe potuta muovere l'evoluzione artistica se queste tendenze fossero entrate pienamente in azione[25]. Ma tali tendenze non ebbero seguito. Al contrario i rilievi dei templi di età tolemaica si orientarono rigorosamente al modello della XXX dinastia e si rivelarono gli unici delle tradizioni artistiche mediterranee e del Vicino Oriente (fino al Gandhāra nell'India settentrionale!) capaci di resistere all'ellenismo. Questo non è certo da intendere come indizio di un'opposizione «nazionalistica» contro il regime macedone, ma come una decisione dei Tolomei stessi, che volevano manifestare la propria autonomia dal gruppo dirigente dei diadochi anche sul piano culturale.

La particolarità dell'età tolemaica risiede nel suo carattere teatrale. La corte tolemaica deve aver offerto lo spettacolo continuo di un dramma egiziano recitato da attori greci in costumi egiziani. Se abbiamo caratterizzato già l'età saitica, a motivo del suo arcaismo per cosí dire «in costume», come una prima ondata di «egittomania», veicolata dagli Egiziani stessi, ciò vale in misura considerevolmente maggiore per l'età tolemaica. L'istituto del matrimonio tra fratelli, per citare un solo esempio, traspone nella realtà una concezione del costume egiziano con una coerenza che mai si era verificata nel passato egiziano stesso.

5. *La tarda età tolemaica: i Greci come forza di occupazione.*

Fino alla battaglia di Rafia del 217 la politica d'integrazione egiziana dei Tolomei fu coronata da successo[26]. Poi cominciarono le insurrezioni egiziane. Il consenso, cui essi avevano dato tanto valore, si disgregò. Le rivolte scoppiarono inizialmente nel Basso Egitto, sostenute da soldati egiziani dell'esercito vittorioso a Rafia e da ribelli provenienti dalle classi meno privilegiate. I sovrani furono coinvolti in una guerriglia che fu possibile concludere solo nel 185 a. C. Nel sud i ribelli, capeggiati da Herwennefer, fondarono un anti-regno a Tebe. A questi successe nel 200 Anchwennefer, che regnò fino al 186[27]. Al sinodo dei sacerdoti di Alessandria, Tolomeo V fece dichiarare Anchwennefer nemico degli dèi, ma alla fine lo graziò. Un decreto filantropico del 185 prometteva l'amnistia a tutti gli esuli. Nel 131, quando le contese per il tro-

[25] G. LEFEBVRE, *Le tombeau de Pétosiris*, Le Caire 1923.

[26] In proposito e in relazione a quanto segue cfr. G. HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches*, Darmstadt 1994; cfr. inoltre C. PRÉAUX, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)*, I, Paris 1978, pp. 389-98.

[27] Sugli anti-re egiziani cfr. P. W. PESTMAN, *Harmachis et Anchmasis, deux rois indigènes du temps des Ptolémées*, in «Chronique d'Egypte», XL (1965), pp. 157-70.

no fra Tolomeo VIII Evergete II e Cleopatra II fecero cadere la regione in una guerra civile, un egiziano di nome Harsiese comparve a Tebe come anti-re, venne rapidamente scacciato, ma poté mantenersi faraone ancora per un breve periodo nella fortezza di el-Hibe. Altre rivolte non originarono nuove ascese al trono. Nel 165 un tale Dioniso Petoserapide tentò una rivolta che ebbe grande risonanza fra la popolazione egiziana. Nel 164 dei ribelli attaccarono nel Fayyūm l'Ammonion di Myeris presso Crocodilopoli; contemporaneamente scoppiò una rivolta nella Tebaide. La Tebaide rimase una terra di disordini anche in seguito: nell'88 venne sedata con grande durezza una rivolta durata tre anni; siamo a conoscenza di altre ribellioni nel 63 e nel 55; nel 29 i Tebani si rivoltarono contro il governo, ora romano.

Da un punto di vista letterario la resistenza egiziana si manifesta in una profezia politica conservata in lingua greca, l'«Oracolo del vasaio»[28]. La scena si svolge sotto Amenofi III. Il re visita Ermopoli e là incontra un vasaio il cui tornio è stato distrutto e i manufatti confiscati. Il vasaio interpreta la sua disgrazia come segno di futura calamità. Verrà un tempo in cui «coloro che portano la cintura» domineranno l'Egitto. L'espressione «coloro che portano la cintura» si riferisce ai Persiani, ma lascia imprecisato chi si voglia intendere nel caso specifico: essi venerano Tifone (= Seth) e distruggono i templi egiziani; dal paese scompaiono legge e ordine; tra fratelli e coniugi regnerà la guerra e gli uomini si uccideranno l'un l'altro. In seguito però i portatori di cintura «cadranno come foglie d'autunno dall'albero dell'Egitto» e torneranno le immagini degli dèi. Il re salvatore verrà inviato dal dio del Sole in persona e posto in trono da Iside; egli regnerà per 55 anni. Il paese prospererà, le inondazioni del Nilo saranno alte, estate e inverno si alterneranno secondo il giusto ritmo, i venti soffieranno dolcemente e il Sole splenderà, renderà manifesta l'ingiustizia e consegnerà alla giustizia i malfattori. Una profezia simile, tramandata in demotico, è ambientata sotto il re

[28] L. KOENEN, *Die Prophezeiungen des Töpfers*, in «Zeischrift für Papyrologie und Epigraphik», II (1968), pp. 178-209; ID., *The prophecies of a potter: a prophecy of world renewal becomes an apocalypse*, in *Proceedings of the XIIth International Congress of Papyrology*, Toronto 1970, pp. 249-54; DUNAND, *L'oracle du potier et la formation de l'apocalyptique en Egypte*, in M. PHILONENKO (a cura di), *L Apocalyptique*, Paris 1977, pp. 54-56; D. B. REDFORD, *Pharaonic King-lists, Annals and Day-books*, Mississauga 1986, pp. 284-86. D. FRANKFURTER, *Elijah in Upper Egypt: the Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Minneapolis 1993, spiega queste profezie nel senso delle classiche descrizioni del caos come «vaticinia sine eventibus» e rinvia ad altri testi oracolari di contenuto simile, di provenienza egiziana: p. 160 nota 3 (*PSI*, 982), nota 5 (*PSI*, 760); *PCair.*, 31222; *POxy* 2554; *PStanford*, G93bv (J. C. SHELTON, *An astrological prediction of disturbances in Egypt*, in «Ancient Society», VII (1976), pp. 209-13); *PTebt Tait*, 13 (W. J. TAIT, *Papyri from Tebtunis in Egyptian and in Greek*, London 1977, pp. 45-48); R. A. PARKER, *A Vienna Demotic Papyrus on Eclipse and Lunar Omina*, Providence 1959, pp. 35-52.

Boccori, l'ultimo sovrano della XXIV dinastia. In essa viene predetto un periodo di sofferenze di 900 anni, fino a quando un re legittimo porterà la svolta salvifica[29] In queste e in altre profezie e memorie si manifesta una consapevolezza storica mutata. Nei segni di un presente funesto tanto il passato quanto il futuro acquistano un significato nuovo e proprio nella misura in cui le speranze politiche si indirizzano verso un futuro nel quale l'Egitto recupererà la sua grandezza, diventa importante il passato che questa grandezza aveva realizzato, come possono dimostrare i suoi resti.

Alla simbologia politica dell'Egitto tolemaico appartiene anche il mito della nascita del bambino[30]. Nel Regno Nuovo questa era la forma in cui veniva espressa la relazione tra il sovrano regnante e il mondo divino. Con la sua incoronazione il re entrava in una biografia fittizia, che raccontava che egli era stato generato dal dio supremo insieme a una donna mortale, la regina, per provocare nella regione una svolta salvifica. In epoca tarda questo mito fu trasposto dal piano della regalità a quello del mondo divino. Al posto del sovrano regnante la divinità suprema portava ora tutti gli anni al mondo un fanciullo divino, rinnovando cosí il tempo, l'ordine e la salvezza. Nella IV *Egloga* di Virgilio e nel Natale cristiano si sono conservati chiari echi di questa festa. Con questa trasposizione del mito della nascita del bambino dal piano della regalità al piano del mondo divino l'immagine egiziana della storia si trasforma. Ora la storia non appare piú come utopia o escatologia realizzata, in conseguenza della quale ogni sovrano regnante è considerato figlio di dio, ma come una forma carente di realtà, carente in rapporto a una remota età dell'oro e a un futuro agognato.

Già Erodoto aveva notato che «non tutti gli Egiziani venerano allo stesso modo gli stessi dèi, a parte Iside e Osiride ... Iside e Osiride sono venerati da tutti alla stessa maniera»[31]. Queste due divinità divennero ora simboli dell'integrità religiosa, culturale e nazionale dell'Egitto. I cosiddetti misteri di Osiride, i riti della fine del mese di Choiak, divennero in epoca tarda la piú solenne festa egiziana, celebrata in tutti i templi della regione. In questo mito e in questo rituale l'Egitto oppresso si sincerava della sua identità culturale, religiosa e politica, messa in pericolo dalla dominazione straniera. Osiride, che nelle sue membra impersonava i 42 di-

[29] K. T. ZAUZICH, *Das Lamm des Bokchoris*, in *Papyrus Erzherzog Rainer: Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der österreichischen Nationalbibliothek*, Wien 1983, pp. 165 sgg.; ID., «Lamm des Bokchoris», in *Lexikon der Ägyptologie*, III, Wiesbaden 1980, pp. 912 sg.; REDFORD, *Pharaonic King-lists* cit., pp. 286 sg.

[30] Cfr. ASSMANN, *Die Zeugung* cit.

[31] ERODOTO, 2.42.

stretti dell'Egitto e nella loro unificazione rituale rappresentava l'unità culturale del paese, divenne il simbolo centrale dell'identità culturale dell'antico Egitto. Nel culto di Iside e Osiride si esprimeva la resistenza della cultura egiziana all'ellenizzazione: in questo sta il segreto della sua sopravvivenza. Entrambi i miti, l'unità del corpo di Osiride e la nascita del fanciullo, sono miti di rinnovamento, di speranza di una svolta di salvezza; entrambi hanno, se cosí si può dire, un aspetto messianico.

Dal culto «nazionale egiziano» di Iside e Osiride va distinto nettamente il culto misterico di Serapide e Iside, puramente greco anche se egittizzante, fondato dai Tolomei, che si diffuse da Alessandria nell'intero mondo antico e divenne il piú agguerrito concorrente del cristianesimo[32]. In questo culto la religione misterica di Eleusi (Iside = Demetra) e i misteri bacchici (Osiride = Serapide = Dioniso) si combinano con i miti e i riti egiziani. Il fascino che i Greci subivano nei confronti della cultura egiziana trova in questo culto una cornice istituzionale e spirituale. Qui con le aretalogie isiache greche e con gli inni a Iside di Isidoro di Narmuthis, anch'essi in greco, nascono testi di una cultura mista greco-egiziana, che si sottrae a un'assegnazione univoca alla parte greca o a quella egiziana.

6. *Greci ed Egiziani nella provincia romana d'Egitto.*

Con la battaglia di Azio l'Egitto perde nuovamente la sua sovranità politica (peraltro non indiscussa, da un punto di vista egiziano) e viene incorporato nell'impero romano come provincia e dominio personale dell'imperatore. Per il dialogo greco-egiziano questo significa una radicale spoliticizzazione delle sue circostanze storiche. Ora l'Egitto non è piú argomento di teoria o teologia politica; ormai ciò che interessa sono solo la sapienza, la pietà religiosa, il culto e la mistica. Con la rapida decadenza della scrittura geroglifica e l'impoverimento dei templi, ora non piú scenari di esibizioni politico-religiose, il culto si volge verso l'interno. Non dovendo piú sostenere alcuno stato, esso diventa la base di uno stile di vita quasi claustrale. La contemplazione, la speculazione e una spiccata predilezione per l'esoterismo e il mistero caratterizzano ora l'immagine della religione egiziana. Si diffondono inoltre, anche al di fuori dei templi, forme nuove, «domestiche», di vita religiosa, «comunità» ermetiche, gnostiche, platoniche, stoiche, nei cui testi e riti si me-

[32] R. MERKELBACH, *Isis regina - Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart-Leipzig 1995.

scolano i piú diversi influssi. Accanto all'ebraismo anche il cristianesimo acquista una sempre maggiore influenza.

Nello stesso momento in cui l'Egitto perde la sua posizione centrale o comunque importante nel mondo antico e decade diventando una delle tante culture indigene a rischio di scomparsa ai margini del mondo ellenistico e romano, in quello stesso momento il culto egiziano, o quantomeno egittizzante, di Iside si diffonde nell'intero mondo di allora e diventa un serio concorrente del cristianesimo.

II.
STORIA E TESTI.

Le circostanze storiche che videro il nascere e lo svilupparsi del dialogo greco-egiziano e dell'immagine dell'Egitto da esso risultante si ripartiscono in tre grandi epoche: l'epoca dei viaggiatori, dall'età saitica fino alla fondazione di Alessandria (c. 650-320 a. C.), l'epoca degli scienziati, da Ecateo di Abdera a Strabone (c. 320 a. C. - 50 d. C.) e l'epoca dei mistici e dei filosofi, da Cheremone a Giamblico (c. 0-350). Erodoto è la figura centrale della prima epoca. Il suo libro egiziano, il II libro delle *Storie*, è la prima opera di sintesi sull'Egitto; esso stabilisce la norma, fissa i temi centrali e rimane il libro di riferimento classico dell'egittologia greca fino alla tarda antichità. Ma Erodoto aveva dei predecessori, in particolare l'aristocratico Ecateo di Mileto, il quale aveva visitato l'Egitto già nel VI secolo, dunque prima delle guerre persiane, nella fase iniziale del dominio della Persia, quando i suoi re recitavano ancora il ruolo di faraoni e si preoccupavano di realizzare una continuità. Ecateo descrive l'Egitto nel II libro della sua *Periegesi*. Come aristocratico egli dà al suo viaggio una veste diplomatica, il suo interesse riguarda cioè l'indagine delle relazioni storiche, sulle quali si possono costruire relazioni politiche. Cosí egli pone la cultura egiziana in una luce greca e ascrive l'origine di istituzioni e invenzioni egiziane a eroi e coloni greci: Epafo, il figlio di Io, fondò Menfi e il regno egiziano; Egizio diede al paese il suo nome; Eracle, gli Argonauti, Menelao vennero in Egitto e vi compirono grandi imprese; e viceversa l'egiziano Danao (e non il siro Cadmo) portò in Grecia la scrittura, e le famiglie reali spartane erano originarie dell'Egitto[11]. Tale «storia delle relazioni» ha una lunga tradizione nell'an-

[11] Cfr. S. M. BURSTEIN, *Hecataeus, Herodotus, and the birth of Greek egyptology*, in ID., *Graeco-Africana* cit., pp. 3-18. La ricerca di Ecateo circa i legami greco-egiziani ottiene risultati soprattut-

tico Oriente e trova la sua espressione letteraria nei preamboli storici dei trattati, che dovevano legittimare gli accordi in questione mediante precedenti il piú possibile antichi di relazioni il piú possibile strette e buone. Interessi simili sembrano legarsi anche alla visita di Solone presso i sacerdoti di Sais. Il colloquio su Atlantide verte infatti soprattutto sull'antichità e sullo stretto carattere delle relazioni fra Sais e l'Atene dei tempi remoti: entrambe sono fondazioni della stessa dea, e Sais, sorta 8000 anni prima (1000 dopo Atene), deve il suo riscatto dall'oppressione di Atlantide all'eroismo degli Ateniesi, la cui vittoria su Atlantide aveva salvato il Mediterraneo. In cambio Sais ha custodito non solo il ricordo di questi avvenimenti, dimenticati in Grecia, ma anche l'ordinamento politico, che una volta era comune ad Atene e a Sais e che corrisponde in maniera cosí singolare alla concezione platonica della città ideale. Solone ed Ecateo trovarono in Egitto non solo il proprio passato greco, la cui nozione era andata perduta in Grecia, ma anche un passato comune, sul quale si poteva costruire un futuro comune.

Verso il 450 a. C. Erodoto visitò un Egitto che si era ribellato ai Persiani, combattuti anche dagli Ateniesi; da loro era stato nuovamente conquistato e condivideva di cuore l'odio greco verso la Persia. I tratti comuni erano dunque divenuti ancora piú marcati. Tuttavia egli rovescia la prospettiva di Ecateo e pone l'accento non sui tratti comuni, ma sulle differenze. Erodoto non è un diplomatico in viaggio ma uno scrittore che vuole sorprendere e sbalordire. Il suo Egitto è l'incarnazione dell'esotico. «Come il cielo in Egitto è diverso rispetto a qualunque altro luogo, come il fiume è diverso dagli altri fiumi, cosí anche gli usi e i costumi sono in quasi ogni aspetto opposti a quelli degli altri popoli»[34]. Ma i costumi egiziani sono non solo diversi, ma consapevolmente esclusivi. «Per questo motivo (poiché le mucche per loro sono sacre) un uomo o una donna egiziani non bacerebbero mai un greco sulla bocca (perché questa bocca ha mangiato carne di mucca); non si servirebbero mai del coltello di un uomo greco, né dei suoi spiedi, né del suo lebete (poiché con essi è stata preparata e mangiata la carne di mucca)»[35]. Questa osservazione si trova solo in Erodoto; è funzionale all'interesse, proprio della sua trattazione, a sottolineare le differenze, cosí come avviene nel racconto biblico di Giuseppe, che sostiene che gli Egiziani non avrebbero mai mangiato assieme agli Ebrei[36] Erodoto estrania l'Egitto fa-

to per quanto riguarda l'eroica: in tal caso è possibile che giochino un ruolo ricordi di relazioni tra l'Egitto e l'Egeo risalenti all'età del Bronzo, rimasti ancora vivi nella tradizione epica dei Greci.

[34] ERODOTO, 2.35; A. B. LLOYD, *Herodotus Book II, Commentary 1-98*, Leiden 1976, pp. 146-52.

[35] ERODOTO, 2.41.

[36] *Genesi*, 43.23.

cendone un mondo opposto al costume greco. Tanto piú sbalorditiva dopo questi chiarimenti, rivolti senza dubbio contro Ecateo e la sua convinzione che la cultura egiziana risalisse in ultima istanza agli eroi greci, giunge però poi la tesi secondo cui i fondamenti della religione greca sarebbero stati presi a prestito dall'Egitto. Ma anche la constatazione di un legame cosí fondamentale tra la Grecia e l'Egitto è funzionale a porre in risalto la diversità, collegata con il tempo e con la storia. Presso i Greci gli dèi, i loro nomi, forme e competenze sono una scoperta relativamente recente, che ha poco piú di 400 anni, e per giunta un prestito dall'Egitto, dove invece sono conosciuti da tempi immemorabili[37] Inoltre «Gli Egiziani sono i primi tra gli uomini ad aver celebrato feste nazionali, processioni solenni e solenni accompagnamenti di offerte; i Greci hanno imparato da loro»[38] «La mantica di Tebe in Egitto e quella di Dodona sono molto simili fra loro: anche la pratica di divinare dalle vittime è giunta dall'Egitto»[39]. Cosí Erodoto, sulla base della sua descrizione dell'Egitto come esotico anti-mondo, va oltre tutto ciò che mai prima e dopo di lui era stato postulato circa gli elementi comuni greco-egiziani, guadagnandosi la fama di «filobarbaro»[40].

Con Platone e Isocrate comincia un nuovo capitolo del dialogo greco con l'Egitto. L'Egitto viene ora stilizzato come il modello di una costituzione all'insegna di un ordine tanto politico quanto culturale, che, nel traumatizzato ricordo della guerra del Peloponneso e della crisi di senso della *polis*, può servire come progetto alternativo. In Erodoto questo aspetto di una πολιτεία Αἰγυπτίων non aveva ricoperto ancora alcun ruolo. Se l'ipotesi di Froidefond è corretta, Isocrate nel suo *Busiride* recupera una tale πολιτεία Αἰγυπτίων d'ispirazione pitagorica[41]. Le domande rivolte all'altra cultura derivano dalla propria crisi di senso e dalla messa in dubbio di se stessi che ad essa si lega: qual è la migliore costituzione? qual è la via migliore verso la felicità? qual è il modo di vita piú giusto? quali sono le leggi migliori? Tali domande nascono dal collasso di tradizioni ovvie e indiscusse. Esse erompono in patria prima che qualcuno le porti all'estero[42]. Ecateo ed Erodoto non ne erano ancora

[37] ERODOTO, 2.50-53.

[38] *Ibid.*, 2.58.

[39] *Ibid.*, 2.57. Queste affermazioni sono completamente errate: l'uso di trarre auspici dalle vittime sacrificali, come venne praticato, oltre che in Grecia, anche e soprattutto in Mesopotamia e poi a Roma, era ignoto in Egitto; la pratica oracolare egiziana non conosceva oracoli articolati a voce bensí oracoli basati su un codice, i cui segni erano costituiti dai movimenti dell'immagine portata in processione.

[40] PLUTARCO, *Sulla malignità di Erodoto*.

[41] FROIDEFOND, *Le mirage* cit., pp. 246-48.

[42] Cfr. C. CASTORIADIS, *Les carrefours du labyrinthe*, II, Paris 1986, p. 262.

sospinti; queste domande appartengono al contesto dell'illuminismo sofistico del tardo v e del iv secolo. Esse caratterizzano anche le due trattazioni d'insieme sull'Egitto che segnano l'inizio e la fine della dominazione tolemaica sul paese: la *Storia dell'Egitto* di Ecateo di Abdera e il I libro della *Biblioteca storica* di Diodoro Siculo, delle quali la prima si è conservata solo in *excerpta* inclusi nella seconda.

Ecateo di Abdera era un uomo ellenistico della prima ora[43] Allievo del filosofo scettico Pirrone, giunse ad Alessandria verso il 320 e vi rimase 15 anni. Egli voleva offrire al nuovo regno del diadoco Tolomeo una storia che potesse essere usata come base per costruire nelle nuove condizioni dell'ecumene ellenistica. A questo scopo gli parve particolarmente adatta la tradizione leggendaria secondo cui la Grecia e grandi settori del resto del mondo sarebbero stati colonizzati dall'Egitto. Cosí egli poteva interpretare la conquista del potere in Egitto da parte di Tolomeo come una sorta di ritorno alle origini ed elevare al di sopra di tutti gli altri, come culla della civilizzazione, il territorio su cui si esercitava il suo dominio. Ecateo fu rappresentante di un panegizianismo estremo, nel quale da un lato si riflettevano genuine fantasie imperialistiche egiziane, come potevano essere sorte nella resistenza antipersiana, ma dall'altro si esprimeva anche l'interesse della casa lagide a mettere in luce la priorità storica e culturale del paese loro toccato su tutti gli altri popoli. Ma Ecateo scrisse la sua opera anche come una sorta di specchio del principe per Tolomeo I e conferí perciò alla sua descrizione del regno egiziano i tratti ideali di una πολιτεία nello spirito pitagorizzante di Isocrate. L'ultima descrizione dell'Egitto in lingua greca che ci è arrivata integra dall'antichità è costituita dal XVII libro della *Geografia* di Strabone[44].

Nei quasi 300 anni che intercorrono fra Ecateo e Diodoro si sviluppa una ricca letteratura sull'Egitto in lingua greca, ma scritta da autori egiziani. In questo modo il discorso greco sull'Egitto guadagna una nuova dimensione. Ora parlano dotti e intellettuali che possiedono un accesso diretto alle fonti egiziane. Poiché di queste numerose opere si sono conservate solo notizie e citazioni sparse, si è spesso propensi a trascurare questo contributo genuinamente egiziano al discorso greco sull'Egitto, dimenticando che queste opere furono lette anche da autori greci come Diodoro, Plutarco, Porfirio e Giamblico e che influenzarono le loro trattazioni. Il piú significativo fra questi autori egiziani è Mane-

[43] Cfr. HARTOG, *Mémoire* cit., pp. 73-75.

[44] H. L. JONES, *The Geography of Strabo*, I-VIII, Cambridge Mass. - London 1932 (rist. 1935). Il XVII libro si trova nell'VIII volume. Di questo libro esiste una traduzione francese con ricco commento e tavole illustrative: J. YOYOTTE, P. CHARVET e S. GOMPERTZ, *Strabon. Le Voyage en Egypte. Un regard romain*, Paris 1997.

tone di Sebennito, un sacerdote che ha scritto le sue opere sulla storia, la religione e la cultura egiziana sotto Tolomeo II, nella prima metà del III secolo a. C. Oltre alla sua *Storia dell'Egitto*, gli vengono attribuiti un *Libro sacro* sulla religione e trattati *Sulle feste*, *Sulla religione e sui riti antichi* e *Sulla preparazione del Kyphi*. Manetone diede alla storia egiziana la struttura dinastico-cronologica ancora oggi in uso: poteva basarsi per questo su liste egiziane dei re. Giuseppe Flavio, nel suo pamphlet contro Apione[45], un altro autore della serie di questi storiografi egiziani in lingua greca, tramanda due ampi *excerpta* della *Storia dell'Egitto* di Manetone; essi mostrano che non si trattava solo di uno scheletro composto da liste di re e date, ma di un'opera storica di carattere narrativo[46]. A Giuseppe noi dobbiamo anche la conoscenza della maggior parte degli altri scrittori egiziano-ellenistici. Egli li cita tuttavia da un punto di vista molto particolare, vale a dire come propagatori di menzogne sugli Ebrei. L'esodo degli Ebrei veniva infatti trattato da questi autori come un capitolo della storia egiziana e non di quella ebraica[47]. Questa leggenda, che si trova anche in Ecateo di Abdera, Tacito e Strabone, ricorre nell'antichità in molte versioni diverse; di esse la maggior parte è concorde sul fatto che si trattava di profughi che dovettero lasciare l'Egitto perché o loro stessi avevano contratto la lebbra o altre malattie contagiose, oppure perché la loro presenza nel paese suscitava la collera degli dèi e faceva ricadere sugli Egiziani le relative piaghe[48].

Il piú recente degli autori citati da Giuseppe è Cheremone, il quale, nato ad Alessandria e assai verosimilmente di origini egiziane, giunse ad essere il precettore di Nerone[49]. Oltre alla sua *Storia dell'Egitto*, Cheremone scrisse anche un'opera sui geroglifici, di cui possediamo alcuni frammenti. Le citazioni piú estese, verosimilmente dall'opera storica, le dobbiamo a Porfirio, che nella sua trattazione *Sull'astinenza* si basa sulla rappresentazione del sacerdozio egiziano data da Cheremone, il quale appartiene tuttavia già a una nuova epoca della letteratura greca sull'Egitto.

Cosí come la prima epoca di questo discorso è caratterizzata da domande di natura storica, geografica, storico-culturale e politica, la se-

[45] JOSEPHUS FLAVIUS, *Contra Apionem*, a cura di G. P. Gould, Cambridge Mass. 1926 (rist. 1976).

[46] P. SCHÄFER, *Die Manetho-Fragmente bei Josephus und die Anfänge des antiken 'Antisemitismus'*, in G. W. MOST (a cura di), *Collecting Fragments - Fragmente Sammeln*, Göttingen 1997, pp. 186-206.

[47] GIUSEPPE FLAVIO, *Contro Apione*. I testi sull'argomento sono riuniti, con traduzione e commento, in M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I-III, Jerusalem 1974-84.

[48] Cfr. P. SCHÄFER, *Judaeophobia. The Attitude towards the Jews in the Ancient World*, Cambridge Mass. 1997.

[49] Cfr. P. W. VAN DER HORST, *Chaeremon Egyptian Priest and Philosopher*, Leiden 1984.

conda è chiaramente e unilateralmente nel segno della religione. Temi religiosi avevano ricoperto un ruolo significativo anche nei libri sull'Egitto del primo periodo, in Erodoto, Ecateo di Abdera e soprattutto Diodoro. Ma lí essi rappresentavano una parte della storia culturale. Ora essi costituiscono il soggetto esclusivo. Due opere si sono conservate nella loro interezza: il trattato plutarcheo *Iside e Osiride* (c. 120)[50] e la *Lettera di Abammon* di Giamblico, nota con il titolo rinascimentale *De mysteriis Aegyptiorum* (c. 300)[51]. Anche i testi in lingua greca dietro ai quali si trovano (in questo caso bisogna tuttavia aggiungere: forse anche) autori egiziani, sono di contenuto religioso: si tratta degli scritti tramandati come *Corpus Hermeticum*[52]. Questi testi, come ha mostrato soprattutto G. Fowden, costituiscono la parte «filosofica» di una letteratura di carattere sacrale la cui parte «tecnica» comprende anche scritti magici, medici e alchimistici[53]. A questa «dottrina sacra» egiziana appartiene anche la scienza dei geroglifici. Ad essa Cheremone dedicò un libro che non si è conservato[54]. Si è invece conservato un manoscritto contenente due libri de *I geroglifici* di Orapollo Nilote («l'egiziano»), scoperto nel 1419 da un viaggiatore italiano in un monastero sull'isola di Andro e la cui divulgazione ebbe in Occidente uno strepitoso successo[55] Orapollo era originario di un'eminente famiglia di Panopoli, di cui diversi membri si erano distinti dal punto di vista letterario, e scrisse il suo libro sui geroglifici all'inizio del v secolo, cioè in un periodo dal quale non proviene piú alcuna iscrizione geroglifica e in cui la conoscenza pratica di questa scrittura era quasi certamente scomparsa[56]

[50] PLUTARCO, *Su Iside e Osiride*, 31.9.363c-d; J. G. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff 1970.

[51] JAMBLIQUE, *De Mysteriis*, a cura di E. Des Places, Paris 1989.

[52] A. D. NOCK e A. J. FESTUGIÈRE, *Hermès Trismégiste*, I-IV, Paris 1945-54. Traduzioni piú recenti, con commento, si devono a B. COPENHAVER, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation with Notes and Introduction*, Cambridge 1992, e a COLPE e J. HOLZHAUSEN, *Das Corpus Hermeticum*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1997.

[53] FOWDEN, *The Egyptian Hermes* cit., pp. 57-74. Fowden presuppone una considerevole continuità egiziano-greca nell'ambito della magia, ma si dichiara molto scettico sulle basi egiziane tradizionali della letteratura astrologica e alchimistica.

[54] P. W. VAN DER HORST, *The secret hieroglyphs in classical literature*, in J. DEN BOEFT e A. H. M. KESSELS (a cura di), *Actus: Studies in Honor of H. L. W Nelson*, Utrecht 1982, pp. 115-23; P. W. VAN DER HORST, *Hierogliefen in de ogen van Grieken en Romeinen*, in «Phoenix», XXX (1984), pp. 44-53; E. WINTER, «Hieroglyphen», in *RAC*, XV (1991), pp. 89 sgg.

[55] *Hori Apollinis Hieroglyphica*, a cura di F. Sbordone, Napoli 1940; trad. ingl. G. BOAS, *The Hieroglyphics of Horapollo*, Princeton 1993; ed. tascabile bilingue greco-italiano: ORAPOLLO, *I geroglifici*, a cura di M. A. Regni e E. Zanco, Milano 1996.

[56] Sulla scomparsa della conoscenza scrittoria in età imperiale cfr. H. STERNBERG - EL HOTABI, *Der Untergang der Hieroglyphenschrift. Schriftverfall und Schrifttod im Ägypten der griechisch-römischen Zeit*, in «Chronique d'Egypte», XLXIX (1994), pp. 218-48.

Questo concentrarsi della letteratura egittologica greca su temi religiosi dipende dalla radicale spoliticizzazione della cultura egiziana che si verificò quando l'Egitto venne incorporato nell'impero romano. Gli aspetti politici dell'Egitto, vale a dire la sua storia dinastica, la sua πολιτεία, la sua struttura sociale articolata in caste lavoratrici ereditarie, non rivestiva ora piú alcun ruolo. L'unica cosa che interessava era la sua «sapienza». Va inoltre aggiunto che nel II e III secolo, l'*age of anxiety*, le questioni religiose sono assai piú centrali di prima[57]. Se prima il punto centrale erano i culti, ora lo sono i sistemi di fede. Se prima si trattava della funzione della religione nel complesso della comunità, ora si tratta di una ricerca personale della salvezza. Filosofia e religione, in quanto base e orientamento della condotta di vita, avevano intrapreso un rapporto nuovo e indissolubile. Ciò che ora soprattutto interessava dell'Egitto erano la sapienza e la vicinanza a dio.

III.
I GRANDI TEMI.

1. *La teologia.*

1.1. Erodoto sulla struttura del mondo divino.

Alla sua sorprendente tesi che la maggior parte dei «nomi» (οὐνόματα) degli dèi greci erano stati importati dall'Egitto, Erodoto lega una teoria evoluzionistica della religione. In tempi remoti i Pelasgi, gli antichissimi abitanti pre-ellenici della Grecia, avrebbero pregato rivolgendosi agli dèi nel loro insieme, in maniera collettiva. Gli Egiziani per primi avrebbero distinto gli dèi per nome e competenze; da loro i Greci avrebbero ripreso questo uso, rendendo cosí possibile invocare gli dèi individualmente[58]. In questo modo Erodoto pone il politeismo come un prodotto della civiltà, con il quale si raggiunse un grado piú alto nella storia della religione. A livello della religione primitiva o tribale, come è rappresentata dai Pelasgi, il divino è visto solo nella forma di forze

[57] E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Axiety*, Cambridge 1965 [trad. it. Firenze 1959]; cfr. inoltre H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, Göttingen 1934.

[58] Cfr. LUCIANO, *La dea siriaca*, 2: «Gli Egiziani sarebbero stati i primi fra tutti i popoli a noi noti che hanno elaborato il concetto di divinità ... Non molto dopo i Siri appresero dagli Egiziani il discorso sugli dèi ed elevarono templi e santuari».

anonime e non ulteriormente distinguibili. I Pelasgi li chiamavano «ordinatori» (θεοί, da τίθημι). Si tratta dunque dell'articolazione concettuale e linguistica del divino come un complesso semantico fino a quel momento indifferenziato. Ai Greci quest'articolazione l'hanno fornita i poeti, Omero ed Esiodo, ma si tratta di una conquista moderna, che ha poco piú di 400 anni. Presso gli Egiziani questi nomi sono in uso da migliaia di anni. Tuttavia Erodoto insiste sul fatto che i Greci hanno preso dagli Egiziani non solo i «concetti» ma i «nomi» degli dèi. E aggiunge: questo è quanto essi stessi dicono.

È una dichiarazione sorprendente. Tra i nomi divini egiziani e greci – ad esempio Ammone e Zeus, Hathor e Afrodite, Ra ed Elio, Thoth ed Ermes, Osiride e Dioniso, Oro e Apollo – non c'è la minima somiglianza fonetica. Come gli Egiziani avessero potuto concepire l'idea che i nomi greci fossero di origine egiziana, e come questa tesi potesse convincere un Erodoto, è un enigma per il quale ci sono solo due soluzioni possibili. O il concetto di ὄνομα (οὔνομα in Erodoto) si riferisce qui per una volta non, come accade sempre altrimenti, alla denominazione linguistica ma alla definizione concettuale[59], oppure Erodoto non pensa affatto ai nomi egiziani degli dèi, ma intende in tutta serietà che i nomi greci erano originari dell'Egitto perché i suoi informatori egiziani utilizzavano le forme greche dei nomi[60].

Se si legge la storia sullo sfondo dell'usanza babilonese della traduzione degli dèi[61], allora il fraintendimento si può spiegare con facilità. Gli Egiziani sapevano, come i Babilonesi, che gli dèi sono gli stessi e che solo i loro nomi cambiano da cultura a cultura. Si possono fissare le equivalenze se si conosce la definizione degli dèi in base alla loro funzione e/o manifestazione cosmica: il dio del Sole di una religione corrisponde al dio del Sole dell'altra e cosí via. Ciò che gli Egiziani volevano dire a Erodoto è che essi erano i primi ad aver scoperto la natura degli dèi, ad aver stabilito la loro mitologia e teologia cosí come il contatto cultuale con loro, e ad averne fissato le definizioni concettuali. Da loro gli altri

[59] I. M. LINFORTH, *Greek Gods and Foreign Gods in Herodotus*, Berkeley 1926-29. Cfr. inoltre BERGMAN, *Beitrag zur Interpretatio Graeca: Ägyptische Götter in griechischer Übertragung*, in S. S. HARTMAN (a cura di), *Syncretism*, Stockholm 1969, pp. 207-27; K. S. KOLTA, *Zur Gleichstellung ägyptischer und griechischer Götter bei Herodot*, Diss. Tübingen 1968; W. BURKERT, *Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem*, in «Museum Helveticum», XLII (1985), pp. 121-32.

[60] R. LATTIMORE, *Herodotus and the names of the Egyptian gods*, in «Classical Philology», XXXIV (1939), pp. 357-65.

[61] Cfr. J. ASSMANN, *Translating gods. Religion as a factor of cultural (in)translatability*, in S. BUDICK e W. ISER (a cura di), *Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford 1996, pp. 25-36.

popoli avevano poi attinto le conoscenze riguardo agli dèi. Questa spiegazione risulta vera alla luce dell'eccezione addotta da Erodoto. Egli dice infatti che solo Posidone e i Dioscuri non sarebbero di origine egiziana. Infatti gli Egiziani non conoscono alcun dio del mare: il mare non ricopre alcun ruolo nel pantheon egiziano. Gli Egiziani parlavano dunque dei loro dèi nel senso della loro definizione concettuale. Essi non parlavano a Erodoto di Ammone, Ra, Thoth, Osiride e cosí via, bensí utilizzavano le forme greche dei nomi.

La questione è importante perché chiarisce che la *interpretatio Graeca* del mondo divino egiziano non è una manifestazione delle capacità combinatorie e inventive greche, ma una tecnica culturale utilizzata in maniera sistematica dagli Egiziani, come prima di loro dai Babilonesi. Per loro non si trattava di egittizzare il mondo, ma di utilizzare la lingua e la cultura greche, percepite come superiori, come un tramite per mezzo del quale si poteva esprimere la propria cultura e renderla visibile agli altri in tutta la sua superiorità. Gli Egiziani stessi avevano un interesse in tale traduzione dei loro dèi in greco: in questo modo essi volevano non solo mostrare che, al di là dei confini culturali, qui come altrove erano venerati gli stessi dèi, ma contemporaneamente avanzare la rivendicazione di essere stati i primi ad aver sviluppato tale venerazione, riconoscendo gli dèi e stabilendo il rapporto con loro. Si tratta dunque non di una speculazione etnico-teologica di Erodoto, ma della convinzione, diffusa in tutto il mondo antico, della traducibilità dei nomi degli dèi sulla base dell'identità concettuale.

Quando, cento anni dopo, i Greci conquistarono l'Egitto e assunsero l'amministrazione del paese, essi ridenominarono innanzitutto le città egiziane, in modo da rendere i loro nomi pronunciabili da bocche greche. Si procedette in questo modo: tutte le città ricevettero il nome in base alle loro divinità cittadine: di norma si potevano adottare i nomi degli dèi nella loro forma greca affermatasi da tempo e aggiungere *-polis* (ad esempio Antaiopolis, Aphroditopolis, Apollinopolis, Diospolis, Eileithyapolis, Hermupolis, Heliopolis, Herakleopolis, Letopolis, ecc.); in altri casi, in cui o non era reperibile un equivalente greco o si volevano evitare doppioni, si prese l'animale sacro e si coniarono nomi come Hierakonpolis, Krokodilopolis, Kynopolis, Lykopolis, Leontopolis, Oxyrhynchos ecc. Allo stesso modo si procedette con i nomi propri teofori: Petephre (l'ebraico Potiphar) diventò Eliodoro, Thutmose Ermogene, e via dicendo. Qui il carattere popolare e genuinamente egiziano di questo procedimento appare completamente evidente. La traducibilità degli dèi si fonda su una convinzione comune a Greci ed Egiziani.

1.2. La teologia politica.

Dal notevole fenomeno di tale attribuzione delle città egiziane a determinate divinità e animali sacri i Greci dedussero una connessione sistematica fra suddivisione del paese e politeismo. Già Erodoto adottò al riguardo una definizione estremamente interessante e assolutamente appropriata: gli Egiziani venerano in tutti i distretti divinità diverse, solo Iside e Osiride sono comuni a tutti[62]. In effetti nel Terzo Periodo Intermedio, con il disintegrarsi dell'unità politica e quindi anche del culto statale sovraregionale di un «dio del regno», la religione di Iside e Osiride si era diffusa in tutti i templi ed era diventata espressione portante dell'unità religiosa e culturale del paese, al di là di tutte le differenze regionali. Nel corso dello stesso processo queste differenze regionali si erano enormemente accentuate. Anche la connessione di porzioni del paese («distretti», νόμοι) e di divinità, culti, animali sacri e dei relativi tabú alimentari e sacrificali, fu valutata dai Greci come un significativo contributo culturale. Diodoro la ascrive a un «re particolarmente saggio» dell'antichità. Costui avrebbe «diviso la regione in un certo numero di distretti e prescritto agli abitanti la venerazione di un determinato animale o l'astinenza da determinati cibi», cosí che per ogni distretto fosse sacro qualcosa che in altri veniva aborrito, allo scopo di evitare che singoli distretti potessero mai unirsi l'uno con l'altro e ribellarsi al potere centrale[63] Qui il culto degli animali viene spiegato non solo nel senso del totemismo come un sistema di classificazione simbolica che doveva esprimere sul piano del sacro la molteplicità e differenziazione dell'identità politica dell'Egitto, ma anche come una teologia politica, che sottolineando le differenze (secondo il principio del *divide et impera*) doveva assicurare la governabilità del regno. Questo stesso contributo viene ascritto da altri autori a Thoth-Ermes, e dall'autore ebraico Artapano addirittura a Mosè, che insieme alla scrittura geroglifica e ad altre conquiste culturali avrebbe introdotto proprio il politeismo e la divisione del territorio in distretti[64].

In Diodoro si trova una teologia politica della legislazione che si fonda sulle stesse riflessioni razionalistiche e risale forse alla stessa tradizio-

[62] ERODOTO, 2.42.

[63] DIODORO SICULO, 1.89.5.

[64] ARTAPANO, fr. 3 in EUSEBIO, *Preparazione evangelica*, 9.27.4 sg. Cfr. G. MUSSIES, *The interpretatio Judaica of Thot-Hermes*, in *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee*, Leiden 1982, pp. 89-120; A. J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen 1989, pp. 25-35; FOWDEN, *The Egyptian Hermes* cit., p. 23. Cfr. inoltre PLUTARCO, *Su Iside e Osiride*, 72.379f.

ne dell'illuminismo greco. È la teoria dei sei grandi legislatori, che sarebbero riusciti a fornire alle loro leggi una stabilità al di là del tempo e un'autorità assoluta, presentandole come disposizioni divine. Il primo re e civilizzatore egiziano, che Diodoro chiama ora Menas o Menes ora Mnevis, «un uomo non solo grande d'animo, ma anche il piú dotato, nella condotta di vita, di senso sociale (κοινότατος) fra tutti i legislatori di cui è giunta notizia», fu anche il primo a servirsi di questo principio. «Egli avrebbe preteso che le leggi gli erano state consegnate da Ermes». Cosí a Creta Minosse si richiamava a Zeus, a Sparta Licurgo ad Apollo, Zaratustra presso gli Iraniani ('Αριανοί) ad Ahura Mazda ('Αγαθὸς Δαίμων), Zalmoxis presso i Geti a Estia e presso gli Ebrei Mosè a Jahwe ('Ιαώ)[65]. Nel XVIII secolo questo passo, come il frammento di Crizia, divenne un testo di riferimento fondamentale per l'Illuminismo radicale. Dai sei legislatori ai «tre impostori» il passo è breve[66] Nell'ambito del loro dialogo con l'Egitto i Greci sono giunti anche a questa tesi.

1.3. Segretezza e mistero.

Nei racconti di Erodoto sui culti e sulle feste egiziani colpisce l'accurato e insistito silenzio sul nome di Osiride. Con nessun'altra divinità egiziana, ma anche con nessun'altra religione egli adotta tale comportamento. I testi egiziani non conoscono alcun tabú di questo genere riguardante nomi. L'unico paragone che si può addurre è l'istituzione dell'ἄβατον, un bosco sacro in cui si trovava una tomba di Osiride e che era considerato cosí inaccessibile che nemmeno gli uccelli si posavano sui suoi alberi[67]. In epoca tarda sembra che un tale ἄβατον sia stato aggregato a tutti i grandi templi. Si tratta del culto – registrato con particolare attenzione dai Greci – delle reliquie costituite dalle parti del corpo di Osiride, smembrate da Seth e sepolte da Iside in ogni distretto[68]. A questo proposito Diodoro racconta una storia che può valere come anticipazione della parabola dell'anello di Lessing. Iside desiderava che la tomba di Osiride fosse allo stesso tempo segreta e tuttavia venerata da tutti gli abitanti dell'Egitto. Costruí cosí, intorno ad ogni singolo membro del corpo, un cadavere che aveva le sembianze di Osiride e diede al clero di ogni distretto un tale artefatto, dichiarando di affidare a loro soltanto la sepoltura del suo consorte, a condizione della piú assoluta se-

[65] DIODORO SICULO, 1.94.1-2.
[66] Cfr. J. ASSMANN, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998, p. 135.
[67] H. JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton*, Wien 1913.
[68] DIODORO SICULO, 1.21.

gretezza. Cosí ogni distretto si credeva in possesso del vero cadavere e custodiva questa conoscenza come un grande segreto.

Anche Diodoro definisce la tradizione della morte di Osiride come ἀπόρρητος, un segreto che dev'essere taciuto[69] Chiama ἀπόρρητον δόγμα anche le motivazioni egiziane del culto degli animali[70]. Tra queste motivazioni egli cita per prima la famosa favola della fuga degli dèi, che, per paura della caotica anarchia dei primi uomini, si sarebbero nascosti sotto l'aspetto di animali e in seguito, in segno di gratitudine, avrebbero dichiarato sacri questi animali. La favola è raccontata anche da Nicandro di Colofone (citato da Antonino Liberale)[71] e da Ovidio[72].

La rappresentazione piú impressionante e influente del carattere esoterico della religione egiziana la dobbiamo a Plutarco. Nella sua opera su Iside e Osiride, egli scrive:

> Se fra gli Egiziani è scelto un re proveniente dal ceto militare, viene subito introdotto nella classe dei sacerdoti e istruito in quella teologia arcana, che nasconde verità misteriose sotto favole oscure e allegorie. Per questo essi mettono delle sfingi davanti ai loro templi a significare che la loro teologia contiene una certa conoscenza arcana e misteriosa[73]

I due altri esempi che Plutarco adduce del carattere segreto della religione egiziana sono il nome della divinità suprema, che significa «ciò che è occultato» (qui Plutarco si basa su Manetone e coglie quindi nel segno), e l'iscrizione sulla statua seduta (τὸ ἕδος) di «Atena, che essi chiamano anche Iside», che doveva diventare cosí famosa nel XVIII secolo ad opera di Kant e Schiller: «Io sono tutto quello che era, che è e che sarà; nessun mortale ha sollevato il mio peplo»[74]. La stessa iscrizione viene tramandata anche da Proclo nel suo *Commento al Timeo*, e con

[69] *Ibid.*

[70] *Ibid.*, 1.86.

[71] ANTONINO LIBERALE, *Metamorfosi*, 28; cfr. T. HOPFNER, *Fontes historiae religionis Aegyptiacae*, Bonnae 1922-25, p. 81. Cfr. anche APOLLODORO, 1.6.3; IGINO, *De astronomia*, 2.28 (cfr. *Fabulae*, 196); GIUSEPPE FLAVIO, *Contro Apione*, 2.11.18 sg.; LUCIANO, *I sacrifici*, 14; MITOGRAFO VATICANO, I I II e I.I.86; NIGIDIO FIGULO, *Sphaera Graecanica*, 122-25; PORFIRIO, *Sull'astinenza*, 3.16; SERVIO, *In Vergilii Aeneidos commentarii*, 8.698; SUDA, *s.v.* «τῦφος». Tutti i passi sono citati da SMELIK e HEMELRIJK, *Who knows* cit., pp. 1904 sg. e nota 342.

[72] OVIDIO, *Metamorphoses*, 3.5; cfr. anche L. STÖRK, *Die Flucht der Götter*, in «Göttinger Miszellen», CLV (1996), pp. 105-8.

[73] PLUTARCO, *Su Iside e Osiride*, 9.354b-c. Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 5.31.5: «Perciò gli Egiziani pongono sfingi davanti ai loro templi, per indicare in questo modo che la loro dottrina religiosa è misteriosa e oscura ... Ma forse il significato di quelle sfingi egiziane sta anche nel far capire cha la divinità vuole essere sia amata sia temuta; amata in quanto benevola e ben disposta verso l'uomo pio, ma temuta in quanto inesorabilmente giusta contro gli empi; per questo motivo la sfinge si compone dell'immagine di un uomo e di un leone».

[74] «Ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ἐσόμενον» (PLUTARCO, *Su Iside e Osiride*, 9.354c).

tre decisive variazioni. Invece di «nessun mortale» viene detto «nessuno», il che include gli dèi. Invece di «peplo» (una sopraveste) viene detto «chitone« (una sottoveste), il che conferisce all'atto del «sollevare» (ἀποκαλύπτω) una connotazione sessuale. Questa connotazione viene rafforzata dall'appendice, assente in Plutarco, che cosí recita: «il frutto della mia carne è il Sole». Per quanto suoni simile, la frase ha dunque in Proclo un significato completamente diverso: essa si riferisce non a un'aporia epistemologica – il negarsi per antonomasia della verità – ma alla partenogenesi del Sole dal corpo di una divinità materna, primigenia e olistica. Proclo non ha dunque certamente copiato la frase da Plutarco, ma utilizzato, indipendentemente da Plutarco, un'altra fonte.

Agli iniziati, sacerdoti e sovrani, viene imposta la piú rigorosa segretezza. Il suo simbolo è il dio Arpocrate, che viene rappresentato come un fanciullo con il dito sulla bocca (fig. 3). Plutarco scrive:

> Non si deve considerare l'Arpocrate degli Egiziani come un dio incompiuto e bambino, ma come colui che è preposto al discorso degli uomini in riferimento agli dèi, che è solo incompleto, balbettante e inarticolato, e allo stesso tempo come colui che lo regola e lo corregge; perciò il dito davanti alla sua bocca è un simbolo del tacere e del silenzio[75]

[75] *Ibid.*, 68.378c.

Figura 3. Arpocrate. Statuetta in bronzo.

La religione egiziana fin dai tempi antichi circondò il sacro con l'aura del misterioso e dell'inaccessibile. E il tacere era considerato in Egitto la piú grande virtú. Forse proprio nello specchio di questa cultura autocritica i Greci sono divenuti consapevoli di uno dei tratti del loro carattere opposti a tale comportamento: la loro ardita curiosità. Pausania[76] racconta che una volta un non-iniziato, durante la festa di Iside a Titorea in Focide, «per curiosità e temerarietà» (ὑπὸ πολυπραγμοσύνης τε καὶ τόλμης) sarebbe entrato nell'ἄδυτον; lí tutto gli sarebbe apparso pieno di εἴδωλα. Quando, dopo il suo ritorno a casa, lo raccontò, egli morí. Forse non è un caso che qui Iside rivesta un ruolo; a Iside è collegata anche la storia di Lucio, sospinto da curiosità e temerarietà, narrata da Apuleio nel suo romanzo *L'asino d'oro*: qui Iside lo guarisce dalla sua patologica curiosità (*curiositas*) attraverso l'agognata iniziazione ai misteri.

Con segreti religiosi, però, gli Egiziani non intendevano dei «misteri» in senso greco, vale a dire segreti nei quali ognuno che ne facesse seria richiesta potesse essere iniziato, per ottenere cosí un particolare status di appartenenza alla divinità in questione – Demetra, Dioniso, la Grande Madre, le divinità cabiriche, Mitra, Iside. La segretezza era un fenomeno che accompagnava la purezza cultuale; la maggior parte dei riti aveva luogo nella piú assoluta esclusione del pubblico. In particolare i riti che avevano a che fare con la morte e la «risurrezione» di Osiride erano coperti da segreto, perché il cadavere doveva essere protetto dalla persecuzione di Seth (cioè Tifone). Il «segreto di Osiride» era il fatto stesso della sua morte. I Greci interpretarono queste idee e usi alla luce dei propri culti misterici, che naturalmente, considerata la maggiore antichità della cultura egiziana, essi dovevano comunque ritenere dei prestiti dall'Egitto[77]

1.4. Iside e Serapide.

L'istituzione del culto di Iside e Serapide ad Alessandria e la diffusione dei misteri di Iside (e Serapide) nell'intero mondo di allora è uno degli esiti piú sorprendenti e ricchi di conseguenze dell'incontro dei Greci con l'Egitto. Con la «creazione» del dio Serapide i Tolomei si riallacciarono al tradizionale istituto del «dio del regno», che dopo il tramonto del Regno Nuovo, alla fine del II millennio, era andato man mano decadendo. Il dio del regno personificava e governava il paese nella

[76] PAUSANIA, 10.32.17.

[77] ERODOTO, 2.171; Ecateo citato da DIODORO SICULO, 1.22.4. W. BURKERT, *Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt*, München 1991², p. 44 [trad. it. Roma-Bari 1989].

sua interezza, cosí come le singole divinità cittadine o dei distretti facevano con la loro regione. Il dio del regno dell'Egitto era, fin dai tempi antichi, il dio del Sole; ogni nuovo pretendente, come ad esempio Ammone, il dio di Tebe e del distretto tebano, doveva essere equiparato al dio del Sole, cioè diventare Amun-Ra, per ricoprire questo compito. Con la rivoluzione monoteista di Ekhnaton questa teologia politica tradizionale cadde in una seria crisi che, durante la successiva restaurazione ramesside, portò alla creazione di una «triade del regno», nella quale erano state unite le tre divinità delle città sacre d'Egitto: Ammone di Tebe, Ptah di Menfi e Ra di Eliopoli. In questo contesto Osiride non ricoprí mai alcun ruolo. La situazione era radicalmente mutata in epoca tarda: ora Osiride era assurto a divinità principale e legato in maniera strettissima al dio del Sole, fino a fondersi con esso. In Serapide, dio «di sintesi», si univano Ammone, Osiride e Ra, vale a dire Zeus, Ade/Dioniso ed Elio. Nell'elemento «Api» sembra presente in Serapide anche Ptah di Menfi (il greco Efesto), poiché il toro Api è l'animale sacro di Ptah e incarna in epoca tarda la regione di culto menfitica.

Il dio Serapide esiste solo in greco; nelle iscrizioni e nell'iconografia egiziana non viene accolto: qui si chiama Osiride[78]. Non si tratta dun-

[78] Al contrario i graffiti greci nel tempio di Osiride ad Abido chiamano il dio per lo piú Serapide; cfr. YOYOTTE, CHARVET e GOMPERTZ, *Strabon* cit., pp. 53 e 249 sgg.

Figura 4. Serapide seduto (da Pozzuoli).

que di una divinità nuova, aggiunta al tradizionale pantheon egizio, ma di una traduzione che ne rende visibile, al mondo non egiziano, il piú alto rappresentante, ovvero la sua incarnazione complessiva, per mezzo del linguaggio formale ellenistico. Anche questo corrisponde al concetto egiziano del dio del regno: egli non solo presiede alle altre divinità ma le riassume anche in sé come simboli, immagini, forme particolari del suo essere che tutto comprende. Particolarmente importante è l'equivalenza di Serapide e Aion, il dio della pienezza del tempo o dell'eternità. Ma «equivalenza» non è del tutto la parola giusta, poiché un dio «Aion» o, in egiziano, Neheh, non esisteva in precedenza indipendentemente da questa combinazione. «Aion» è dunque piuttosto una delle manifestazioni di Serapide. Ma proprio il dominio sul tempo, nel suo doppio aspetto tipicamente egiziano di sterminata estensione e di eterno ritorno, appartiene ai tratti tipici degli dèi egizi Ra, Ammone, Ptah e Osiride, confluiti in Serapide[79]

1.5. I misteri di Iside.

La figura di Iside, come anche l'organizzazione dei suoi «misteri» secondo il modello dei misteri eleusini, sono creazioni greche, risultato del dialogo greco con l'Egitto. Iside diventa ora una dea universale, onnicomprensiva, transnazionale, transculturale e transreligiosa. Come il culto consapevolmente egittizzante accentua il suo carattere egiziano, cosí la sua teologia ne accentua quello universale. Uno dei quattro inni che Isidoro di Narmuthis fece apporre sui pilastri del tempio di Iside-Thermutis a Medinet Madi (I secolo a. C.?)[80] recita:

Tutti i mortali che vivono sulla terra sconfinata
Traci, Greci e barbari
pronunciano il tuo bel nome, un nome altamente onorato presso tutti,
[ma] ognuno parla nella sua propria lingua, nel suo proprio paese.
I Siri ti chiamano Astarte, Artemide, Nanaia,
le stirpi licie ti chiamano Leto, la Signora,
i Traci ti chiamano Madre degli dèi
e i Greci «Era dal grande trono», Afrodite,
Estia la benevola, Rea e Demetra.
Ma gli Egiziani ti chiamano Thiouis[81] [poiché sanno]

[79] Cfr. J. ASSMANN, *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten*, in «Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», 1975; ID., «Ewigkeit», in *Lexikon der Ägyptologie*, II, Wiesbaden 1977, pp. 47-54. Su Aion cfr. G. ZUNTZ, *Aion im Römerreich*, in «Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», 1990.

[80] Presso quest'antico luogo di culto della divinità egiziana del raccolto Renenutet o (Th)ermuthis, Tolemeo Sotere II innalzò un tempio a Iside-Thermuthis.

[81] Thiouis = egiziano *t3 w't*; copto TIOYI, «l'unica»: cfr. A. VOGLIANO, *Primo rapporto degli*

che tu, l'Unica, sei contemporaneamente tutte quelle
che vengono invocate dai popoli degli uomini[82].

In maniera simile a quello francese, già l'illuminismo greco condusse al concetto e alla venerazione di un «Essere supremo» (l'espressione greca è ὕψιστος, «l'Altissimo»)[83] come di un dio che veniva inteso non solo come la divinità suprema del pantheon consueto, come fino a quel momento, ma come la divinità suprema fra tutti gli dèi venerati dai diversi popoli della terra. I misteri di Iside traducono questo concetto filosofico (soprattutto stoico) della divinità nelle forme concrete di un culto misterico egittizzante. L'universalismo della teologia di Iside trova un'espressione particolarmente efficace in Apuleio, dunque in un testo latino:

> Eccomi a te, o Lucio. Commossa dalle tue preghiere, io, madre della natura (*rerum naturae parens*), signora di tutti gli elementi, figlia primogenita del tempo (*saeculorum progenies initialis*), la piú alta fra le divinità, regina dei morti, prima dei celesti, colei che unisce tutti gli dèi e le dee in un'unica apparizione (*deorum dearumque facies uniformis*), io che con un mio cenno governo le chiare volte del cielo, i salubri venti del mare, i desolati silenzi degl'inferi; l'unica divinità, che sotto molteplice aspetto, vari riti e diversi nomi il mondo intero onora.
>
> Cosí i Frigi ... mi chiamano Pessinunzia ... gli Ateniesi ... mi chiamano Atena Cecropia, i Cipri mi chiamano Venere di Pafo, i Cretesi ... Dictinna, i Siculi Proserpina di Ortigia; gli abitanti di Eleusi ... mi chiamano Demetra, altri Era, altri ancora Bellona ed Ecate e Ramnusia. Ma gli Etiopi ... e gli Egiziani, che possiedono la dottrina originaria, mi onorano con altri usi e mi chiamano con il mio vero nome, Iside regina[84].

Questo romanzo è anche l'unico testo antico che ci informa sull'iniziazione ai misteri di Iside[85] Quando finalmente giunge il giorno dell'ini-

scavi condotti dalla Missione archeologica d'Egitto della R. Università di Milano nella zona di Madinet Madi, Milano 1936, p. 34.

[82] V. F. VANDERLIP, *The four Greek hymns of Isidorus and the cult of Isis*, in «American Studies in Papyrology», XII (1972), pp. 18 sg.; E. BERNAND, *Inscriptions métriques de l'Egypte gréco-romaine*, Paris 1969, pp. 632 sgg., n. 175; M. TOTTI, *Ausgewählte Texte der Isis-Serapis-Religion*, Hildesheim - New York 1985, pp. 76-82; F. DUNAND, *Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique*, in F. DUNAND e P. LÉVÊQUE (a cura di), *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Colloque de Strasbourg, Paris 1973, pp. 79-93.

[83] Su ὕψιστος cfr. M. NILSSON, *The high god and the mediator*, in «Harvard Theological Review», LVI (1963), pp. 101-20. Su ὕψιστος come denominazione del dio degli Ebrei e traduzione dell'ebraico *El Elyon* cfr. E. BICKERMAN, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge Mass. 1988, pp. 263 sg.; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1988³, pp. 545 sg.; C. COLPE, «Hypsistos», in *Der Kleine Pauly*, II, München 1979, pp. 1292 sg.

[84] APULEIO, *Metamorphoseon libri*, 11.5.

[85] J. BERGMAN, *Per omnia elementa remeavi*, in U. BIANCHI e M. J. VERMASEREN (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden 1982, pp. 671-702; E. HORNUNG, *Altägyptische Wurzeln der Isismysterien*, in *Hommages à Jean Leclant*, III. *Etudes Isiaques*, Le Caire 1994, pp. 287-93; F. JUNGE, *Isis und die ägyptischen Mysterien*, in W. WESTENDORF (a cura di), *Aspekte der spätägyptischen Religion*, Wiesbaden 1979, pp. 93-115.

ziazione, Lucio viene innanzitutto lavato (battezzato), mentre il sacerdote «esprime il perdono degli dèi». Il bagno ha dunque il significato sacramentale di un perdono dei peccati. La sera di questo stesso giorno segue l'iniziazione, cui Apuleio fa solamente qualche accenno:

> Sono entrato nel territorio della morte, ho calcato la soglia di Proserpina e, dopo essere passato attraverso tutti gli elementi, sono tornato indietro. Nel mezzo della notte ho visto il sole irradiare di bianca luce, sono giunto al cospetto degli dèi superni e inferi e li ho adorati da vicino[86].

Qui sembra trattarsi di un simbolico viaggio agl'inferi, dove gl'inferi sono rappresentati, in senso propriamente egiziano, come il regno sotterraneo del sole di mezzanotte.

Plutarco dedica il suo scritto *Iside e Osiride* a un'adoratrice di Iside. In esso dà al mito di Iside e Osiride una virata in senso filosofico. Il lato cultuale e rituale dei misteri non riveste presso di lui alcun ruolo. Osiride diventa il *logos*, la ragione che tutto collega e domina, il senso del mondo, la verità. Plutarco fa derivare il nome di Iside dalla parola greca ἵσημι e εἰδέναι: è la dea della conoscenza e del sapere; o piuttosto della tensione al sapere, poiché nel suo nome si trova anche il verbo ἵεσθαι, «slanciarsi». Questo movimento, che si slancia instancabilmente verso il sapere e la verità, viene rappresentato nel mito come l'instancabile ricerca delle membra sparse di Osiride dilaniato. Plutarco spiega questa ricerca come allegoria dell'interminabile progetto filosofico della ricerca della verità. Seth-Tifone è il nemico della filosofia, che «è accecato da ignoranza ed errore, e dilania e annienta la parola sacra, mentre la dea la raccoglie e la ricompone e la trasmette agli uomini nell'iniziazione ai misteri»[87]

> Non è senza ragione, quindi, che essi raccontano come l'anima di Osiride sia eterna e incorruttibile, sebbene il suo corpo venga continuamente smembrato e disperso da Tifone, e come Iside riesca a ricomporlo, dopo lunghe peregrinazioni e ricerche. Il principio dell'essere, dello spirito, del bene, infatti, è piú forte della distruzione e del mutamento. Da esso derivano le immagini (εἰκόνες) che improntano il mondo sensibile e corporeo; ma le regole (λόγοι), le forme (εἴδη), le somiglianze che questo riceve sono come suggelli impressi nella cera, e non riescono a mantenersi intatti, perché il principio del disordine e del turbamento si impadronisce di loro. Il campo d'azione di tale principio è ora la terra, da quando è stato cacciato dal cielo e si è messo a combattere contro Horos, generato da Iside in funzione di immagine sensibile del mondo intelligibile[88]

[86] «Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi nocte media vidi solem candido coruscantem lumine deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo» (APULEIO, *Metamorphoseon libri*, 11.23).

[87] PLUTARCO, *Su Iside e Osiride*, 2.351f.

[88] *Ibid.*, 54.373a (trad. di M. Cavalli).

Il corpo di Osiride viene qui inteso come il *logos* o l'insieme di ragione e senso del mondo nella forma in cui è percepibile a livello sensoriale, forma che su questa terra si presenta sempre solo in uno stato di lacerazione, dispersione e frammentazione. Iside è l'incarnazione della filosofia, tesa a ricomporre nell'interezza di un cosmo questo insieme di ragione e senso del mondo smembrato in innumerevoli parti.

2. *Il sacerdozio come modo di vita.*

Un argomento importante del discorso greco sull'Egitto devono essere state le regole della vita sacerdotale, anche se se ne sono conservate solo poche tracce, soprattutto in Porfirio e Giamblico, i quali si basano ampiamente su Cheremone. I Greci scorgevano nel modo di vita dei sacerdoti egiziani il modello del βίος θεωρητικός (vita contemplativa), di una vita trascorsa in studio, meditazione e preghiera, legata a regole severe e disposta a rinunciare a tutti gli altri piaceri e beni in favore di una vicinanza spirituale a dio[89]. I sacerdoti di Cheremone vivono nel tempio come in un convento ed evitano il contatto con il mondo esterno. Si esercitano nell'ascesi e nell'autocontrollo, si muovono a passi misurati, non ridono mai e tutt'al piú, occasionalmente, sorridono, tengono gli occhi bassi e nascondono le mani nelle maniche. Essi volgono le spalle al mondo e si assimilano alla divinità. Come «uomini divini» e «amici di dio» riescono «con le proprie forze ad avvicinarsi all'essere supremo fino a giungere faccia a faccia con lui»[90].

A quanto si diceva, Pitagora aveva imparato questo stile di vita dai sacerdoti egiziani e poi lo aveva posto alla base della propria comunità. Anche Plutarco sottolinea le analogie tra il modo di vita dei sacerdoti egiziani e le regole della vita pitagorica. Dall'Egitto Pitagora avrebbe anche ripreso le sue enigmatiche prescrizioni, i *symbola Pythagoraea*, come, ad esempio «non mangiare sul carro», o «non attizzare il fuoco con la spada», nelle quali c'era chi vedeva dei «geroglifici», segni misteriosi realizzati per mezzo non della scrittura ma del comportamento[91].

La religione egiziana riveste un ruolo particolare nella discussione sui sacrifici cruenti, che, a seguito di una generale svolta storica della mentalità in età ellenistica, erano divenuti oggetto di critiche. Il peripatetico Teofrasto ascrive agli Egiziani la prima istituzione di sacrifici agli dèi:

[89] Cfr. HARTOG, *Voyages* cit., p. 81.
[90] PORFIRIO, *Sull'astinenza*, 2.52.
[91] PLUTARCO, *Su Iside e Osiride*, 10.354e.

essi sarebbero stati costituiti da erbe e radici da gettare nel fuoco[92]. Le offerte vegetali sono quelle giuste perché sono assai piú antiche rispetto a quelle cruente. L'Egitto, in ragione della sua grande antichità, serve da norma e modello; ciò che viene qui osservato si ripercuote come critica sulla propria cultura. Tuttavia in Egitto naturalmente non sono mancati i sacrifici cruenti, e rimane poco chiaro su cosa si basasse Teofrasto. Che egli fosse un conoscitore dell'Egitto è testimoniato però dalla sua descrizione della flora egiziana[93]. La discussione sulle offerte cruente si iscrive in un generale processo di spiritualizzazione che si lega in maniera particolarmente stretta con la mentalità greco-egiziana[94].

A questo contesto appartiene anche il tema della vita semplice. Diodoro e Plutarco tramandano la storia dalla maledizione che il re Tefnakht avrebbe pronunciato contro Menes, il primo re dell'Egitto e fondatore della cultura egiziana, e fatto incidere su una stele dedicata nel tempio di Ammone a Tebe. Tefnakht, un re della XXIV dinastia e antagonista del re etiope Piye, una volta, durante una campagna militare, sarebbe stato separato dai suoi rifornimenti e costretto quindi a mangiare poco e a dormire sulla paglia. L'esperienza gli avrebbe fatto cosí bene da indurlo a perseverare in questo stile di vita. La maledizione riguarda Menes in quanto fondatore di uno stile di vita lussuoso; la fondazione dello stato risulta, in questa retrospettiva, come equivalente al congedo dalla vita semplice dei tempi precedenti[95]

3. *Πολιτεία. Monarchia, ceti e caste, diritto e leggi.*

La piú vistosa caratteristica dell'Egitto, cosí appare a noi oggi, è l'istituzione della monarchia divina. Il re chiamava se stesso «Oro» e «figlio del dio del Sole»: egli era considerato tanto incarnazione quanto rampollo di un dio. Uno dei suoi titoli piú comuni era «il dio presente». I re della XXVI dinastia portarono questo titolo, cosí come anche i Tolomei. Tanto piú singolare è che questa istituzione non rivesta alcun ruolo nelle trattazioni greche sul mondo egiziano. Il fatto che Erodoto non parli di questo aspetto si può spiegare con la circostanza che quella che egli visitò era una satrapia persiana, nella quale non c'era alcun faraone. Tut-

[92] PORFIRIO, *Sull'astinenza*, 2.5; HARTOG, *Voyages* cit., p. 76.

[93] W. CAPELLE, *Theophrast in Ägypten*, in «Wiener Studien», LXIX (1956), pp. 173 sgg.

[94] Cfr. in particolare FOWDEN, *The Egyptian Hermes* cit., cap. 4, con il titolo preso dal trattato ermetico su Asclepio, «*Religio mentis*».

[95] PLUTARCO, *Su Iside e Osiride*, 8.354a-b; GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside* cit., pp. 128 sg., 282; DIODORO SICULO, 1.45.1: Diodoro racconta la storia con maggior ricchezza di dettagli rispetto a Plutarco.

tavia stupisce che nei suoi costanti riferimenti alla XXVI dinastia compaiano singoli sovrani ma non l'istituto della monarchia. Diodoro dal canto suo dedica alla monarchia egiziana alcuni capitoli, ma non dice nulla del carattere divino ad essa collegato. Al contrario, egli ritrae il re come un uomo legato a leggi severe, vincolato a un programma giornaliero stabilito in tutti i dettagli, un uomo che tutt'al piú sopravanzava i suoi sudditi per virtú straordinarie, ampia formazione e metodico rigore nella condotta di vita, ma non per una qualsiasi forma di divinità[96] Poiché si deve presumere che anche qui Diodoro si basa sulla sua fonte principale, Ecateo di Abdera, in questo passo andrà visto il programma di un ruolo monarchico piuttosto che la sua descrizione, vale a dire una sorta di «specchio del principe»: cosí egli voleva vedere svolta la funzione di faraone, ossia nella maniera piú distante possibile dallo spauracchio del dispotismo orientale, quale era coltivato dall'ideologia greca già dall'epoca delle guerre persiane e quale era stato ancora una volta recentemente delineato da Aristotele. Nel pensiero greco i concetti di libertà e legge erano inseparabili allo stesso modo dei concetti di dispotismo, o tirannide, e arbitrio. Perciò il concetto della monarchia legata alle leggi possiede un'innovativa, addirittura paradossale forza d'urto.

Il significato di questo silenzio su ogni forma di esaltazione mitica si comprende solo quando ci si rende conto che da poco Alessandro Magno aveva dato ancora una volta espressione, e nella maniera piú grandiosa, al mito della filiazione divina. La sua visita a Sīwa e a Luxor rivela un'intima conoscenza della tradizione egiziana, che perfino in quei luoghi non era piú praticata da secoli: tale conoscenza gli poteva essere stata trasmessa solo da informatori egiziani altamente colti. Perché questi Egiziani non ne hanno parlato a Ecateo? Tutto questo mondo immaginario relativo alla regalità divina del faraone era forse rimasto solo un fatto di rappresentazione geroglifica, che non aveva piú alcuna manifestazione nella realtà? L'unica ragione può trovarsi nel fatto che Ecateo e verosimilmente anche lo stesso Tolomeo I, che era uno storico e aveva scritto una storia di Alessandro Magno, ritenevano inopportuna tale mitologia, ne ascrivevano il ritorno in vita ad opera di Alessandro al carisma personale di costui e non credevano che essa potesse venire istituzionalizzata.

L'immagine del faraone come monarca vincolato da leggi ha in Grecia una tradizione che rinvia, attraverso Ecateo di Abdera, a Isocrate e alla sua opera *Busiride*, e che in ultima analisi risalirà, come ipotizza Froidefond, a una πολιτεία Αἰγυπτίων di tradizione pitagorica[97] Il *Busiride*

[96] *Ibid.*, 1.70 sg.

[97] FROIDEFOND, *Le mirage* cit., pp. 246 sgg.

fu scritto verso il 390 a. C. ed è un panegirico dell'Egitto in primo luogo sotto l'aspetto politico. Nel dopoguerra successivo alla guerra del Peloponneso, sotto l'impressione di un'estrema instabilità politica e di una generale disgregazione dei valori e delle norme tradizionali, il mondo dell'antico Egitto appare a determinati pensatori di stampo conservatore, ai quali anche Platone appartiene, come la quintessenza dell'ordine saldamente fondato, del governo saggio, delle buone leggi e della costituzione modello. Busiride viene rappresentato come il primo e ideale faraone; in quanto inventore, legislatore e civilizzatore egli pone le fondamenta della cultura egiziana e della sua straordinaria durata. Nel suo nome si cela Osiride; nello stesso tempo egli annuncia una paradossale inversione, dal momento che, nella mitologia greca, Busiride è una figura assolutamente negativa. A lui è connesso lo spauracchio di ogni umanesimo illuminato, il sacrificio umano[98]. Busiride faceva offrire in sacrificio agli dèi gli stranieri che capitavano in Egitto; solo Eracle, quando anch'egli venne condotto all'altare, forzò le catene e uccise Busiride insieme a 5000 Egiziani che partecipavano al sacrificio. Una famosa pittura vascolare a figure nere rappresenta gli Egiziani come dei negri che vengono fatti turbinare per l'aria da Eracle e ruzzolano miseramente uno sull'altro (fig. 5)[99] Scegliere a simbolo di un ideale ordine politico

[98] DIODORO SICULO, 1.67; APOLLODORO, 2.5.11; CICERONE, *De republica*, 3.9.15; OVIDIO, *Tristia*, II 39; ID., *Epistulae ex Ponto*, 3.1.118 sgg. Cfr. J. G. GRIFFITHS, *Human sacrifice in ancient Egypt*, in «Annales du service des antiquités de l'Egypte», XLVIII (1948), pp. 409-23.

[99] Idria di Cere, del 520 a. C. circa (Vienna, Kunsthistorisches Museum, n. 3576). Cfr. J. CHARBONNEAUX, R. MARTIN e F. VILLARD, *La Grecia arcaica (620-480 a. C.)*, Milano 1971, p. 97 fig. 107; J. HEMELRIJK, *Caeretan Hydriae*, Mainz 1984, p. 173. Gli Egiziani vengono raffigurati come negri anche altrove in questo periodo: cfr. FROIDEFOND, *Le mirage* cit., pp. 88 sg.

Figura 5. Vaso di Busiride. Idria da Cere (fine del VI secolo a. C.).

una figura connessa con tali immagini è un completo rovesciamento delle idee tradizionali. Il paradosso sta nel già citato legame fra monarchia e legge. Al concetto del potere assoluto del re, del despota o del tiranno venivano contrapposti i concetti di libertà e di legge: gli uomini liberi obbediscono alle leggi, gli schiavi a un re. Quest'alternativa obbligatoria, sviluppata in rapporto alla Persia, viene infranta nel IV secolo. Per questo l'Egitto diventa importante: esso appare come una terza opzione accanto al dispotismo orientale e alla democrazia occidentale. A quest'epoca (e forse già prima, nelle cerchie pitagoriche) Egitto significava stabilità politica e culturale, un potere assoluto legittimato da un obbligo rigoroso nei confronti di antichissime e venerate leggi, una funzione chiaramente definita della religione nella collettività («teologia politica») e un'élite filosofico-politico-religiosa, cui apparteneva anche e soprattutto il re. Il re era filosofo, legislatore e sommo sacerdote. Da lui venivano profonda saggezza, buone leggi e riti graditi a dio. A questo ruolo del faraone come fondatore di riti[100] può aver voluto richiamarsi Tolomeo quando introdusse in Alessandria il culto di Serapide. Il fondamento sacerdotale-filosofico della monarchia egiziana rimane un *topos* nella letteratura greca sull'Egitto. Plutarco ricorda che i pretendenti destinati alla funzione di re venivano sottoposti dai sacerdoti a un'accurata iniziazione ai misteri religiosi[101]. Una notizia corrispondente si trova anche in Clemente Alessandrino[102]; questi ritiene addirittura che ai livelli ultimi e piú elevati dell'ordinazione sarebbero giunti solo i futuri sovrani. Viene qui senza dubbio riconosciuto l'aspetto religioso della funzione regale e perfino qualcosa come una sua particolare, esclusiva vicinanza a dio, ma nelle forme sacerdotali dell'educazione, iniziazione, obbligo e responsabilità, dalle quali si discosta ogni sorta di dinastico o altrimenti privilegiato superomismo.

La funzione della religione nella vita dello stato consiste nell'essere il fondamento della fiducia, dell'osservanza della legge e della lealtà attraverso il timore di dio[103] Questa teoria funzionalistica della religione è eredità dell'illuminismo sofistico del V secolo e trova la sua piú chiara espressione nel frammento di Crizia[104]: il popolo dev'essere mantenuto nel costante timore degli dèi, cosí da essere indotto a osservare le leggi

[100] Su Busiride come fondatore di riti cfr. ISOCRATE, *Busiride*, 28.

[101] PLUTARCO, *Su Iside e Osiride*, 8.

[102] CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 5.7.41.1.

[103] ISOCRATE, *Busiride*, 24-28.

[104] CRIZIA, fr. 43 F 19 Snell (H. DIELS e W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, Dublin-Zurich 1952, p. 387 fr. 25); cfr. D. SUTTON, *Critias and atheism*, in «Classical Quarterly», XXXI (1981), pp. 33-38, con bibliografia.

e a sostenere lo stato[105] Questa tesi viene applicata da Isocrate all'Egitto e in tal modo volta in positivo. L'invenzione della religione scaturisce non da un cinico «inganno dei sacerdoti», ma da saggezza politica; appartiene alle conquiste civilizzatrici che rendono vivibile la terra. Essa funziona però solo se il suo carattere sostanzialmente fittizio, rimane nascosto: questo è il segreto su cui si fondano l'ordine religioso e quello politico[106]. Il «sistema egiziano»[107] deve la sua stabilità al posto assolutamente centrale che esso assegna alla religione nel complesso dell'ordinamento politico e sociale della comunità.

Nello stesso ambito della ricerca di stabilità e di un orientamento duraturo anche Platone si richiama all'Egitto. Nella sua opera tarda, le *Leggi*, egli scrive che gli Egiziani avrebbero

> già dai piú lontani tempi riconosciuto che i giovani debbono abitualmente occuparsi delle belle movenze e dei bei canti. Definiti quindi quali sono e come debbono essere, ne esposero i modelli nei templi, né fu permesso che i pittori, o tutti coloro che in qualche modo rappresentano figure o altre cose del genere, le trasformassero o ne immaginassero di nuove, ad eccezione di quelle patrie; e anche oggi tutto questo è loro proibito, sia per le arti figurative come per ogni altro tipo d'arte. E se fai un'indagine, troverai che là sculture e pitture di 10 000 anni fa – e non 10 000 anni fa per modo di dire, ma davvero – non sono piú belle, non sono piú brutte di quelle di oggi, perché realizzate sempre con la stessa tecnica[108].

Platone si riferisce qui alla danza, all'educazione e all'iconografia. Egli intende la decorazione del tempio come una sorta di grammatica generativa culturale, che stabilisce una volta per tutte ciò che dev'essere considerato come espressione culturale compiuta. Ciò è apparentemente lontano dai temi dello stato e della religione, ma la relazione diventa chiara quando si considera quale funzione di sostegno dello stato Platone attribuisca all'educazione e alle arti musiche. Egli cita con approvazione il musicologo Damone, che nel v secolo a. C. sostenne l'opinione che le leggi dello stato cominciavano a vacillare se si cambiava qualcosa nelle tonalità.

Oltre 600 anni dopo il filosofo neoplatonico Giamblico ritorna a questa teoria di una canonizzazione delle forme di espressione culturale trasponendola nell'ambito della religione. Egli scrive che gli Egiziani con-

[105] Crizia, pensatore conservatore, pone questa cinica tesi in bocca al suo personaggio Sisifo come una bestemmia.

[106] FROIDEFOND, *Le mirage* cit., p. 261, rinvia in questo contesto a Pitagora, che già, secondo DIOGENE LAERZIO, *Vita di Pitagora*, 36, avrebbe sottolineato l'importanza di segreto, menzogna e γοητεία per l'arte del governare.

[107] FROIDEFOND, *Le mirage* cit., p. 234.

[108] PLATONE, *Leggi*, 656d-657a (trad. di F. Adorno). Cfr. M. L. CATONI, *Quale arte per il tempo di Platone?* in *I Greci*, II/2, Torino 1997, pp. 1013 sgg.

sideravano i loro venerabili testi di preghiera come «sacri asili» e non avrebbero consentito alcuna modifica.

> Poiché infatti gli dèi hanno insegnato che l'intera lingua dei popoli sacri, come gli Egiziani e gli Assiri, è adatta ai riti sacri, riteniamo che la nostra comunicazione con gli dèi debba avvenire in quella forma espressiva che è loro connaturale, e poiché una tale forma di linguaggio è quella originaria e la piú antica per questo restiamo immutabilmente fedeli alla legge della tradizione, poiché questa forma si adatta e conviene agli dèi...
>
> E le antiche forme di preghiera devono essere conservate come sacri asili, sempre le stesse e alla stessa maniera, senza togliere nulla, senza aggiungere nulla che provenga da altre parti.

Giamblico motiva tali affermazioni con l'immutabilità degli dèi. Il sacro non muta: dunque, nelle forme simboliche che lo attualizzano, che lo rendono presente, non può essere ammesso alcun cambiamento. I Greci, cosí egli prosegue, sono maniaci della novità, «non hanno nulla di fisso in sé e non mantengono niente cosí come l'hanno ricevuto da qualcuno». Per questo ora è andato perduto quasi tutto nell'efficacia dei nomi e delle preghiere. «I barbari al contrario, conservatori nei loro costumi, rimangono ugualmente fedeli anche ai loro antichi testi (λόγοι). Cosí essi sono anche cari agli dèi e rendono loro omaggio con parole che sono loro gradite. Ma cambiare queste parole non è consentito ad alcun uomo in alcuna circostanza»[109]

La caratterizzazione fatta da Giamblico del divieto egiziano d'introdurre novità nel campo del rapporto verbale con gli dèi è da intendere come commento al passo di Platone, che, molto piú in generale, postula un divieto complessivo, stabilito per legge, d'introdurre innovazioni nell'intero campo delle arti. Come Platone collega danza e iconografia, cosí Giamblico fa con rito e lingua. Entrambi contrappongono il conservatorismo degli Egiziani alla mania di novità dei Greci.

L'ambito piú importante dell'immobilismo legislativo si riferisce alla struttura della società. Anche qui vale, agli occhi dell'osservatore greco, il principio dell'esclusione di ogni mutamento e mobilità. Già Erodoto aveva rappresentato la società egiziana nel senso di un sistema di caste. «Gli Egiziani hanno sette diverse caste: i sacerdoti, i guerrieri, i pastori[110], i porcari[111], i mercanti[112], gli interpreti[113] e i nocchie-

[109] GIAMBLICO, *I misteri dell'Egitto*, 7.4 sg.

[110] Sull'ereditarietà del lavoro legato all'allevamento cfr. anche ERODOTO, 2.65.

[111] Su costoro cfr. *ibid.*, 2.47.

[112] Cfr. *ibid.*, 2.141.

[113] In 2.154 Erodoto riferisce che Psammetico I avrebbe non solo insediato i suoi soldati carî e ioni, ma avrebbe loro affiancato anche giovani egiziani, in modo che questi imparassero la lingua

ri»[114] Qui manca tuttavia ancora qualsiasi aspetto di sistematicità funzionalistica. Platone e Isocrate per primi creano, da tali presupposti, la teoria della società a tre classi. In realtà Platone, nella *Repubblica*, abbozza questo modello senza riferimento all'Egitto. Per questo, però, venne accusato di plagio: molti dei suoi lettori ritenevano che egli avesse mutuato tale principio proprio dall'Egitto[115] Isocrate in ogni caso descrive l'istituzione di questa società tripartita come una delle imprese fondatrici del re Busiride[116]. Le prime due classi, sacerdoti e guerrieri, corrispondono a quelle erodotee, la terza comprende invece tutte le professioni della popolazione lavorativa: pastori, contadini, pescatori, marinai, mercanti ecc. Il principio decisivo di questa struttura è non la ripartizione in quanto tale, ma il divieto, fissato per legge, della mobilità sociale. Ognuno deve rimanere in quella classe in cui è nato. Anche qui la stabilità è ritenuta il valore piú alto.

Le teorie filosofiche (platonica, aristotelica) della stabilità fanno discendere quest'ultima dalla conoscenza della verità; l'instabilità delle cose umane nasce dall'ignoranza sulla quale esse si fondano. Di conseguenza il vero, decisivo merito civilizzatore di questo sistema sociale consiste nella posizione preminente che esso assegna alla conoscenza. La tripartizione della società riflette la triade di conoscenza (tempo), difesa (violenza) e sostentamento (ricchezza) intese come risorse e funzioni fondamentali di una convivenza statalmente organizzata. Il grande vantaggio dell'Egitto nelle questioni della conoscenza è reso possibile dalla straordinaria facilitazione naturale di cui gode nei problemi legati all'approvvigionamento. L'inondazione annuale del Nilo provvede alla fertilità e favorisce la coltivabilità del paese, cosí che una gran parte della popolazione può essere lasciata libera di dedicarsi alle questioni dello spirito. Il tempo libero (σχολή) reso cosí possibile ha portato alla precoce scoperta degli dèi, dei riti, dei culti, della scrittura, delle leggi, delle scienze, delle tecnologie e di tutte le altre conquiste intellettuali sulle quali si fonda la cultura e che gli altri popoli hanno ripreso dall'Egitto.

greca. «Questi Egiziani sono i predecessori degli attuali interpreti in Egitto». Gruppi lavorativi ereditari sorgono in maniera simile ancora oggi. Quando l'archeologo inglese Sir Flinders Petrie intraprese, negli anni '80 del secolo scorso, i suoi pionieristici scavi delle culture tardopreistoriche a Naqada, si procurò operai da Quft (Copto), la piú grande località vicina. Le famiglie di questi operai si specializzarono nella tecnica dello scavo archeologico. Ancora oggi Quft fornisce i piú richiesti capomastri delle squadre di scavo attive in Egitto.

[114] *Ibid.*, 2.164.

[115] FROIDEFOND, *Le mirage* cit., pp. 240-42. PROCLO, *Commento al Timeo di Platone*, 1.76, cita un certo Crantore, che avrebbe scritto di tali rimproveri contro Platone.

[116] ISOCRATE, *Busiride*, 15. ARISTOTELE, *Politica*, 7.10.1329a-b, ascrive la fondazione del sistema egiziano delle caste a Sesostri.

La stessa teoria economica della cultura si trova anche in Aristotele[117]. L'inno di lode che Isocrate nel suo *Busiride* intona alla σχολή riguarda i benefici della vita contemplativa, che ebbe il suo inizio in Egitto perché solo lí la natura lasciò agli uomini il tempo necessario per dedicarsi, oltre che all'approvvigionamento e alla difesa, anche alla conoscenza[118].

Secondo Diodoro non c'è stato in Egitto un unico legislatore che fondò e stabilí ogni cosa una volta per tutte. Il suo Menes/Mnevis, che tuttavia anche per Diodoro è colui che pose le basi decisive, ebbe cinque successori. Sasychis integrò il diritto istituito da Menes stabilendo norme piú precise nel rapporto con gli dèi. Egli scoprí inoltre la geometria e l'astronomia. Sesoosis (= Sesostri) creò il diritto di guerra. Boccori introdusse le regole e i riti che contornavano la carica del re e creò il diritto contrattuale. Amasi tracciò le leggi che «regolavano le competenze del monarca, il capo del distretto, cosí come l'intera amministrazione». Ultimo in questa sequenza figura il re persiano Dario I, che per riparare le atrocità del suo predecessore Cambise verso i templi egiziani[119] si occupò di teologia e di diritto templare in collaborazione con i sacerdoti egiziani[120]. Un testo demotico di epoca molto piú tarda registra che nel terzo anno del regno di Dario (519 a. C.) fu istituita una commissione che doveva «registrare il diritto precedente, in vigore fino al XLIV anno di vita di Amasi»[121].

4. *Tempo, storia, memoria.*

L'incontro con l'Egitto significò per i Greci una profonda scossa alla propria consapevolezza storica. Ce ne parlano due aneddoti che in que-

[117] ID., *Metafisica*, 1.1.981b.

[118] ISOCRATE, *Busiride*, 21-23.

[119] DIODORO SICULO, 1.46 e 1.49; STRABONE, 17.1.27; MASSIMO DI TIRO, 29.1e (120a); GIUSTINO, *Apologiae pro Christianis*, 1.9. A. KLASENS, *Kambyses en Egypte*, in «Jaarbericht van het Vooraziatisch-egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux», X (1945-48), pp. 339-49. Secondo ERODOTO, 3.27-29, Cambise avrebbe ferito a morte il toro Api perché fraintese la gioia dominante in Egitto per l'apparizione del dio riferendola all'insuccesso della sua spedizione contro l'Etiopia, dalla quale egli faceva ritorno proprio in quel momento. La storia viene narrata anche da PLUTARCO, *Su Iside e Osiride*, 44; GIUSTINO, *Apologiae pro Christianis*, 1.9; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrettico*, 4.52.6; LUCIANO, *Caronte*, 13; cfr. SMELIK e HEMELRIJK, *Who knows* cit., p. 1865 nota 70. Artaserse III Oco pare che abbia perfino mangiato il toro Api (PLUTARCO, *Su Iside e Osiride*, 11, 31 ecc.; SMELIK e HEMELRIJK, *Who knows* cit., p. 1865 nota 71).

[120] DIODORO SICULO, 1.94.2-1.95.5; cfr. anche 1.58.4.

[121] W. SPIELBERG, *Die sogenannte Demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten*, Leipzig 1914, pp. 30-32; E. MEYER, *Ägyptische Dokumente aus der Perserzeit*, in «Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», XVI (1915), pp. 304 sgg.

sto contesto hanno un significato paradigmatico. Uno lo racconta Erodoto a proposito di Ecateo di Mileto, che visitò l'Egitto prima di lui, verso la fine del VI secolo; l'altro lo racconta Platone a proposito di Solone. Entrambi i racconti si fondano sulla storia orale, ossia su ricordi personali di esperienze vissute. Platone fa presentare la sua storia da Crizia, che l'ha sentita quando aveva dieci anni da suo nonno, il quale allora ne aveva novanta; costui a sua volta l'aveva udita da Solone stesso, di cui era amico. Ci muoviamo qui nei circoli piú elevati dell'aristocrazia attica.

C'è in Egitto – raccontò Crizia – nella regione del Delta, al cui vertice si scinde il corso del Nilo, una certa regione chiamata Saitica, di questa regione la città piú grande è Sais e di essa era anche il re Amasi. La gente del luogo dice che fondatrice della città è una dea, che in egiziano è detta Neith, ma in greco, a quanto essi stessi dicono, Atena. Questa gente ha grande amicizia con gli Ateniesi e afferma d'essere in qualche modo della loro stessa stirpe. Solone raccontò che, giunto là, vi fu preso in grande considerazione e che, interrogando un giorno sugli avvenimenti antichi i sacerdoti piú dotti intorno a queste cose, aveva scoperto che né lui stesso né alcun altro greco ne sapeva per cosí dire nulla. E una volta, volendoli indurre a parlare di fatti antichi, cominciò a raccontare quello che da noi si ritiene piú antico. Parlò di Foroneo, che si dice sia stato il primo uomo, di Niobe, e – dopo il diluvio – di Deucalione e Pirra, e dei miti che favoleggiano sulla loro nascita e delle genealogie dei loro discendenti. E con la memoria risalendo attraverso i tempi si sforzò di computare quanti fossero gli anni passati da quegli avvenimenti di cui parlava. Uno dei sacerdoti, allora, vecchissimo, disse: «Solone, Solone, sempre fanciulli siete voi altri Greci, mai vecchio è un Greco». E Solone, udito questo, replicò: «Cosa vuoi dire?» E allora il sacerdote: «Tutti giovani siete di spirito! Ché in voi nessuna opinione antica, prova di vecchia tradizione, avete, né sapienza alcuna, alcuna bianca di tempo. Ed eccone il perché. Molte distruzioni di uomini ci sono state e di tanti generi, e vi saranno ancora, e il fuoco e l'acqua ne sono stati la causa maggiore, e per altre cause infinite altre distruzioni minori Cosí, e da voi e da noi, e in ogni altro luogo di cui si sia sentito parlare, se qualcosa di bello, di grande, di notevole, insomma, è avvenuto, tutto è stato qui scritto fin dall'antichità nei templi, e la memoria ne è stata salvata. Presso di voi però e presso gli altri popoli non appena vi sia stata una certa evoluzione nella scrittura e in tutto ciò di cui hanno bisogno le città, ecco che nuovamente, a regolari intervalli di tempo, quasi fosse una malattia, le cateratte del cielo si aprono, e di voi non sopravvivono che gli illetterati e gl'ignoranti. E cosí, ogni volta, tornate giovani, senza nulla sapere di ciò che è stato qui, di ciò che avvenne presso voi, nei tempi antichi. E queste vostre genealogie che tu, Solone, ora ci esponevi, ben poco differiscono dalle favole dei fanciulli[122].

In seguito il sacerdote stupisce Solone svelandogli che, secondo le informazioni dei documenti conservati in Egitto, già 9000 anni prima sarebbe esistito uno stato ateniese (la cui costituzione a tre classi nel senso della *Repubblica* Platone descrive poi nel dialogo *Crizia*), che con il suo eroismo nel respingere la minaccia «atlantica» salvò il mondo mediterraneo di allora e con esso anche l'Egitto.

[122] PLATONE, *Timeo*, 21e-22c, 23a-b (trad. di F. Adorno).

La consapevolezza storica greca si basava su genealogie, come Solone le aveva «ripercorse» con i sacerdoti di Sais. Nel caso delle famiglie nobili esse erano solite terminare, dopo 14-16 generazioni, nel mondo divino. La consapevolezza storica egiziana, al contrario, si basava su liste di re, che risalivano all'indietro certo non 9000 anni, ma sicuramente 2500, forse 3000. Il medesimo scontro di consapevolezza storica genealogica e dinastica è descritto dal racconto di Erodoto. Quando Ecateo di Mileto giunse a Tebe ed enumerò ai sacerdoti locali il suo albero genealogico fino al sedicesimo antenato, un dio, i sacerdoti lo condussero nel tempio e gli mostrarono 341 colossali statue di legno.

> Poiché nel corso di queste generazioni ci furono altrettanti sommi sacerdoti e re Durante la propria vita ogni sommo sacerdote innalza lí la propria statua. Enumerando e mostrando, i sacerdoti [gli] fecero vedere che ciascuno di costoro era figlio di un padre, esponendone tutta la serie a partire dalla statua di quello che era morto piú di recente, finché non le ebbero indicate tutte. A Ecateo, che esponeva la sua genealogia e si riallacciava a un dio come sedicesimo antenato, opposero una genealogia fondata sul computo, non accettando il suo parere che un uomo possa nascere da un dio. Contrapposero in tal modo la loro genealogia, affermando che ciascuna delle statue colossali era stato un *piromis* nato da un *piromis*, finché non ebbero mostrato le 345 statue, non riallacciando questi personaggi né a un dio né a un eroe. In greco *piromis* corrisponde a «uomo di spicco»[123]

La parola egiziana «piromis» significa non «uomo di spicco», ma «uomo», valore che si accorda molto meglio con l'argomentazione di Erodoto. Gli Egiziani volevano infatti dire che «l'uomo» non discende da «dio» (che in egiziano sarebbe stato *pirome* da *pinoute*), ma che «l'uomo» discende dall'«uomo» (*pirome* da *pirome*). Questo piccolo fraintendimento conferisce all'aneddoto un'enigmatica autenticità. «Questo significa dunque che in un arco di 11 340 anni hanno regnato sull'Egitto solo re umani e non dèi in forma d'uomo»[124]. «Durante questo tempo – aggiunge ancora Erodoto – il sole aveva mutato il suo corso quattro volte: là dove ora tramonta si levò due volte, là dove ora sorge, due volte tramontò». Ma ciononostante, come mette in rilievo lo storico, «in Egitto nulla cambiò, né riguardo al mondo vegetale o all'attività del fiume, né riguardo alle malattie, né a proposito delle morti». Questa osservazione è del tutto enigmatica. In fin dei conti, tuttavia, essa vuole solo dire che in Egitto, nonostante cambiamenti drammatici di dimensione cosmica, nulla d'importante sarebbe cambiato – osservazione che riconduce esattamente alla dimostrazione dei sacerdoti di Sais nei confronti di Solone.

In effetti è possibile che gli Egiziani giungessero a ritenere che il

[123] ERODOTO, 2.143 (trad. di A. Fraschetti).
[124] *Ibid.*, 2.142.

mondo, nel quadro del loro lungo ricordo del passato, fosse finito tre volte e che essi fossero riusciti a portare in salvo la loro cultura e la loro memoria oltre queste catastrofi attraverso la cura minuziosa degli archivi. Il declino del Regno Antico, del Medio e del Nuovo potevano apparire loro come tali catastrofi. Ogni volta essi erano riusciti a ricostruire nuovamente lo stato e la cultura sulla base del sapere culturale messo in salvo. Con nessun'epoca della storia egiziana una tale concezione e una tale mentalità si accordano tanto bene come con l'età saitica, che aveva messo in atto appunto una restaurazione di questo genere, e proprio dopo un «periodo intermedio» (come l'egittologia indica tali *dark ages*) particolarmente lungo.

Per quanto concerne la consapevolezza storica, l'incontro con l'Egitto significò per i Greci, del tutto in contrasto con le odierne idee su Greci e barbari, il confronto fra μῦθος e λόγος. Il pensiero dei Greci era schiavo del μῦθος, del mondo nobile dell'epica, della tradizione orale. In Egitto essi incontrarono il mondo burocratico di una memoria fondata sulla scrittura, i cui archivi risalivano all'indietro attraverso i millenni, fino a un passato che le saghe nobiliari e familiari greche non si sarebbero mai potute sognare. Tuttavia anche il ricordo degli Egiziani incontrava a un certo punto un orizzonte al di là del quale passava nella dimensione mitica. Erodoto prosegue il suo racconto sul tempo in cui uomini governavano l'Egitto, e che egli stima in 11 340 anni, con l'osservazione: «prima di questi uomini però a governare sull'Egitto erano delle divinità, che vivevano assieme agli esseri umani, e tra queste divinità era sempre una sola ad avere il comando. L'ultimo di questi re fu Oro, il figlio di Osiride, che i Greci chiamano Apollo. Questi regnò per ultimo sull'Egitto, dopo aver rovesciato dal trono Tifone»[125]. Includendo anche le dinastie divine Erodoto calcola «da Dioniso (Osiride) ad Amasi 15 000 anni»[126]

Diodoro, che in questo punto si basa evidentemente su Manetone, conosce, prima delle dinastie umane, la signoria degli dèi e degli eroi; egli fa ammontare il periodo del loro dominio a 18 000 anni; la successiva epoca dei sovrani umani abbraccia nel suo racconto appena 5000 anni[127] Manetone aveva collocato prima della storia umana le epoche degli dèi e dei semidei (ἡμιθεοί). Cosí egli riproduceva la tradizione delle liste regali egiziane, che facevano seguire alla dinastia degli dèi una dinastia di «spiriti» (egiziano *3ḫ.w*), prima che venissero i «re». Il concetto di re

[125] *Ibid.*, 2.144.
[126] *Ibid.*, 2.145.
[127] DIODORO SICULO, 1.44.

«umani» è estraneo agli Egiziani: i «re» costituiscono una specie autonoma accanto a dèi, spiriti e uomini. Ciò rientra ancora una volta nell'ambito della teologia egiziana dei re, che è rimasta estranea ai Greci.

5. *Le inondazioni del Nilo.*

5.1. Il segreto del Nilo.

Quando Erodoto chiama l'Egitto «un dono del Nilo», egli parla del Delta in quanto terreno alluvionale del fiume[128]. Nella sua inondazione il Nilo porta con sé non solo acqua, ma soprattutto fango, che si deposita sui campi e conferisce loro una fertilità sentita come meravigliosa. Seneca riassume un discorso secolare su questo fenomeno quando scrive che l'Egitto deve all'acqua delle inondazioni non solo la fertilità del suo suolo, ma il suolo stesso[129]. La fertilità dell'acqua delle inondazioni era ritenuta cosí potente che si ammetteva che ingerirla favorisse la fertilità degli uomini[130] e che dai depositi di fango nascesse spontaneamente vita, nella forma di rane e topi[131], e che perfino la specie umana avesse avuto la sua origine nel fango del Nilo[132]. Il Nilo non solo arricchisce il suolo bensí, agli occhi dei Greci, lo «lavora» anche in un modo tale che il contadino non ha piú bisogno di ararlo, ma può spargere i suoi semi direttamente sul fango ancora umido, dove gli animali lo calpestano[133]. Alla fertilità del suolo si aggiunge anche la facilità di coltivazione e raccolta[134]; piante alimentari, erbe medicinali e spezie crescono spontaneamente. L'inondazione annuale comporta tuttavia anche che la terra debba essere nuovamente misurata anno dopo anno, per stabilire i rapporti di proprietà e le basi della tassazione. Sulla base di questa necessità gli Egiziani sono considerati dai Greci come gli inventori e i maestri della geometria e della geodetica[135] Ma per il resto è proprio l'assenza di qualsiasi interesse «scientifico» nei confronti del realizzarsi delle inondazioni del

[128] ERODOTO, 2.5.

[129] SENECA, *Questiones naturales*, 4a.2.9-10; D. BONNEAU, *La crue du Nil*, Paris 1964, p. 116 e nota 9.

[130] ISOCRATE, *Busiride*, 13.

[131] Viene detto perfino che questi animali sarebbero formati solo per metà, mentre per l'altra metà sarebbero costituiti ancora di fango: OVIDIO, *Metamorphoses*, 1.422; DIODORO SICULO, 1.10; ORAPOLLO, *I geroglifici*, 1.25; cfr. BONNEAU, *La crue* cit., pp. 119 sg.

[132] DIODORO SICULO, 1.10.3; BONNEAU, *La crue* cit., pp. 121-23.

[133] Perciò Aristotele chiama l'Egitto anche l'«opera», non il «dono» del Nilo (OLIMPIODORO, *Commento ai Meteorologica di Aristotele*, 1.14.11).

[134] ERODOTO, 2.14; DIODORO SICULO, 1.34.1-11.

[135] *Ibid.*, 1.81; STRABONE, 17.1.3.

Nilo ciò che sorprendeva i Greci nei confronti degli Egiziani. Il problema dell'origine delle inondazioni del Nilo è un *topos* classico della letteratura greca sull'Egitto. Sulla scorta di questo tema i Greci mettono in scena il contrasto di due culture scientifiche opposte: quella greca, motivata da «brama di sapere» (φιλομαθία), e quella egiziana, la cui caratteristica piú vistosa è appunto la mancanza di tale brama[136].

Già Erodoto si lamenta di non aver potuto «apprendere nulla, né dai sacerdoti né da alcun altro» sulla natura del Nilo. «Ecco ciò che volevo sapere da loro: perché il Nilo scorra in piena a partire dal solstizio d'estate per 100 giorni; quindi, toccato il numero di questi giorni, esso si ritiri indietro abbassando le acque, cosí da mantenersi modesto per tutto l'inverno fino al ritorno del solstizio d'estate»[137]. La risposta che un sacerdote di Sais dà alla sua domanda Erodoto la considera uno scherzo. Le inondazioni del Nilo, cosí gli viene detto, nascevano da due cime montuose tra Assuan ed Elefantina, di nome Krofi e Mofi. Da esse una parte dell'acqua scorreva verso nord, una parte verso sud[138]. Invece di occuparsi ulteriormente di queste astruse spiegazioni Erodoto esamina in sequenza tre teorie che erano state presentate da Greci per il fenomeno dell'ingrossamento del fiume, esponendo infine la sua spiegazione personale. Anche Strabone constata stupito che, contrariamente ai Tolomei,

> gli antichi re invece non avevano affatto provato sollecitazioni del genere; eppure erano versati nei vari campi del sapere al pari dei sacerdoti, a contatto dei quali passavano la maggior parte della vita. Sicché si ha ben motivo di restare stupiti, e non solo in considerazione di ciò, ma anche perché Sesostri percorse tutta l'Etiopia fino al paese in cui cresce il cinnamomo e ancor oggi se ne addita qualche testimonianza della spedizione, stele o iscrizione che sia ... È stupefacente, quindi, come da occasioni del genere gli uomini del tempo non abbiano saputo trarre nozioni precise in merito alle piogge; e questo nonostante la consuetudine dei sacerdoti di registrare nelle sacre scritture e di tramandare eventi che marcassero acquisizioni non indispensabili per il progresso delle scienze. Quantomeno avrebbero potuto indagare - cosa che si fa ancor oggi - come mai le piogge cadono d'estate e non d'inverno e nelle regioni meridionali e non nella Tebaide e dalle parti di Siene. Che la piena sia provocata dalle piogge non c'era invece bisogno di verificarlo, né c'era bisogno delle testimonianze citate da Posidonio[139]

[136] L'egittologo olandese B. H. Stricker (*De overstroming van de Nijl*, Leiden 1956) ha dedicato alla tradizione antica sulle inondazioni del Nilo una dottissima ricerca, nella quale è raccolta tutta la documentazione che sia possibile reperire. In questo studio egli si sforza tuttavia (a mio avviso invano) di confutare il *topos* della mancanza di curiosità degli Egiziani e cerca di affiancare alle teorie greche corrispondenti egiziani. Cfr. anche BONNEAU, *La crue* cit., pp. 135-214.

[137] ERODOTO, 2.19 (trad. di A. Fraschetti).

[138] ID., 2.28; cfr. in proposito H. BEINLICH, *Die Nilquellen nach Herodot*, in «Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde», CVI (1979), pp. 11-14, e H. J. THISSEN, ... *αἰγυπτιάζων τῇ φωνῇ Zum Umgang mit der ägyptischen Sprache in der griechisch-römischen Antike*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», XCVII (1993), pp. 243 sg.

[139] STRABONE, 17.1.5 (trad. di N. Biffi); YOYOTTE, CHARVET e GOMPERTZ, *Strabon* cit., p. 75.

Tre, quattrocento anni dopo Strabone, se si può credere a Eliodoro, i «libri sacri» versavano in condizioni molto migliori. Ora tutto il sapere greco è già penetrato anche in essi. Nel suo romanzo d'amore, *Le Etiopiche*, Eliodoro fa rispondere alla domanda relativa ai segreti del Nilo al suo sacerdote Kalasiris.

> Io dissi quel che sapevo e riferii tutto ciò che su questo fiume è scritto nei libri sacri, che solo i sacerdoti hanno il diritto di conoscere e di leggere. Spiegai come il fiume nasce dalle montagne dell'Etiopia, al confine con la Libia, là dove termina il clima orientale e inizia quello meridionale. Esso cresce d'estate non perché, come credono alcuni, i venti etesi, che spirano in senso contrario, facciano rifluire le sue acque, ma perché questi stessi venti nel periodo del solstizio d'estate spingono e cacciano verso nord tutte le nuvole, finché queste si ammassano nella zona torrida, dove non possono avanzare ulteriormente a causa dell'eccessivo calore di quella regione: tutta l'umidità accumulatasi in precedenza, e condensatasi a poco a poco, evapora e ne derivano piogge abbondanti. Allora il Nilo si gonfia e non tollera piú di essere un semplice fiume, ma esce dagli argini e trasforma l'Egitto in un mare e rende fertili i campi al suo passaggio[140].

È tuttavia assolutamente vero che ai tempi di Erodoto e di Strabone gli Egiziani non avevano saputo formulare alcuna spiegazione di questo fenomeno – in ogni caso nessuna che i Greci avrebbero fatto valere come tale anche solo per un istante. È altrettanto vero che gli Egiziani, per trovare una soluzione all'enigma del Nilo, non studiavano la natura ma consultavano i libri sacri. Le risposte che traevano da questi libri erano però cosí diverse rispetto alle spiegazioni che forniva lo studio della natura fatto dai Greci che si deve dubitare che si trattasse davvero delle stesse domande. Abbiamo qui a che fare non solo con un diverso livello del sapere, ma con due culture del sapere completamente differenti: gli Egiziani si accostavano alla natura con domande differenti rispetto ai Greci; a queste domande si aspettavano una risposta nei libri piuttosto che attraverso l'osservazione autoptica. Questa era, ad esempio, la spiegazione fornita da diversi re del Regno Nuovo in iscrizioni che presentano lo stesso testo: «Io sono informato di ciò che c'è nella sala delle scritture, di ciò che è durevolmente fissato nella biblioteca: l'inondazione del Nilo si origina dai due fori sorgivi per fornire le focacce da offrire agli dèi...»[141].

Ciò che interessava agli Egiziani era non la spiegazione ma l'interpretazione. Questa distinzione si esprime molto chiaramente nel collo-

[140] ELIODORO, 2.28 (trad. di A. Colonna). Il primo che chiarí il rapporto fra le inondazioni del Nilo e le precipitazioni in Etiopia fu Agatarchide di Cnido nel IV secolo a. C.

[141] Stele nilotiche di Seti I, Ramsete II, Merenptah e Ramsete III a Gebel el-Silsila, edite da P. BARGUET, *Les stèles du Nil au Gebel Silsileh*, in «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», L (1952), pp. 50-57, e da K. A. KITCHEN, *Ramesside Inscriptions*, I, Oxford 1973, pp. 88 sg.

quio che Lucano, nel suo *Bellum civile*, fa svolgere tra i Romani e Acoreo, il sommo sacerdote di Ptah a Menfi, sulla natura del Nilo. Il vegliardo riferisce prima diverse teorie moderne ed espone quindi il proprio punto di vista, che è completamente diverso: si tratta infatti di un'interpretazione teologica. Ci sono acque che si sono originate, a seguito di terremoti e di altre cause, solo dopo la creazione e con la cui origine e comportamento gli dèi non hanno nulla a che vedere. Altre acque, invece, hanno la loro origine con la creazione stessa. A queste ultime appartiene prima di tutto il Nilo, per il quale è stata programmata, nel momento stesso della creazione, la caratteristica di ingrossarsi e di calare periodicamente. Nell'inondazione del Nilo si manifesta la divina volontà di creazione. Tutto ciò suona ampiamente speculativo per i Romani; ma si va a controllare negli scritti egiziani, trovando ogni cosa confermata esattamente come l'ha presentata il sacerdote[142].

5.2. Paesaggi nilotici.

Un aspetto completamente diverso del Nilo è la bellezza ideale della contrada che esso bagna. Isocrate dedica alcuni capitoli del suo *Busiride* a magnificare il paese[143] e lo chiama «il piú bel paese del mondo»[144]. Quando i Greci parlano dell'Egitto sembrano dimenticare che si tratta di «barbari» e di un paese che, secondo le loro teorie climatiche, si trova troppo a sud rispetto alla zona delle condizioni ideali. Diodoro scrive che la vista del paesaggio egiziano avrebbe ispirato Orfeo e Omero per le loro rappresentazioni del paradiso ultraterreno dei morti. Orfeo avrebbe portato i misteri egiziani dall'Egitto in Grecia, e Omero li avrebbe descritti[145] I «campi di asfodelo dove vivono i morti» sarebbero il luogo sulla «palude Acherusia», nei pressi di Menfi, «che è circondata da prati bellissimi di erbe palustri, di loto, di canne. E non senza ragione si è potuto dire che in questi luoghi abitano i morti, dal momento che qui si innalzano le piú grandi e numerose tombe degli Egiziani e dal momento che i loro corpi sono deposti nei sepolcri che si trovano qui dopo esser stati traghettati oltre il fiume e la palude Acherusia»[146] Ancora nel V secolo d. C. il Padre della Chiesa Andrea di Creta inizia la sua

[142] LUCANO, *Bellum civile*, 10.172 sgg.; SVETONIO, *Divus Iulius*, 52.1; cfr. APPIANO, *Guerre civili*, 379; STRICKER, *De overstroming* cit., p. 7.

[143] ISOCRATE, *Busiride*, 11-14; FROIDEFOND, *Le mirage* cit., pp. 250 sg.

[144] Il re Busiride riconosceva «che questa regione era stata posta nel punto piú bello del mondo» (12); «egli prese possesso di questo luogo come del piú bello» (15).

[145] *Odissea*, 24.1-2, 24.11-14.

DIODORO SICULO, 1.96 (trad. di G. F. Gianotti). Cfr. MERKELBACH, *Isis* cit., pp. 232 sg.

Vita di San Patapio con una descrizione in chiave panegirica del paesaggio nilotico egiziano, la patria dei santi.

> Lí la terra è grassa, i campi pingui e fertili, ci sono popolose città cinte da mura, e pascoli verdeggianti, mandrie di cavalli, pecore, buoi e maiali e tutto quello che tende al buon cibo e al lusso e a questa misera («invivibile») vita. Corsi d'acqua circondano la terraferma come il mare, e bagnano l'intera regione. Geon infatti, il primo e il maggiore dei quattro fiumi dei quali si fa menzione nella storia della creazione, che sgorga da luoghi noti solo al creatore e da lí scende fino al grande mare, la attraversa per intero. Questo fiume fa salire le sue acque con flussi periodici, si spande come il mare e inonda la terra e fa sí che da essa, che in poco tempo verdeggia, rigogliosa di frutti, salpino navi onerarie ben cariche. Esso consente agli agricoltori di lavorare in mezzo ai loro attrezzi ed esorta gli animali acquatici a vivere insieme a quelli terrestri, gli erbivori e i carnivori. Oh meraviglia! Ieri profondi campi di grano, oggi abissi marini; ieri pascolo di armenti e bestie da soma, oggi nascondiglio di pesci e animali marini. L'Egitto ci ha chiaramente donato questo giovane, l'Egitto, dispensatore senza invidia del lusso terreno, produttore di vesti splendenti, generatore di passioni, schiavo dei piaceri, protettore di argilla e mattoni, fornitore di carni e lebeti. L'Egitto, che nella Scrittura è detto l'«oscuro», ha fatto risplendere di luce il persecutore dell'oscurità; esso, il laboratorio delle illusioni idolatre, ci ha inviato l'araldo della pietà verso gli dèi; esso, l'oscura dimora dei demoni, ci ha portato il corifeo degli angeli[147]

All'epoca cui risale questo testo i paesaggi nilotici fanno ancora parte dei temi preferiti dei pavimenti a mosaico, che ora adornano non solo le ville dei ricchi ma anche le prime chiese e sinagoghe. I cristiani identificano il Nilo con Geon, uno dei quattro fiumi del Paradiso, che sono, oltre a Geon, Phison, Eufrate e Tigri. Per questo anche l'iconografia tradizionale dei paesaggi nilotici perdura ancora nelle chiese tardoantiche e addirittura nelle sinagoghe[148] Pavimenti a mosaico con paesaggi nilotici sono stati rinvenuti nell'Africa settentrionale, in Palestina e in molte altre regioni del Mediterraneo, incluso l'Egitto stesso[149] Importanti esemplari sono stati scoperti in Israele, ad esempio nella casa della Festa del Nilo a Sepphoris[150] e nella casa di Leontis a Beth Shean, ciascuno con rappresentazione di un nilometro in forma di colonna con segni di 10-16 cubiti. Un altro esempio proviene dalla chiesa della Moltiplicazione dei pani a Tabgha. Accanto a interi paesaggi si trovano anche singoli motivi nilotici, tanto in chiese quanto in abitazioni private[151].

[147] *In Sanctum Patapium*, orazione 19, in *PG*, XCVII, coll. 1217b-1221b. Per l'indicazione ringrazio Jürgen Dummer e A. M. Ritter, per la traduzione tedesca Christoph Markschies.

[148] A. HERMANN, *Der Nil und die Christen*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», II (1959), pp. 56-69.

[149] *La mosaïque Greco-romaine*, I, Paris 1965; II, Paris 1975.

[150] Z. WEISS e E. NETZER, *Promise and Redemption. A Synagogue Mosaic from Sepphoris*, Jerusalem 1996, figg. a p. 10 della sezione inglese (anatra), a p. 10 della sezione ebraica (amazzone, nilometro). Cfr. anche R. OVADIAH, *Mosaic Pavements in Israel*, Rome 1987.

[151] J. BALTY, *Thèmes nilotiques dans la mosaïque du Proche-Orient*, in N. BONACASA e A. DI VITA

Il motivo del paesaggio nilotico sembra essersi diffuso nel mondo ellenistico e romano insieme alla religione di Iside, diventando uno dei dei temi piú amati per la decorazione di ville signorili con dipinti murali e pavimenti a mosaico. Solamente a Pompei Schefold, nel suo libro sulla pittura murale pompeiana, ne cita 27 esempi[152]. A Pompei c'era un tempio di Iside[153]: probabilmente fu il culto di Iside a introdurre o rendere in voga nella città questi motivi pittorici; essi si diffusero però rapidamente oltre il loro contesto cultuale e divennero un tema puramente decorativo. Ma proprio negli elementi ornamentali potevano esprimersi idee, atteggiamenti, nostalgie ed esigenze culturali che avevano un significato piú generale, sia pure meno vincolante degli specifici simboli del culto. I paesaggi nilotici sembrano far parte proprio di un tale generico simbolismo culturale, legato a situazioni extraquotidiane come la festa, l'abbondanza, la fortuna, l'appagamento, la pace, il tempo libero e il piacere (τρυφή e σχολή).

Il piú significativo fra questi paesaggi nilotici si trova nel contesto di un santuario della Fortuna-Tyche (= Iside) a Preneste, e viene datato in epoca sillana (c. 120 a. C.). Non appartiene al tempio vero e proprio, ma a un edificio pubblico della terrazza inferiore[154]. Era collocato in un ninfeo, nell'abside di una lunga sala, e coperto d'acqua. Per questo motivo anche il significato del paesaggio nilotico va cercato non in relazione a Iside e al suo culto, bensí all'acqua e al suo simbolismo. L'idea che presiede all'iconografia del Nilo sembra essere un'allegoria dell'acqua e dei suoi doni: pienezza, fortuna, benedizione e festa. La parte superiore del mosaico (fig. 6) rappresenta l'Etiopia come una regione montuosa, abitata da animali (fra i quali anche creature favolose quali l'onocentauro) e cacciatori. La parte inferiore ritrae l'Egitto nel periodo dell'inondazione del Nilo, quando il paese è sommerso, e i templi, gli insediamenti, le strade emergono dall'acqua su isole e argini. Accanto a diversi templi in stile greco si vede, in posizione preminente, anche un grande tempio in stile egiziano: il muro di cinta ha potenti torri e conferisce al tempio l'aspetto di una fortificazione, un tratto tipico dei templi egiziani, in particolare del periodo greco-romano. Davanti al *pylon* si ergono quattro statue di Osiride con fiori di loto sul capo; sopra l'entrata si vede un'aquila. Secondo Meyboom l'aquila identifica il tempio

(a cura di), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di A. Adriani*, III, Roma 1984, pp. 827-34.

[152] K. SCHEFOLD, *Die Wände Pompejis*, Berlin 1957.

[153] MERKELBACH, *Isis* cit., figg. 1-4.

[154] A. STEINMEYER-SCHAREIKA, *Das Nilmosaik von Palestrina und eine ptolemäische Expedition nach Äthiopien*, Bonn 1978; P. G. P. MEYBOOM, *The Nile Mosaic of Palestrina. Early Evidence of Egyptian Religion in Italy*, Leiden 1995.

come quello di Osiride-Canopo. In età greco-romana la città di Canopo nel Delta non solo era rinomata per i divertimenti che vi avevano luogo durante le feste, ma era anche un famigerato centro di piaceri[155]

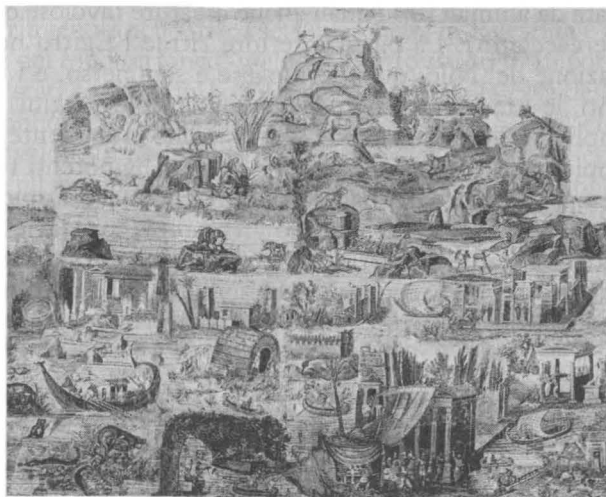
La scena centrale, e forse piú significativa[156], si svolge davanti a un altro tempio o a un portico, sotto una grande tenda da sole. Vediamo una riunione di ufficiali macedoni e una sacerdotessa che tiene nella sinistra un ramo di palma e con la destra solleva un *kyathos* (un recipiente con cui si attingeva il vino per le libagioni o per bere). L'ufficiale di fronte a lei solleva un corno potorio. Alla sinistra c'è un grande buffet, apparecchiato con vassoi e altri corni potori. Immediatamente alla sua sinistra, sotto una pergola a volta ricoperta di vite, su due panche coperte da cuscini, siede un gruppo di bevitori[157]. Questa scena, insieme con quella di carattere piú cerimoniale, ricorda i famosi divertimenti di Canopo e ci può fornire una chiave per il significato complessivo del mosaico.

Il mosaico unisce, in una maniera molto particolare, lo specifico con il generale. Mentre le scene etiopiche sono puramente generiche e non

[155] Cfr. PROPERZIO, 3.11.35; CESARE, *De bello civili*, 3.110.2; ID., *Bellum Alexandrinum*, 7.24.1; CICERONE, *Pro C. Rabirio Postumo*, 12.35; OVIDIO, *Tristia*, 1.2.79 sg.; SENECA, *Epistulae*, 51.3 («deversorium vitiorum»).

[156] MEYBOOM, *The Nile Mosaic* cit., p. 34 fig. 22.

[157] *Ibid.*, pp. 31, 33 figg. 20-21.

Figura 6. Mosaico nilotico da Palestrina (fine del II secolo a. C.).

sono legate ad alcun luogo o data specifica, le scene egiziane si svolgono nel periodo dell'inondazione (da metà luglio a metà settembre). Il tema generale è il Nilo. Il messaggio del mosaico di Preneste deve avere qualcosa a che fare con l'acqua, intesa come la potenza che tutto crea e che tutto mantiene, con Iside e Osiride, nei quali questa potenza si personifica, e con l'Egitto come il luogo della terra nel quale essa si manifesta nella maniera piú diretta.

Nei suoi tratti paradisiaci l'Egitto è determinato non solo dal punto di vista spaziale ma anche da quello temporale. A rendere quest'idea nessuna espressione pare piú adatta del concetto di «cronotopo» formulato da Bachtin. Un cronotopo è un luogo che ha una sua propria temporalità, dove il tempo scorre secondo leggi diverse che altrove. L'Egitto come cronotopo appare come un paesaggio sacro, abitato da dèi e sacerdoti e visto in un tempo sacro, il tempo dell'inondazione. L'inondazione del Nilo significa il ritorno del flusso primordiale, il rinnovarsi della creazione, la rigenerazione della vita, il ritorno dell'umanità e del mondo intero a una condizione primigenia di innocenza, purezza, pace e beatitudine, il ripristino del senso dell'ordine, della pienezza, della virtú e della giustizia.

Il poeta che ha espresso nella maniera piú efficace questo caratteristico legame di spazio e tempo nel paesaggio nilotico è Claudiano, egiziano di Alessandria come Cheremone, ma di quasi 400 anni piú tardo. Egli scrisse un poemetto sul Nilo nel quale il legame tra il fiume e il tempo, ovvero l'eternità (αἰών), riveste un ruolo importante. La stessa tematica toccano anche altri suoi componimenti poetici, e in particolare quello relativo al consolato di Stilicone del 400. Il fatto che Claudiano abbia scritto questa poesia non in greco (come i suoi testi precedenti) ma in latino non ci deve trattenere dall'includerla qui. Vi si parla della caverna sotterranea presso la prima cataratta, dalla quale, come gli Egiziani credevano fin dai tempi antichi, erompeva l'inondazione del Nilo. La regolarità di questo evento annuale mette l'inondazione del Nilo in relazione non solo con la fertilità e il rinnovamento, ma anche con il tempo. Essa è un simbolo del tempo, dell'eternità e del ritorno dell'età dell'oro, nella quale pienezza, pace e giustizia dominavano sulla terra.

> Lontano, sconosciuta, inaccessibile alla nostra progenie
> e interdetta quasi anche agli dèi, c'è la tenebrosa madre degli anni,
> la caverna del tempo infinito, che nel suo vasto seno
> genera e richiama i tempi: circonda l'antro
> un serpente, che placidamente consuma ogni cosa
> e ringiovanisce in eterno nelle sue squame, ma, rivolta la testa all'indietro,
> si divora la coda, ritornando alla sua origine con moto silenzioso[158]

[158] «Est ignota procul, nostraeque impervia genti | vix adeunda deis, annorum squalida ma-

6. *Grammatologia*[159]

Per Platone l'Egitto è il paese in cui venne inventata la scrittura. Ma per lui è scontato che questa scrittura sia la scrittura alfabetica. Ciò risulta in tutta chiarezza da un passo del *Filebo*:

> Poiché o un dio o un uomo divino si rese conto che la voce è infinitamente molteplice (in Egitto vi è una leggenda che narra che questi fu Teuth) e primo comprese che nel campo infinito della voce le vocali non sono una, ma piú, e che ivi sono anche altri elementi che non appartengono propriamente alla voce, ma hanno pure parte a un certo suono, e che vi è un numero determinato anche di queste, dopo che, dicevo, si rese conto di tutto ciò, separò, terza specie di lettere, quelle che noi ora diciamo «mute». In seguito distinse fra di loro, fino a ciascuna unità, queste lettere che non hanno voce e neppure suono, e cosí le vocali e le intermedie fra vocali e mute, nello stesso modo, fino a che conosciuto il numero loro attribuí a ciascuna, nessuna esclusa, il nome di elemento. Osservando d'altra parte che nessuno di noi non potrebbe impararne neppure una indipendentemente e senza le altre tutte e avendo argomentato da ciò che c'è realmente un legame, questo di cui ho detto, che è uno e che in qualche modo le unifica tutte, ad esse applicò, come qualcosa di unitario, l'arte grammaticale e la chiamò cosí[160]

Allo stesso modo dobbiamo riferire alla scrittura alfabetica anche il famoso passo del *Fedro*:

> Ho udito, dunque, narrare – racconta Socrate – che presso Naucrati d'Egitto c'era uno degli antichi dèi di quel luogo, al quale era sacro l'uccello che chiamano Ibis, e il nome di questo dio era Theuth. Dicono che per primo egli abbia scoperto i numeri, il calcolo, la geometria e l'astronomia e poi il gioco del tavoliere e dei dadi e, infine, anche la scrittura. In quel tempo, re di tutto l'Egitto era Thamus e abitava nella grande città dell'Alto Nilo. Gli Elleni la chiamano Tebe Egizia, mentre chiamano Ammone il suo dio. E Theuth andò da Thamus, gli mostrò queste arti e gli disse che bisognava insegnarle a tutti gli Egizi. E il re gli domandò quale fosse l'utilità di ciascuna di quelle arti, e, mentre il dio gliela spiegava, a seconda che gli sembrasse che dicesse bene o non bene, disapprovava oppure lodava. A quel che si narra, molte furono le cose che, su ciascun'arte, Thamus disse a Theuth in biasimo o in lode, e per esporle sarebbe necessario un lungo discorso. Ma quando si giunse alla scrittura, Theuth disse: «Questa conoscenza, o re, renderà gli Egiziani piú sa-

ter, | immensi spelunca aevi, quae tempora vasto | suppeditat revocatque sinu: complectitur antrum, | omnia qui placido consumit numine, serpens, | perpetuumque viret squamis, caudamque reducto | ore vorat, tacito relegens exordia lapsu» (CLAUDIANO, *De consulato Stilichonis II*, 424-30); cfr. P. DERCHAIN, *A propos de Claudien*, in «Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde», LXXXI (1956), pp. 4-6.

[159] In questa sede si può accennare solo a una piccola parte di questo ricchissimo tema, che meriterebbe urgentemente una trattazione d'insieme. Lo studio di P. MARESTAING, *Les écritures égyptiennes*, Paris 1913, è superato, incompleto e inesatto. Importante è E. IVERSEN, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs*, Copenhagen 1962.

[160] PLATONE, *Filebo*, 18b-d (trad. di A. Zadro).

pienti e piú capaci di ricordare, perché con essa si è ritrovato il farmaco della memoria e della sapienza». E il re rispose: «O ingegnosissimo Theuth, c'è chi è capace di creare le arti e chi è invece capace di giudicare quale danno o quale vantaggio ne ricaveranno coloro che le adopereranno. Ora, essendo padre della scrittura, per affetto tu hai detto proprio il contrario di quello che essa vale. La scoperta della scrittura, infatti, avrà per effetto di produrre la dimenticanza nelle anime di coloro che la impareranno, perché, fidandosi della scrittura, si abitueranno a ricordare dal di fuori mediante segni estranei, e non dal di dentro e da sé medesimi: dunque, tu hai trovato non il farmaco della memoria, ma del richiamare alla memoria. Della sapienza, poi, tu procuri ai tuoi discepoli l'apparenza, non la verità: divenendo per mezzo tuo uditori di molte cose senza insegnamento, essi crederanno di essere conoscitori di molte cose, mentre, come accade per lo piú, in realtà, non le sapranno; e sarà ben difficile discorrere con loro, perché sono diventati conoscitori di opinioni invece che sapienti»[161].

Socrate inventa una delle sue «storie egiziane» per illuminare la problematica relativa alla scrittura. L'attenzione è incentrata non tanto sul fatto che gli Egiziani hanno inventato la scrittura quanto piuttosto sul fatto che essi erano sufficientemente saggi da valutare le conseguenze di questa scoperta. Decisiva è la forma dialogica della narrazione, nella quale all'orgoglio dell'inventore divino della scrittura si contrappone la saggezza del suo regale fruitore. Questa saggezza è la vera particolarità che il racconto attribuisce agli Egiziani. Come al solito anche qui l'Egitto vale come schermo di proiezione di una diagnosi autocritica. I Greci sono i grandi inventori e innovatori, ma ciò che a loro manca è la saggezza d'intuire le conseguenze del cambiamento e di riuscire a fare un confronto con i pregi della tradizione. Non è un caso che Socrate dica il suo Theuth originario di Naucrati e non, ad esempio, di Ermopoli, mentre il suo interlocutore Thamus si trova a Tebe, la città di Ammone, che è considerata l'origine e il centro della cultura egiziana, ossia quanto di piú antico l'Egitto ha da offrire.

La prima obiezione contro la scrittura è che essa favorisce l'oblio. Gli uomini fanno affidamento su segni esterni e non memorizzano piú le cose interiormente. Questa è l'obiezione che Socrate mette in bocca al suo re Thamus. Le altre due obiezioni, poi, egli le sviluppa come riflessioni proprie: ossia che la scrittura è muta e non può rispondere, e che essa «gira ovunque» senza curarsi di coloro a cui si rivolge.

SOCRATE Perché o Fedro, questo ha di terribile la scrittura, simile, per la verità, alla pittura: le creature della pittura ti stanno di fronte come se fossero vive, ma se domandi loro qualcosa, se ne stanno zitte, chiuse in un solenne silenzio; e cosí fanno anche i discorsi. Tu crederesti che parlino pensando essi stessi qualcosa, ma volendo capire bene, domandi loro qualcosa di quello che hanno detto, conti-

ID., *Fedro*, 273d-274b (trad. di G. Reale).

nuano a ripetere una sola e medesima cosa. E una volta che un discorso sia scritto, rotola da per tutto, nelle mani di coloro che se ne intendono e cosí pure nelle mani di coloro ai quali non importa nulla, e non sa a chi deve parlare e a chi no. E se gli recano offesa e a torto lo oltraggiano, ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, perché non è capace di difendersi né di aiutarsi da solo.

Ad esso Socrate e Fedro contrappongono «il discorso di chi sa, il discorso vivente e animato, del quale il discorso scritto può dirsi, a buona ragione, un'immagine»[162]. A Platone qui interessa la scrittura come tale[163], non un determinato sistema di scrittura o una determinata cultura dello scritto; ma soprattutto gli interessa la saggezza conservatrice degli Egiziani nel servirsi di questa tecnica, usando la scrittura solo per registrare cose note, dunque come uno strumento della memoria, ma non come un mezzo di comunicazione per trasmettere il nuovo e lo sconosciuto.

L'aneddoto di Theuth di Naucrati narrato da Socrate-Platone è un racconto meraviglioso e di profondo significato, ma non appartiene al discorso grammatologico entro il quale i Greci si interessavano alla scrittura egiziana. Qui si tratta di qualcosa di completamente diverso, vale a dire della presenza contemporanea di due diverse scritture, che a partire da Erodoto si distinguono come la «sacra» o «ieratica» e la «pubblica» o «demotica». Questa digrafia costituisce la particolarità della cultura dello scritto egiziana[164].

I Greci non potevano spiegarsi l'uso di differenti scritture se non ammettendo che una scrittura fosse destinata a tutti e l'altra ai sacerdoti, che la utilizzavano come una scrittura segreta nella trasmissione della loro conoscenza dei misteri[165]. L'interpretazione dei geroglifici come scrittura segreta si trova già in Diodoro[166]:

[162] *Ibid.*, 275d-276a.

[163] Sul rapporto di Platone con la scrittura cfr. T. A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin 1985. Della critica platonica della scrittura come protesi esteriore della memoria non dobbiamo qui occuparci oltre perché non ha nulla a che fare con l'Egitto.

[164] Erodoto distingue la scrittura «ieratica» e quella «demotica»; egli equipara dunque, secondo il moderno uso linguistico, «ieratica» e «geroglifica» (entrambe scritture sacrali) oppure «ieratica» e «demotica» (entrambe corsive). Ma non affronta il problema di una possibile differenziazione funzionale o sociale.

[165] Le testimonianze piú importanti a favore di questa interpretazione socio-epistemologica della di- o trigrafia egiziana si trovano in DIODORO SICULO, 3.3.5; FILONE, *Vita di Mosè*, 1.5; ORIGENE, *Contro Celso*, 1.12; PLOTINO, *Enneadi*, 5.8.6. Di una intenzionale enigmaticità della scrittura geroglifica parlano anche PORFIRIO, *Vita di Pitagora*; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 5.20.3-5.21.3; CHEREMONE, fr. 20d (VAN DER HORST, *Chaeremon* cit., pp. 69 sg.).

[166] «Τάς τε τῶν ἀγαλμάτων ἰδέας καὶ τοὺς τῶν γραμμάτων τύπους Αἰθιοπικοὺς ὑπάρχειν. Διττῶν γὰρ Αἰγυπτίοις ὄντων γραμμάτων, τὰ μὲν δημώδη προσαγορευόμενα πάντας μανθάνειν, τὰ δὲ ἱερὰ καλούμενα παρὰ μὲν τοῖς Αἰγυπτίοις μόνους γιγνώσκειν τοὺς ἱερεῖς παρὰ τῶν πατέρων ἐν ἀπορρήτοις μανθάνοντας, παρὰ δὲ τοῖς Αἰθίοψιν ἅπαντας τούτοις χρῆσθαι τοῖς τύποις» (DIODORO SICULO, 3.3.4-5; trad. di A. Corcella).

Le forme delle statue e i caratteri della scrittura sarebbero etiopici. Infatti gli Egizi avrebbero due tipi di scrittura e di questi l'una, detta «demotica», l'apprenderebbero tutti; l'altra, chiamata «ieratica», presso gli Egizi la conoscerebbero solo i sacerdoti, apprendendola dai padri in segreto, mentre presso gli Etiopi tutti farebbero uso di questi caratteri.

Nel seguito Diodoro fornisce un resoconto molto chiaro sulla scrittura geroglifica, che egli considera di origine etiopica. Menziona alcuni segni con la forma di animali, come il falco, il coccodrillo, il serpente, di parti del corpo, come gli occhi o le mani, di utensili, in particolare quelli del carpentiere, ecc. Il falco significherebbe velocità, il coccodrillo malvagità. L'occhio indicherebbe il tutore della giustizia e la guardia del corpo. I segni non si riferirebbero al parlato come collegamento di sillabe, ma, metaforicamente, al significato delle cose rappresentate, che verrebbero tenute a mente (la memoria immagazzina il significato delle cose alle quali la scrittura fa riferimento in via metaforica: bisogna conoscere la malvagità del coccodrillo per comprendere il segno). «Mentre si sforzano di scoprire i significati nascosti in queste forme, riescono, attraverso un esercizio e un allenamento della memoria che dura anni, a leggere tutto lo scritto». Importante è il duplice richiamo alla particolare prestazione mnemonica collegata alla scrittura geroglifica. In questo si potrebbe trovare una risposta alla critica platonica della scrittura, che sosteneva appunto la tesi secondo cui la scrittura avrebbe favorito l'oblio.

Diodoro considera già i geroglifici come una scrittura puramente simbolica. I passi chiave per questo aspetto dei geroglifici si trovano in Plotino:

> I saggi egiziani ... quando volevano esprimere qualcosa in forma di sapienza non impiegavano i segni delle lettere che accompagnano le parole e gli enunciati, e imitano i suoni e la pronuncia delle proposizioni; disegnavano invece delle figure e incidevano nei templi una figura particolare per ogni cosa, mostrando l'assenza di uno svolgimento discorsivo; ogni figura è piuttosto una forma di scienza e sapienza, e insieme il loro sostrato, qualcosa di riunito, diverso dal pensiero discorsivo e dalla deliberazione ... Piú tardi, tuttavia, da quella sapienza concentrata in unità si pervenne a un simulacro che si sviluppa ormai in altro, si esprime in uno svolgimento discorsivo e rivela le cause per le quali le cose sono come sono, cosí che, poiché ciò che è venuto ad essere è cosí bello, se qualcuno sapesse ammirarlo direbbe di stupirsi della sapienza, del modo in cui questa, pur non possedendo le cause dell'essere, per le quali esso è com'è, le trasmette alle cose che sono generate grazie ad essa[167]

[167] PLOTINO, *Enneadi*, 5.8.5.19 e 5.8.6.11 (trad. di C. Guidelli). Cfr. A. H. ARMSTRONG, *Platonic mirrors*, in «Eranos», LV (1986 [ma 1988]), pp. 147-82. Su questo passo di Plotino Marsilio Ficino scrisse una trattazione *In Plotinum V*, VIII = P. O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini Florentini philosophi Platonici opuscula inedita et dispersa*, I-II, Firenze 1937-45, rist. 1973. Cfr E. WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, New Haven 1958, pp. 169 sgg.; M. BARASCH, *Icon. Studies in the History of an Idea*, New York - London 1992, p. 75.

Il fenomeno della pluralità di scrittura non riveste alcun ruolo in Plotino. Egli si riferisce soltanto alla scrittura geroglifica, che considera un'iconografia puramente simbolica. Questa interpretazione va intesa come risposta alla critica platonica della scrittura espressa nel *Fedro*. Là Platone aveva rimproverato alla scrittura di poter servire solo come segno esterno per ciò che era già noto. A lui Plotino contrappone l'immagine, che non solo richiama alla memoria ciò che è noto, ma comprime simbolicamente ragionamenti mnemonici discorsivi, cosí che il leggere diviene un atto di riattualizzazione creativa e intuitiva, e il rimprovero platonico dell'«esteriorità» non coglie piú nel segno. Platone pensava a una scrittura alfabetica, Plotino a una scrittura fatta di immagini, che egli intende come una scrittura puramente di idee o di concetti.

Ma è il suo allievo Porfirio a darne la descrizione piú precisa che in assoluto sia stata conservata dall'antichità. Nel suo libro su Pitagora egli riferisce che questi, durante il suo soggiorno in Egitto, sarebbe stato iniziato alle tre forme della scrittura egiziana: la scrittura epistolografica, la geroglifica e la simbolica. La scrittura geroglifica designa il contenuto attraverso la riproduzione imitativa (κατὰ μίμησιν), quella simbolica attraverso determinati enigmi allegorici (κατά τινας αἰνιγμούς). Clemente descrive il curriculum di un apprendista scriba egiziano. Per prima cosa questi imparerebbe la scrittura epistolografica[168], quindi la scrittura sacerdotale o «ieratica» e infine la geroglifica. La scrittura geroglifica designerebbe il contenuto attraverso simboli, dei quali esisterebbero tre tipi: quelli che riproducono semplicemente o «chiriologici», i traslati o «tropici» e infine quelli allegorici o enigmatici.

Orapollo nei suoi *Geroglifici* tratta un unico tipo di scrittura, quella geroglifica, e trascura completamente il fenomeno della pluralità di scrittura. Il primo libro contiene segni, significati e spiegazioni, mentre il secondo solo segni e significati, senza fornire alcuna spiegazione: probabilmente non è neppure opera di Orapollo, ma rappresenta un'aggiunta tarda[169] Il primo libro contiene 70 spiegazioni di segni, secondo il seguente schema: se essi (cioè gli Egiziani) vogliono rappresentare (b)

[168] Le espressioni greche «epistolica» o «epistolografica» rendono la denominazione egiziana della scrittura demotica *zh n So.t*, «scrittura epistolare».

[169] S. M. BURSTEIN, *Images of Egypt in Greek historiography*, in A. LOPRIENO (a cura di), *Ancient Egyptian Literature - History and Forms*, Leiden 1996, pp. 591-604, con note 62 e 65; H.-J. THISSEN, *Horapollinis Hieroglyphika Prolegomena*, in M. MINA e J. ZEIDLER (a cura di), *Aspekte spätägyptischer Kultur Festschrift für Erich Winter*, Mainz 1994, pp. 255-63; B. VAN DER WALLE e J. VERGOTE, *Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon*, in «Chronique d'Egypte», XVIII (1943), pp. 39-89 e 199-239; J. OSING, «Horapollo», in *Lexikon der Ägyptologie*, II, Wiesbaden 1977, p. 1275. Il libro sarebbe stato scritto in lingua egiziana (cioè antico copto) e tradotto in greco da un certo Filippo. Cfr. sopra, nota 55.

disegnano (a), perché (c), dove (a) si riferisce al geroglifico, (b) al significato e (c) alla spiegazione. Viene detto, ad esempio, in questo modo: «Se essi vogliono rappresentare 'eternità' disegnano sole e luna perché sono elementi eterni». I segni che hanno l'aspetto di animali hanno spiegazioni che si basano sulla conoscenza zoologica dell'epoca (Plinio, Eliano, Fisiologo). La lepre ad esempio indica «aprire» perché questo animale non chiude mai gli occhi. Effettivamente il verbo «aprire» viene scritto con la lepre. L'idea che la grammatologia egiziana comprendesse una zoologia, dal momento che il significato dei segni scrittorî si schiude solo attraverso la conoscenza degli animali rappresentati, in base alla loro natura e al loro comportamento, è di certo astorica, ma dal punto di vista della storia della ricezione è diventata di enorme importanza.

Mentre Orapollo conosce un solo tipo di spiegazione, quello «simbolico», Clemente Alessandrino distingue tra il modo «chiriologico» e quello «simbolico»[170]. Il modo chiriologico procederebbe διὰ τῶν πρώτων στοιχείων «tramite lettere elementari»; il simbolico, al contrario, designerebbe semplicemente o «tramite riproduzione imitativa» (κατὰ μίμησιν) del contenuto oppure «in modo figurato» (τροπικῶς) o, in terzo luogo, «allegoricamente» tramite «determinati enigmi» (κατά τινας αἰνιγμούς). La distinzione tra il modo di designazione «chiriologico», κατὰ μίμησιν e quello «allegorico», κατὰ αἰνιγμούς, si trova anche in Porfirio (*Vita di Pitagora*). Qui dunque all'interno di (c) si distingue fra diversi modi del designare. Mentre le interpretazioni di Orapollo si limitano ai modi allegorico e figurato (dal momento che il modo «chiriologico», del tipo «se vogliono rappresentare il sole tracciano un cerchio», non compare, probabilmente perché è sentito come banale), in Clemente Alessandrino forse si è ancora conservata la conoscenza di un significato puramente fonetico, nel caso in cui il nesso διὰ τῶν πρώτων στοιχείων si riferisca davvero, tra i geroglifici, ai «segni monoconsonantici» e quindi a fonemi[171]. Mentre non se ne può concludere che queste comunicazioni di autori che scrivevano in greco si basassero su un'esplicita tradizione egiziana del sapere, si deve quantomeno ritenere che gli informatori egiziani abbiano usato simili distinzioni.

In epoca tarda l'estensibilità del sistema – che fondamentalmente era sempre esistita per via del carattere iconico dei segni, rigorosamente mantenuto, ma che al tempo stesso era controllata, nell'interesse di una

[170] CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 5.4.20.3.

[171] Cfr. R. EISLER, *Platon und das ägyptische Alphabet*, in «Archiv für Philosophie», XXXIV (1922), pp. 3-13; J. VERGOTE, *Clément d'Alexandrie et l'écriture égyptienne*, in «Chronique d'Egypte», XVI (1941), pp. 21-28.

migliore leggibilità - viene permessa e sistematicamente sfruttata[172]. Il patrimonio dei segni aumenta da circa 700 unità a circa 7000. In tal modo la scrittura geroglifica come tale diviene un'arte raffinata, che solo pochi padroneggiano. A questo stato di cose si riferisce la descrizione di Clemente Alessandrino, che presenta la scrittura geroglifica come ὑστάτην καὶ τελευταῖον, la scrittura «che si impara per ultima e piú alta». In quest'epoca attorno alla pratica dei geroglifici dev'essersi sviluppata un'elaborata teoria, il cui riflesso abbiamo nelle testimonianze greche.

7. *La tomba, la morte e l'eternità, il giudizio dei morti.*

Nella sua opera *Sull'astinenza*, Porfirio tramanda una particolare descrizione dei riti egiziani di imbalsamazione. In una solenne cerimonia funebre, egli scrive, le viscere venivano tolte e messe da parte in un'urna (κιβωτός). Dopo tutti gli altri riti che gli Egiziani celebravano per i morti, s'impadronivano di quest'urna e invocavano il Sole a testimone. Uno degli imbalsamatori prendeva la parola a nome del morto. Il relativo discorso sarebbe stato tradotto, dalla sua lingua madre, da un certo Eufanto:

> «O Signore Sole, e voi tutti dèi che date la vita agli uomini, accoglietemi e introducetemi nella compagnia degli dèi eterni. Tutti gli dèi che i miei genitori mi hanno insegnato a conoscere, io non ho cessato di servirli devotamente per tutto il tempo in cui ho vissuto e ho sempre onorato quelli che mi hanno donato la vita. Quanto agli altri uomini, non ne ho ucciso nessuno, né derubato di un bene che mi aveva affidato, né ho commesso nessun altro fallo irrimediabile. Ma se nella mia vita ho commesso qualche altro errore, mangiando o bevendo qualcosa di proibito, non è colpa mia ma di queste», e mostra l'urna dove si trovano le viscere. Con queste parole la getta nel fiume; il resto del corpo lo considera puro e lo imbalsama. Essi hanno ritenuto necessario indirizzare agli dèi una tale apologia di quello che hanno mangiato e bevuto e dei peccati che hanno commesso in qualche altro modo[173]

[172] S. SAUNERON, *Esna VIII L'écriture figurative dans les textes d'Esna*, Le Caire 1982; D. KURTH, *Die Lautwerte der Hieroglyphen in den Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*, in «Annales du Service des Antiquités de l'Egypte», LXIX (1983), pp. 287-309; E. WINTER, «Hieroglyphen», in *RAC* (1989), pp. 83-103.

[173] PORFIRIO, *Sull'astinenza*, 4.10.3-5. Analogamente PLUTARCO, *Il simposio dei sette sapienti*, 16; ID., *Sul cibarsi di carne*, 2.1 = W. R. DAWSON, *References to mummification by Greek and Latin authors*, in «Journal of Egyptian Archaeology», IX (1928), pp. 110 sg.; M. MERCIER e A. SEGUIN, *Textes latins et grecs relatifs à l'embaumement*, in «Thalès. Recueil Annuel des Travaux de l'Institut d'Histoire des Sciences», CXCIV, 1 (1937-39 [1941]), p. 128 e note 6-7. Sul possibile retroscena egiziano di questa tradizione cfr. H. BONNET, *Der Gott im Menschen*, in *Studi in memoria di I. Rosellini nel primo centenario della morte*, I, Pisa 1949, pp. 243 sg.; ID., *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, pp. 483 sg.

Nella descrizione di Diodoro il giudizio dei morti viene tenuto fra l'imbalsamazione e la sepoltura. Il cadavere viene traghettato attraverso una palude sull'altra sponda, dove hanno preso posto 42 giudici. Chiunque abbia qualcosa da addurre contro il morto può ora muovere un'accusa. Se la colpa viene riconosciuta il cadavere non può essere sepolto. Se al contrario non si presenta alcun accusatore o l'accusa è ingiustificata, il morto viene celebrato da tutti i presenti e successivamente sepolto con onore. Reinhold Merkelbach ha confrontato questo resoconto con testi egiziani contemporanei, che egli ritiene essere protocollo della cerimonia funebre per Menthesuphis e sua moglie, entrambi morti nel 9 a. C.[174]: in essi il corso della cerimonia si rivela chiaramente come una sorta di esibizione drammatica, nella quale sacerdoti figurano nel ruolo delle divinità. Se si affianca questo resoconto alla descrizione della cerimonia della sepoltura presente in Diodoro si ottiene il quadro di uno «spettacolo barocco»[175]. E in effetti l'età barocca si è mostrata debitamente colpita dal resoconto di Diodoro. Jacques-Bénigne Bossuet lo ha tenuto in ampia considerazione nel suo *Discours sur l'histoire universelle* (1681)[176] e l'abate Jean Terrasson lo ha elaborato in forma romanzata nel suo libro *Sétos* (1731)[177]

Questa stretta associazione fra il destino dei morti e la condotta di vita morale, come si esprime nell'idea egiziana del tribunale dei morti, riveste un ruolo anche nella descrizione della cultura funeraria egiziana fornita da Ecateo di Abdera:

> Gli abitanti dell'Egitto considerano di poco conto il tempo della vita terrena, mentre attribuiscono il massimo valore al tempo dopo la morte in cui continuerà il ricordo delle umane virtú. Essi chiamano le abitazioni dei vivi «luoghi di sosta» (καταλύσεις), in quanto noi vi abitiamo per breve tempo, e di contro le tombe dei defunti sono dette «dimore eterne» (ἀίδιοι οἶκοι) in quanto i morti trascorrono agli inferi l'eternità senza fine; di conseguenza, mentre non si preoccupano troppo del modo in cui sono costruite le loro abitazioni, mostrano uno zelo eccezionale nella cura dei sepolcri e delle sepolture[178].

Ecateo è colpito dal fatto che gli Egiziani costruiscano le loro abitazioni con mattoni seccati all'aria, il materiale da costruzione piú econo-

[174] R. MERKELBACH, *Diodor über das Totengericht der Ägypter*, in «Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde», CXX (1993), pp. 71-84.

[175] DIODORO SICULO, 1.91-93. Cfr. MERKELBACH, *Diodor* cit., p. 78.

[176] Utilizzo l'ed. ingl. a cura di O. Ranum: J.-B. BOSSUET, *Discourse on Universal History*, Chicago 1976, pp. 308-9.

[177] [J. TERRASSON], *Sethos, Histoire ou Vie, tirée des monuments, Anecdotes de l'ancienne Egypte*, Paris 1731. Utilizzo l'ed. riveduta del 1767. Il racconto del tribunale dei morti della regina Nephté si trova nel I libro, pp. 38-48.

[178] In DIODORO SICULO, 1.51 (trad. di G. F. Gianotti).

mico e di peggior qualità che si potesse pensare. Anche il palazzo del re è fabbricato con questo materiale. Al contrario le tombe sono fatte di pietra, vuoi con blocchi sgrossati come piccoli templi, vuoi scavate nella roccia. Ciò trova il suo motivo, come egli ritiene, nel modo egiziano di costruire il tempo e questo, a sua volta, deriva dai concetti egiziani di morte e immortalità. La consapevolezza della mortalità umana fa sí che per gli Egiziani la vita si riduca a un breve istante, per il quale non vale la pena installarsi sulla terra in maniera dispendiosa. Per questo essi investono tutte le loro risorse spirituali e materiali nell'eternità, o meglio in un tempo infinitamente lungo dopo la morte, durante il quale essi vengano ricordati per la loro virtú. Su questo punto ci si meraviglia della precisione con cui Ecateo riferisce il pensiero egiziano. Anche nella riflessione egiziana memoria e giustizia vanno insieme. «Ci si ricorda di qualcuno per la virtú» si legge in un testo letterario del Regno Medio. Un detto egiziano recita:«Il monumento (s'intende: il vero monumento) dell'uomo è la sua virtú». In una massima di saggezza si dice che la tomba viene costruita mediante virtú e giustizia[179]

IV.
I GRECI AGLI OCCHI DEGLI EGIZIANI.

Cosí come i Greci s'interessavano intensamente alla cultura e al paese degli Egiziani, ma non giunsero mai all'idea d'imparare la loro lingua e scrittura per poter studiare le fonti di prima mano, cosí gli Egiziani impararono il greco, ma non giunsero mai all'idea di interessarsi al paese e alla cultura dei Greci. All'«egittologia» greca non corrisponde una «grecistica» egiziana. Gli Egiziani non si diedero mai neppure la pena di indicare i Greci con un nome preciso. Nei testi geroglifici li chiamano *ḥ3.w-nb.w*, «coloro che stanno nei bacini acquitrinosi», una denominazione antichissima, vagamente mitica, per indicare gli abitanti dell'estremo Nord, l'ultima Tule, gli Iperborei[180] Già i viaggiatori si lamentavano della chiusa riservatezza con cui i sacerdoti egiziani li trattavano. Ai mercenari e ai coloni gli Egiziani probabilmente si accostarono con simpatia ancora minore, anche se essi, e proprio perché essi,

[179] Per questi e molti passi analoghi cfr. J. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 1990, capp. 4-5.

[180] Cfr. sopra, nota 10.

godevano della massima protezione. A partire dal II secolo a. C. l'odio nei confronti dei Greci dev'essere cresciuto; nelle iscrizioni dei templi vengono messi sullo stesso piano dei Beduini e di altri odiati intrusi. Cosí recita un'iscrizione di Dendera, che può valere per molte analoghe:

> Luogo nascosto dei forti nella casa del sistro,
> se i nemici arrivano al luogo (?).
> I popoli dell'Asia (*'ȝmw*) non vi entrano,
> i Beduini (*šȝsw*) non lo danneggiano
> e la plebaglia non lo attraversa.
> Chiunque legga qualcosa di malvagio contro di essi,
> nel suo corpo sarà il latte di Sachmet.
>
> Luogo in cui è celata l'immagine segreta,
> quando i popoli dell'Asia vengono e scendono da fuori del «sigillato» (Egitto).
> I Fenici non gli si avvicinano,
> I Greci (*ḥȝw-nbwt*) non entrano,
> quelli che camminano sulla sabbia non si aggirano da quelle parti.
> L'incantatore non legge al suo interno
> e i battenti della sua porta non sono aperti se non davanti al custode[181].

L'egittomania dei Greci è un fenomeno letterario, del quale pochissimi Egiziani avranno compreso qualcosa. La realtà era diversa. L'immagine ostile del barbaro empio, che si sviluppò durante le quattro conquiste assire e si personificò poi, in età persiana, nella figura di Seth, assassino di Osiride, che ricevette il soprannome di «il Medo», poteva facilmente essere applicata ai Greci. Nell'immaginazione dei nativi, il paese dell'Egitto si stilizza come vittima di un attacco mortale, che anno dopo anno viene superato per mezzo del rito. Il mito di Oro a Edfu, la cui messa in scena costituisce la festa piú solenne celebrata ogni anno in quella città, ritrae Seth che conquista l'Egitto da nord e viene respinto da sud ad opera di Oro. Una quantità di altre leggende e miti localizzano la minaccia a nord e la salvezza a sud. Il mito centrale, celebrato in tutti i templi della regione, rappresenta la ricostituzione del corpo di Osiride smembrato da Seth in 42 pezzi. Qui la teologia politica di un paese occupato e oppresso trova la sua espressione fondamentale.

Il periodo di festa comincia con il ritrovamento e l'imbalsamazione delle membra disperse di Osiride ucciso, che vengono ritualmente riunite e animate, e termina con la risurrezione di Osiride (la festa dell'«erezione del pilastro Djed») e l'ascesa al trono di Oro, suo figlio e vendi-

[181] W. WAITKUS, *Die Texte in den unteren Krypten des Hathortempels von Dendera*, Mainz 1997, p. 87. Cfr. anche l'iscrizione Ost 2C-2: «Porta d'ingresso alla camera della Signora di Dendera | per celare in essa il dio, per nascondere gli dèi *Ddw* | e per giungere nella stanza quando i popoli dell'Asia avanzano in cerca del 'sigillato'» (WAITKUS, *Die Texte* cit., p. 89).

catore. Dal punto di vista tematico in questa festa si esprime l'idea dell'unità smembrata e ricomposta del paese.

Le 42 membra di Osiride, che in questa festa vengono raccolte, riunite e ricondotte alla vita, corrispondono ai 42 distretti del paese[182]. Della festa di Choiak fa parte la «processione dei canopi», nella quale i singoli distretti personificati portano, in processione solenne, le parti del corpo loro proprie all'interno di un «canopo» (un vaso con il coperchio figurato), per ricomporre il corpo del dio[183]. Nei testi relativi si legge poi: «Io ti porto le 42 città e distretti che sono le tue membra, l'intero paese è creato per te, come luogo del tuo corpo», oppure «i 42 distretti sono le tue membra»[184].

Cosí gli Egiziani descrivevano il corpo smembrato di Osiride sulla base della molteplicità dei distretti, per rappresentare e ristabilire, nel rituale della riunificazione delle membra, la minacciata unità culturale, l'incolumità e la purezza del paese. Questa svolta nel politico è, come si è detto, caratteristica dello stadio finale della cultura egiziana, quando il paese perse la sua indipendenza politica e cadde sotto il dominio straniero dei Persiani prima, dei Greci e dei Romani poi. In questo periodo in molti testi e riti si invocano l'unità, la santità e la sopravvivenza nel tempo del paese. La semantica politica della riunificazione di un'unità lacerata s'infiltra, nella fase finale della religione egiziana, praticamente in tutte le feste e grandi rituali. Il corpo di Osiride è un corpo con una storia, ed è questa storia che viene ricordata (ri-membrata) con il rituale della sua ricomposizione (ri-membranza). La morte di Osiride e l'ascesa al trono di Oro è un mito politico. Il dio Seth incarna non solo le potenze cosmiche del caos, ma anche quelle politiche, gli Assiri, i Persiani, i Greci e, da ultimi, i Romani.

I Greci e i Romani si sono lasciati profondamente impressionare da queste immagini e riti mitici, senza diventare consapevoli del loro significato polemico. Luciano e diversi Padri della Chiesa menzionano il culto delle membra del corpo; Diodoro tratta ampiamente le tradizioni relative allo smembramento di Osiride e alla ricerca di Iside. Plutarco, lo abbiamo ricordato, volge il mito in senso filosofico, Marziano Capella in senso grammaticale. Il significato politico di questi miti e riti, che emerge in maniera cosí evidente nelle iscrizioni dei templi dell'Egitto di epoca tarda, è completamente sfuggito ai Greci. Da ciò si compren-

[182] Fondamentale in proposito H. BEINLICH, *Die "Osirisreliquien". Zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion*, Wiesbaden 1984.

[183] *Ibid.*, pp. 80-207 e 272-89.

[184] *Ibid.*, pp. 208 sg.

de che gli Egiziani non avevano raccontato loro tutto. Del resto, come avrebbero potuto spiegare ai Greci che ai loro occhi essi appartenevano al mondo di Tifone?

Stranamente i testi nei quali si sfoga l'odio egiziano verso i Greci sono, dal canto loro, traditi solo in lingua greca. Un esempio è, anzitutto, l'«oracolo del vasaio», che parla di «portatori di cintura» (ζωνοφόροι), termine con il quale possono essere indicati solo i Persiani, ma che appartiene a un periodo in cui i Persiani non rivestivano piú alcun ruolo per l'Egitto. Allo stesso modo del «medo» Seth, gli odiati «portatori di cintura» simbolizzano qui i Greci. Un'altra critica della grecità si trova nel trattato XVI del *Corpus Hermeticum*, che appartiene già all'epoca spoliticizzata del tardo impero. Qui si tratta dell'inadeguatezza e inefficacia del greco come lingua in cui tradurre i testi egiziani:

> Egli diceva che i lettori dei miei [di Ermete Trismegisto] libri crederanno che essi siano scritti in maniera chiara e semplice, mentre essi, tutt'al contrario, sono oscuri e velano il significato delle parole e saranno completamente oscuri se un giorno i Greci vorranno tradurli dalla nostra lingua nella loro, cosa che porterà alla completa distorsione e oscuramento del testo. Nella lingua originale il testo esprime chiaramente il suo significato, poiché la pura qualità del suono e l'intonazione delle parole egiziane contengono la forza delle cose cui si fa riferimento.
>
> Lascia dunque questo testo non tradotto, affinché questi segreti rimangano nascosti ai Greci e affinché il loro modo di parlare sfrontato, fiacco e ampolloso non faccia scomparire la forza della nostra lingua e l'energia dei nomi. Poiché i Greci hanno solo discorsi vuoti per impressionare e la loro filosofia è solo rumore di chiacchiere. Noi al contrario, noi usiamo non parole, ma suoni pieni di efficacia (φωναῖς μεσταῖς τῶν ἔργων)[185]

Evidentemente viene fatto qui tutt'uno del carattere della lingua e del carattere del popolo. Anche il concetto di «curiosità inquieta» (περιεργία), da cui i testi ermetici mettono in guardia, si riferisce a una caratteristica che gli Egiziani detestano nei Greci. Rimane beninteso del tutto oscuro se in questi testi, scritti in greco, abbiamo a che fare con un'espressione della critica egiziana nei confronti dei Greci oppure con un'autocritica greca riflessa nella loro immagine dell'Egitto. In una sezione del trattato *Κόρη κόσμου* sembra di avere a che fare con un (auto?-)ritratto di questa grecità inquieta, la cui smaniosa curiosità non riesce a lasciar celato nessun segreto e inesplorato nessuno spazio proibito[186].

Quando si discute d'incarnare le anime e di creare gli uomini (43-46), Momo, la personificazione del biasimo, obietta: «Come si chiamano questi?» domanda a Ermete. «Uomini».

[185] *Corpus Hermeticum*, XVI, edito in NOCK e FESTUGIÈRE, *Hermès* cit., II, p. 230; FOWDEN, *The Egyptian Hermes* cit., p. 37.

[186] COLPE e HOLZHAUSEN, *Das Corpus Hermeticum* cit., II, estratto XXIII, pp. 400-46.

Tu lo dici, mio caro Ermete. È un'impresa rischiosa creare l'uomo, questo essere con gli occhi curiosi e la lingua pettegola, che ascolterà ciò che non lo riguarda, con l'olfatto ficcanaso, che abuserà del suo tatto fino all'eccesso. Ritieni, o creatore, che costui debba rimanere privo di affanni, cosí da potere, nella sua mancanza di scrupoli (τολμηρῶς), investigare i bei misteri della natura? Vuoi lasciarlo vivere libero da pena, cosí che possa perseguire i suoi intenti fino alla fine del mondo? Gli uomini sradicheranno le piante per saggiare la natura dei loro umori. Investigheranno la natura delle pietre e degli esseri viventi privi di ragione, e faranno a pezzi persino i loro simili per scoprire come sono fatti. Allungheranno le loro mani insolenti fin sul mare e disboscheranno le selve, per farsi trasportare da sponda a sponda fino alle regioni al di là del mare. Investigheranno persino ciò che si nasconde negli inaccessibili recessi dei santuari. Spingeranno le loro ricerche anche verso l'alto, perché vogliono osservare secondo quali leggi il cielo si muove. E questo è ancora poco. Niente rimane inesplorato, fino agli estremi confini della terra, ma anche da lí essi vorranno addentrarsi nella notte assoluta. Cosí non ci dev'essere alcun ostacolo per questa gente, ma essi, senza la pressione delle preoccupazioni e il pungolo della paura, devono poter godere in completa arroganza di una vita senza affanni! Ma poi armati di una curiosità temeraria, si fermeranno davanti al cielo? Non vorranno tendere le loro anime senza scrupoli fino alle stelle? Insegna loro a bruciare d'ardore per i loro progetti, cosí che imparino a temere la pena del fallimento e attraverso il dolore vengano domati, quando le loro aspettative vengono deluse. La curiosità delle loro anime deve venire frustrata da desideri, paure, dolori e speranze fallaci![187] Le loro anime devono consumarsi in un susseguirsi continuo di aspettative d'amore, di speranze sempre diverse, desideri ora appagati ora inappagati, cosí che, dopo la dolcezza del successo, la sciagura li colga tanto piú dolorosamente. La febbre deve abbatterli, cosí che divengano privi di coraggio e morigerati nei loro desideri.

Ciò contro cui si batte Momo è la mancanza di conseguenze dell'agire. Qui Ermete, il dio dell'intelligenza, si sente chiamato in causa. Egli pone rimedio mettendo Adrastea, che tutto vede, a guardia dell'universo e costruendo inoltre un «meccanismo segreto (κρυπτὸν ὄργανον) alla cui stringente necessità tutto sulla terra verrà sottomesso in schiavitú» (48). Ciò a cui ci si riferisce, qui, è la causalità. La dea della giustizia ineluttabile (Adrastea) e il «meccanismo segreto» della causalità devono far sí che nulla sulla terra resti senza effetto e in questo modo tenere in scacco l'illimitata curiosità degli uomini. Subito la macchina cominciò a muoversi.

In questo mito gli uomini vengono caratterizzati da περιεργία (inquietudine), curiosità, sete di sapere, mancanza di discrezione. Essi non si spaventano davanti a nulla; nessun segreto, per quanto sacro, è al sicuro davanti a loro. Se già le loro anime erano «armate di una curiosità senza scrupoli», cosí ora, attraverso i sensi di cui sono dotati i loro corpi, es-

[187] Su questa punizione dell'anima attraverso le passioni cfr. R. REITZENSTEIN, *Die Gottin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*, Heidelberg 1917, pp. 52-64 (*liber de castigatione animae*) e 79.

si acquistano potenzialità ancora piú pericolose. Solo la giusta punizione e la causalità, vale a dire l'amara esperienza che ogni errore costa caro e che ogni azione ha le sue conseguenze, possono tenerli a freno.

Questa antropologia pessimistica non è apertamente antigreca. Ma nella condanna della curiosità scientifica, che in essa si manifesta, potrebbe trovare espressione una reazione tipicamente egiziana alla grecità. In un altro scritto del *Corpus Hermeticum*, nell'*Asclepio*, viene profetizzato il sorgere di una nuova razza di uomini che, «sedotta dalla sottigliezza dei sofisti», rinuncerà alla «vera, pura e santa filosofia» degli Egiziani, che è libera da «sfrontata curiosità dello spirito» (*animi importuna curiositas*)[188]. Lo stesso rifiuto della curiosità si trova nelle *Metamorfosi* di Apuleio di Madaura. Curiosità e voluttà sono le colpe di Lucio che piú di tutto ostacolano la sua iniziazione ai misteri di Iside. La sua cultura (*doctrina*) non gli serve a nulla, perché il suo sapere si fonda sulle false basi della curiosità (*curiositas*)[189] La trasformazione in asino è la punizione per la curiosità. Quando si tratta di tensione alla suprema conoscenza (*studium veri*) la *curiositas* non può entrare in gioco[190].

Non può essere un caso che per gli Egiziani l'animale di Tifone per eccellenza sia l'asino. Seth incarna esattamente la caratteristica che i testi citati aborrono, la «sfrontata curiosità dello spirito». Egli distrugge tutti i segreti, infrange ogni tabú e profana ogni cosa sacra. I riti devono tenerlo lontano,

affinché non divenga noto il corso discendente e ascendente del sole
ricco di strade nell'attraversare il cielo;
affinché non venga aperta l'arca in Eliopoli
e si veda quello che c'è dentro;
affinché non venga tolta la veste a Menfi
e venga visto il braccio del «Tal dei Tali»;
affinché la lampada non si spenga nella notte del male,
in quel tempo che possa non accadere mai;
affinché le quattro sentenze di Eliopoli non divengano note
e il cielo precipiti quando le sente;
affinché non venga aperto il sigillo di Anubi
e venga meno l'argilla di Ptah;
affinché la boscaglia, che serve da nascondiglio, non venga tagliata,
per cacciare colui che in essa si tiene nascosto...[191]

[188] Cap. 14 (NOCK e FESTUGIÈRE, *Hermès* cit., II, pp. 312 sg.).

[189] Cfr. J. G. GRIFFITHS, *Isis in the Metamorphoses of Apuleius*, in B. L. HIJMANS jr e R. T. VAN DER PAARDT (a cura di), *Aspects of Apuleius' Golden Ass*, Groningen 1978, pp. 141-66.

[190] Cfr. J. G. GRIFFITHS, *Apuleius of Madauros: The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, Leiden 1975, pp. 248-50, 354.

[191] *PParis*, 3129 J 38-57; *PLond.*, 10252, 11.3-34 (ed. S. SCHOTT, *Urkunden mythologischen Inhalts* = *Urkunden des Ägyptischen Altertums*, VI/2. *Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth*, Leipzig 1939, pp. 120-29).

Di questa sacrilega curiosità di Seth narra anche il mito della fuga degli dèi, che si sarebbero nascosti da lui assumendo l'aspetto di animali. Diodoro nel suo racconto sostituisce a «Seth» «gli uomini»: cosí asseriva di aver sentito la storia in Egitto. Per gli Egiziani i miti e i riti del dio Seth erano sempre trasparenti in riferimento alla situazione politica attuale. In questi riti essi esprimevano e mettevano in scena le loro fobie contro le potenze distruttrici dalle quali si sentivano minacciati e fra le quali, su questo non vi è dubbio, essi annoveravano anche e soprattutto – a partire dalla fine del III secolo a. C. – i Greci.

La minaccia decisiva, a cui infine la cultura egiziana dovette soggiacere, fu rappresentata dal cristianesimo, che in Egitto prese piede molto rapidamente. Nell'«Apocalisse» del trattato ermetico *Asclepio* probabilmente si esprime già la reazione pagano-egiziana al nascente cristianesimo. Il testo è tramandato in lingua greca, latina e copta. Esso tratta della potenza delle immagini divine, che sono preparate da mano d'uomo, ma che tuttavia rappresentano tutto il resto come «materia morta», dato che hanno la forza di stabilire un legame con le potenze divine e di richiamarle sulla terra per la durata del rituale. Le immagini sono un tramite per creare la vicinanza con dio. Esse si collocano nel contesto di un culto il cui scopo è riprodurre sulla terra gli avvenimenti del cielo e di portare gli dèi dal cielo sulla terra. Per mezzo di questo culto e delle molte immagini, l'intero Egitto diviene il «tempio del mondo», in cui gli dèi prendono dimora fintantoché e purché questo incessante sforzo non si interrompa. E il testo poi prosegue:

> Verrà un tempo in cui sembrerà che gli Egiziani hanno venerato invano i loro dèi con cuore pio e culto assiduo e tutta la loro santa adorazione risulterà inefficace e sarà privata dei suoi frutti. Gli dèi infatti dalla terra risaliranno verso il cielo e abbandoneranno l'Egitto e questa contrada, che fu un tempo sede delle religioni, verrà privata della presenza divina. Stranieri abiteranno questa regione e gli antichi culti verranno non solo trascurati, ma addirittura proibiti. Della religione egiziana rimarranno solo favole e pietre iscritte In quei giorni gli uomini saranno stanchi della vita e cesseranno di meravigliarsi del cosmo (*mundus*) e di adorarlo. Questo tutto, cosí buono che non ci fu mai nulla di migliore né ci sarà mai, correrà il rischio di perire, gli uomini lo considereranno un peso e lo disdegneranno. Essi non ameranno piú a lungo questo mondo, l'inimitabile opera di dio, questa gloriosa costruzione, fatta di un'infinita varietà di forme, strumento (*machina*) della volontà divina, che senza invidia prodiga il suo favore nella sua opera, dove, in armonica varietà, tutto ciò che è degno di reverenza, lode e amore si riunisce un tutt'unico. La tenebra sarà preferita alla luce e la morte alla vita. Nessuno alzerà piú gli occhi al cielo. I pii saranno ritenuti pazzi, gli empi saggi e i malvagi buoni.
>
> Gli dèi si separeranno dagli uomini – o separazione dolorosa! – e resteranno solo i demoni malvagi, che si mescoleranno agli uomini e con la violenza porteranno i miseri a tutti gli eccessi di un'audacia criminale, guerra, brigantaggio, imbroglio e tutto ciò che è contrario alla natura dell'anima. In quei tempi la terra non sarà piú

sicura e il mare non piú navigabile, il cielo non ospiterà piú le stelle nel loro movimento e le stelle non manterranno piú il loro corso nel cielo; ogni voce divina sarà costretta a tacere. I frutti della terra marciranno, il suolo diverrà sterile e l'aria stessa diventerà soffocante e greve. Questa è la vecchiaia del mondo: la mancanza di religione (*inreligio*), di ordine (*inordinatio*) e di comprensione (*inrationabilitas*)[192].

[192] *Asclepio*, 24-26 (ed. a cura di A. D. Nock e A. J. Festugière, Paris 1960, pp. 326-29; redazione copta: *Codice VI di Nag Hammadi*, 8.65.15-78.43, in M. KRAUSE e P. LABIB (a cura di), *Nag Hammadi Codices*, Glückstadt 1971, pp. 194-200). Cfr. FOWDEN, *The Egyptian Hermes* cit., pp. 39-43; J. ASSMANN, *Königsdogma und Heilserwartung* e *Magische Weisheit. Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus*, in ID., *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München 1991, rispettivamente pp. 373 sg. e 75; J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Egypte*, Québec 1978, pp. 2, 69-97; FRANKFURTER, *Elijah* cit., pp. 188 sg. Al latino «inrationabilitas bonorum omnium» corrisponde in copto «la mancanza di buone parole». Il declino della comprensione linguistica e il propagarsi della violenza sono fra i motivi centrali delle descrizioni egiziane del caos: cfr. ASSMANN, *Königsdogma* cit., pp. 259-87.

STANLEY M. BURSTEIN

Le relazioni dei Greci con Kush e Aksum

1. *Introduzione.*

L'interazione fra Greci e non Greci è uno dei temi centrali della storia greca. Sebbene la natura e l'intensità di tali interazioni variassero a seconda del periodo storico, si trattava per la maggior parte di relazioni fra i Greci e le popolazioni confinanti con le zone costiere del Mediterraneo e del Mar Nero. Tali relazioni si svilupparono durante un lungo processo, che portò all'espansione degli insediamenti e della cultura dei Greci nei territori costieri di questi due mari. Tale processo culminò nei primi secoli dell'era volgare, quando il greco divenne la principale lingua della cultura e della politica nei bacini del Mediterraneo orientale e del Mar Nero. Non sorprende dunque che a queste relazioni sia dedicata un'ampia e varia bibliografia scientifica.

Al di là delle coste del Mediterraneo e del Mar Nero, tuttavia, vivevano anche altre popolazioni che entrarono in contatto con i Greci riuscendo però a conservare la propria indipendenza sul piano politico e culturale. Una delle relazioni piú durature e complesse fu quella che i Greci intrattennero con le antiche civiltà africane nord-orientali di Kush (la moderna Nubia) e Aksum (nell'attuale Etiopia ed Eritrea). Per quanto i rapporti dei Greci con le culture africane nord-orientali siano durati per piú di un millennio – dal VII secolo a. C. al VII secolo d. C. – pochi studiosi si sono occupati dei contatti dei Greci con la regione. Inoltre, salvo rare eccezioni, questi studiosi prendono in esame gli atteggiamenti dei Greci nei confronti degli abitanti della regione piuttosto che le relazioni dei Greci con le culture locali[1]. Obiettivo di questo capitolo è tracciare la storia dei contatti dei Greci con l'Africa nord-

Ringrazio T. Hägg dell'Università di Bergen, M. E. Burstein dell'Università statale di New York a Brockport e T. Kendall per l'aiuto fornitomi nel corso di questo lavoro.

[1] Importanti contributi recenti: F. M. SNOWDEN jr, *Blacks in Antiquity Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge Mass. 1970; ID., *Before Color Prejudice The Ancient View of Blacks*, Cambridge Mass. 1983; L. A. THOMPSON, *Romans and Blacks*, Norman 1989. La piú completa raccolta di rappresentazioni di Africani dal mondo greco e romano si trova in F. M. SNOWDEN jr, *Iconographical evidence on the black populations in Greco-Roman antiquity*, in *The Image of the Black in Western Art*, I, New York 1976, pp. 133-245.

orientale antica e dimostrare come essi influenzarono le rappresentazioni greche della regione e delle popolazioni che la abitavano.

2. *Fonti.*

La ragione di tale disinteresse va rintracciata, almeno in parte, nella mancanza di fonti antiche, che rende difficoltoso lo studio di tutte le popolazioni situate alla periferia del mondo greco. Conosciamo il nome di sette autori cui sono attribuiti libri dedicati specificamente ad Αἰθιοπία – l'antico nome greco di Kush e delle sue popolazioni. Uno di questi, Simonide il Giovane, asseriva persino di avere vissuto per cinque anni a Meroe, l'ultima e la piú grande fra le capitali di Kush. Tuttavia la quantità delle fonti dirette in nostro possesso è trascurabile: un piccolo volume potrebbe facilmente contenere le principali testimonianze greche e latine sugli antichi regni di Kush e Aksum[2]. La questione, tuttavia, non si riduce alle bizzarrie della tradizione testuale. Degli 856 autori catalogati nell'edizione di Jacoby dei frammenti delle opere perdute degli storici greci, solo otto si occupano di Kush ed Aksum: dunque poco meno dell'uno per cento[3]. Non meno rilevante è il fatto che le principali descrizioni della Nubia giunte sino a noi – quelle di Erodoto, Diodoro, Strabone e Plinio il Vecchio – fanno parte di opere dedicate ad altri argomenti.

Ancora peggiore è la situazione per quanto riguarda le fonti relative ai contatti fra Grecia e Aksum. Sappiamo di un solo autore che abbia scritto un'opera interamente dedicata ad Aksum: Nonnosos, inviato dell'imperatore romano Giustiniano I. Il resoconto dell'incarico che gli era stato affidato ci è pervenuto nella forma di un breve sommario di Fozio, patriarca e studioso del IX secolo d. C. Per il grosso della nostra informazione dobbiamo invece affidarci a brevi digressioni inserite in opere come le cronache di Malala e Teofane, le storie di Procopio, e la *Topografia cristiana* di Cosma Indicopleuste. La verità è che per quasi tutta l'antichità gli eventi e le condizioni dell'Africa nord-orientale furono marginali rispetto alla storia e agli interessi dei Greci: e tale marginalità si riflette nelle fonti.

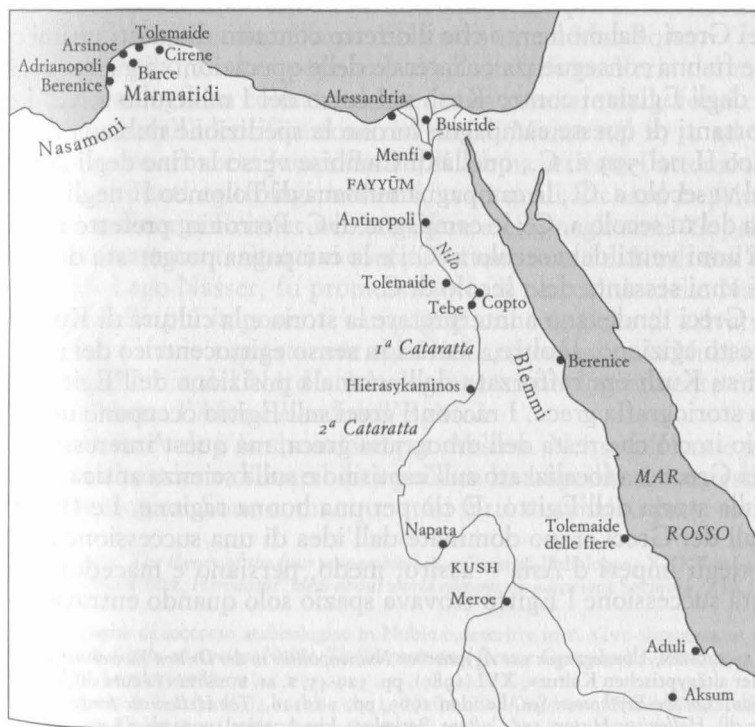
Il fattore piú importante fra quanti contribuirono alla marginalità di Kush e Aksum nel pensiero greco fu la geografia. Entrambi gli stati erano situati all'estremo limite meridionale del mondo conosciuto dai Greci: cosí, per la maggior parte dell'antichità, il contatto fra la Grecia e

[2] I resoconti principali sono raccolti in S. BURSTEIN, *Ancient African Civilization: Kush and Axum*, Princeton 1998. Tre volumi di una collezione completa di tutte le testimonianze antiche per la storia di Kush sono apparsi nella collana «Fontes Historiae Nubiorum», I-III, Bergen 1994-98.

[3] *FGrHist*, 3C, 666-73.

queste regioni fu raro e spesso indiretto. In questo modo, le informazioni su quei mondi erano per lo piú acquisite attraverso intermediari che avevano a che fare con queste culture; il che di fatto significa attraverso la mediazione dell'Egitto, ma solo nei periodi in cui le relazioni fra Grecia ed Egitto furono relativamente strette. Questa situazione ha conseguenze di rilievo per la comprensione della natura delle fonti a nostra disposizione su Kush e Aksum, e per lo sviluppo delle opinioni dei Greci su queste due antiche civiltà africane.

Tali implicazioni sono molto piú evidenti nel caso di Kush. Per quanto i sovrani di Kush proclamassero di governare su tutta la Nubia fino ai confini dell'Egitto – essenzialmente l'alta valle del Nilo dalla sesta alla prima cateratta – la realtà era ben diversa. Il cuore del regno di Kush è situato a centinaia di chilometri a sud dell'Egitto, nella parte centrale del

Figura 1.
L'Africa nord-orientale in età ellenistica e romana.

Sudan, protetto dalla formidabile barriera costituita dalla Bassa Nubia, con i suoi terribili deserti e con le sue rapide fluviali. Certo, non si trattava di ostacoli insormontabili. I faraoni egiziani del Regno Nuovo e i re kushiti della XXV dinastia egiziana dimostrarono che, con il necessario sforzo, questi ostacoli potevano essere superati. Tuttavia la maggior parte dei re d'Egitto non nutrí il desiderio di profondere gli sforzi e le ricchezze necessarie per farlo. Preferirono piuttosto seguire politiche meno ambiziose, mantenendo forti postazioni difensive nella Bassa Nubia e inviando spedizioni nel cuore del Sudan con l'intento di prevenire la formazione di qualsiasi stato nubiano potenzialmente pericoloso. Per quanto riguarda i molti prodotti africani d'interesse per gli Egiziani – avorio, oro, ebano, animali esotici con i loro pellami, schiavi – la diplomazia e il commercio bastavano ad assicurarne il regolare afflusso in Egitto.

Di conseguenza, per tutta l'antichità le relazioni egiziane con Kush furono di carattere episodico, caratterizzate da lunghi periodi di relativa pace interrotti a intervalli irregolari da scoppi di ostilità fra gli Egiziani e i loro vicini meridionali. Comprensibilmente, altrettanto episodici furono la consapevolezza e l'interesse nei confronti di Kush da parte dei Greci, dal momento che il diretto contatto di questi ultimi con il paese fu una conseguenza collaterale delle operazioni di guerra organizzate dagli Egiziani contro Kush nel corso del I millennio a. C.[4] Le piú importanti di queste campagne furono la spedizione nubiana di Psammetico II nel 593 a. C.; quella di Cambise verso la fine degli anni venti del VI secolo a. C.; la campagna nubiana di Tolomeo II negli anni settanta del III secolo a. C.; le campagne di C. Petronio, prefetto d'Egitto, negli anni venti del I secolo a. C.; e la campagna progettata da Nerone negli anni sessanta del I secolo d. C.

I Greci tendevano a interpretare la storia e la cultura di Kush in un contesto egiziano. Inoltre, l'enfasi in senso egittocentrico dei resoconti greci su Kush era rafforzata dall'anomala posizione dell'Egitto stesso nella storiografia greca. I racconti greci sull'Egitto occupano un grande spazio in ciò che resta dell'etnografia greca, ma quest'interesse da parte dei Greci era focalizzato sull'esotismo e sulla scienza antica, non certo sulla storia dell'Egitto. E ciò per una buona ragione. Le storie universali dei Greci erano dominate dall'idea di una successione cronologica degli imperi d'Asia – assiro, medo, persiano e macedone – e in questa successione l'Egitto trovava spazio solo quando entrava in con-

[4] K. Z. CHEN, *Überlegungen zur Ägyptischen Nubienpolitik in der Dritten Zwischenzeit*, in «Studien der altägyptischen Kultur», XVI (1989), pp. 329-45; S. M. BURSTEIN (a cura di), *Agatarchides of Cnidus. On the Erythraean Sea*, London 1989, pp. 1-12; ID., *The Hellenistic fringe*, in P. GREEN (a cura di), *Hellenistic History and Culture*, Berkeley - Los Angeles 1993, pp. 38-54.

tatto con l'uno o l'altro di questi imperi asiatici storicamente significativi[5] Lo stesso vale, naturalmente, per il posto occupato dal vicino meridionale dell'Egitto – Kush – nella storiografia greca.

Le conseguenze furono di due tipi. In primo luogo, la geografia e l'isolamento storiografico dell'Egitto incoraggiarono gli scrittori greci a trattare Kush come un'appendice dell'Egitto. I resoconti greci su Kush, quindi, solitamente prendevano una di queste due forme: o singole monografie intitolate *Αἰθιοπικά*, oppure appendici a digressioni sull'Egitto; l'una e l'altra erano comprese in storie generali sui quattro imperi asiatici o in trattazioni di geografia generale di cui queste storie generali costituivano le fonti piú significative. In secondo luogo, il contenuto storico di simili appendici enfatizzava le relazioni fra Kush e l'Egitto, oppure serviva a illuminare la storia dell'Egitto stesso, come nel caso della trattazione di conflitti fra Egitto e Kush o dei rapporti fra l'Egitto e la cultura kushita. Un simile aspetto di attenzione selettiva caratterizza le fonti classiche circa le relazioni con Aksum. L'unica differenza è che le tematiche selezionate e discusse riflettevano l'interesse del tardo governo romano nei confronti di Aksum come potenziale alleato cristiano, contro la diffusione dell'influenza persiano-sasanide nella penisola araba e nel Mar Rosso.

Come nel caso di altre popolazioni situate alla periferia del mondo greco, l'archeologia ha colmato alcune lacune lasciate dalle fonti classiche. A partire dall'identificazione del sito di Meroe nel 1772 ad opera dell'esploratore scozzese James Bruce, Kush ha attirato l'attenzione di alcuni dei piú noti egittologi moderni, tra i quali Richard Lepsius nel XIX secolo e George Reisner nel XX. Oltre a ciò, negli anni '60, al fine di salvare i monumenti situati ai confini settentrionali di Kush dall'inondazione del Lago Nasser, fu promossa sotto il patrocinio delle Nazioni Unite una delle piú imponenti campagne archeologiche di salvataggio della storia[6] Grazie a questa vasta attività archeologica, la Nubia – soprattutto la Nubia del Nord – è la regione archeologicamente meglio esplorata di tutta l'Africa a sud dell'Egitto[7]

Meno favorevole è la situazione per Aksum. Nei secoli XIX e XX, la persistente situazione di instabilità politica ha impedito la sua esplorazione archeologica. Sono comunque stati fatti sostanziali progressi nel-

[5] J. W. SWAIN, *The theory of the four monarchies*, in «Classical Philology», XXXV (1940), pp. 1-21, J. M. ALONSO-NÚÑEZ, *Herodotus' ideas about world empires*, in «Ancient Society», XIX (1988), pp. 125-33.

[6] La campagna di soccorso archeologico in Nubia è descritta in T. SÄVE-SÖDERBERGH (a cura di), *Temples and Tombs of Ancient Nubia: The International Rescue Campaign at Abu Simbel, Philae and Other Sites*, London 1987.

[7] Per la storia dell'archeologia kushita cfr. L. TÖRÖK, *The Kingdom of Kush: Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization*, Leiden 1997, pp. 7-27.

la comprensione dell'archeologia locale. Nei primi decenni del XX secolo i monumenti ancora esistenti furono sottoposti a censimento dalla spedizione tedesca di Aksum, mentre, a partire dalla caduta della dittatura in Etiopia nel 1991, si sono fatte importanti scoperte sulla storia di Aksum e sulle sue relazioni con il Mediterraneo nella tarda antichità[8] Cosí, nonostante le limitazioni cui si è accennato, gli storici hanno ricostruito i profili della storia culturale e politica di questi due regni e hanno tentato di valutare il significato dell'influenza greca ai fini del loro sviluppo culturale. Il materiale archeologico ha anche provvisto affascinanti chiavi di lettura sui modi in cui queste due civiltà africane reagirono all'incontro con la cultura greca.

3. *Kush: il primo incontro.*

Agatarchide di Cnido, storico del II secolo a. C., sosteneva che i Greci non entrarono in Nubia prima della spedizione militare di Tolomeo II negli anni settanta del III secolo a. C.[9] Agatarchide aveva ragione circa l'importanza epocale della spedizione nubiana di Tolomeo II per la conoscenza dell'alta valle del Nilo da parte dei Greci. Sbagliava però in merito alla piú antica storia dei contatti con la regione da parte dei Greci. I Greci, infatti, avevano per la prima volta preso consapevolezza dell'esistenza di un paese situato da qualche parte al di là dell'Egitto, e abitato da popolazioni di neri, verso la metà del II millennio a. C., al tempo del loro primo contatto con la civiltà egiziana. Gli affreschi del Tardo Minoico II denotano la presenza di soldati nubiani a Cnosso[10], mentre la menzione di un proprietario terriero chiamato *ai-ti-jo-qo*, l'«Etiope», in piú tavolette in lineare B provenienti da Pilo[11] evoca la possibilità di insediamenti kushiti nell'Egeo. L'esistenza di commercio indiretto con Kush è inoltre suggerita dalla scoperta di prodotti tipici di Kush – come ebano, zanne di ippopotamo e di elefante, uova di struzzo – in una nave da carico naufragata nel XIV secolo a. C. e ritrovata al largo della costa meridionale turca[12]. Purtroppo non è affatto chiaro in che misura i Micenei

[8] La trattazione piú recente dell'archeologia dell'antica Etiopia è fornita da D. W. PHILLIPSON, *Ancient Ethiopia: Aksum: its Antecedents and Successors*, London 1998.

[9] Agatarchide, in DIODORO SICULO, 1.37.5.

[10] SNOWDEN, *Iconographical evidence* cit., p. 136.

[11] M. VENTRIS e J. CHADWICK, *Documents in Mycenaean Greek*, Cambridge 1959, pp. 99, 243-244, 248, 250-52, 414.

[12] E. H. CLINE, *Sailing the Wine-Dark Sea: International Trade and the Late Bronze Age Aegean*, Oxford 1994, p. 100. Va notato che solo l'ebano è di origine sicuramente nubiana: origini nordafricane, egiziane o siriane sono infatti possibili per gli altri articoli.

avessero conoscenza della Nubia. Due circostanze fanno però pensare che tale conoscenza fosse limitata e ottenuta in larga parte attraverso gli Egiziani: l'ignoranza del termine «Kush» da parte dei Greci e il fatto che il termine greco per Kushiti – Αἰθίοπες, ovvero «gente dalla faccia bruciata» – si spiega meglio come calco di una locuzione egiziana già attestata almeno a partire dal Regno Medio[13]. Il collasso dei regni micenei alla fine dell'età del Bronzo recise i rapporti fra l'Egeo e l'Egitto, e sarebbero dovuti passare molti secoli prima che i Greci potessero nuovamente acquisire ulteriori informazioni su Kush. Nel frattempo, tutto quello che i Greci dell'età oscura avevano conservato dell'incontro dei Micenei con Kush e le sue popolazioni era il termine Αἰθιοπία, e l'idea vaga di un popolo dalla pelle scura, lontano, che viveva vicino al sole.

Quel retaggio era sufficiente perché l'immaginazione dei poeti creasse la piú antica immagine greca di Kush: quella degli irreprensibili Αἰθίοπες che vivevano sulle coste dell'Oceano, là dove il sole sorge e tramonta e che, per la loro pietà, erano onorati dagli dèi. L'origine di quest'immagine è ignota, ma il processo era già completato verso la fine dell'VIII secolo a. C., quando il poeta dell'*Iliade* osservava che «Zeus si era recato per banchettare verso Oceano, alla terra degli irreprensibili Etiopi; e tutti gli dèi lo seguivano»[14]. Maggiore precisione si evidenzia una generazione dopo, quando il poeta dell'*Odissea* descrive gli Αἰθίοπες come «divisi in due, i piú lontani fra gli uomini»[15] Poeti epici successivi, come Arctino di Mileto, la cui *Αἰθίοπις* raccontava le gesta del principe etiope Memnone, figlio di Eos (l'«Aurora»), durante la fase finale della guerra di Troia, immaginarono connessioni con la saga greca[16] Nessuno di questi testi fa pensare che fosse già stata fatta l'identificazione fra la terra mitica di Αἰθιοπία e il regno di Kush. Anzi, l'idea, nell'*Odissea*, di una popolazione situata al di là dell'Egitto e della Fenicia[17], e la connessione di Memnone con Eos fa pensare che si credesse a popolazioni stanziate a oriente, piuttosto che a sud[18]. Ad ogni modo, l'immagine di Αἰθιοπία come dimora utopica posta ai confini della terra, abitata da una popolazione devota e giusta come nessun'altra, era ormai chiaramente definita all'inizio del periodo arcaico e avrebbe in seguito fortemente influenzato le idee greche su Kush.

VANDERSLEYEN, *Sources Egyptiennes pour l'Ethiopie des Grecs*, in «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», LXXXI, suppl. (1981), pp. 191-95.

[14] *Iliade*, 1.423.

[15] *Odissea*, 1.23.

R. D. GRIFFITH, *The origin of Memnon*, in «Classical Antiquity», XVII (1998), pp. 213 sg.

Odissea, 4.83 sg.

[18] A. LESKY, *Aithiopika*, in «Hermes», LXXXVII (1959), pp. 27-38.

4. *Una nuova immagine di Kush.*

I Greci ristabilirono un diretto contatto con l'Egitto e, attraverso l'Egitto, con Kush e le sue genti verso la metà del VII secolo a. C. Le genti dell'Egeo che per prime incontrarono i Kushiti dopo la fine dell'età del Bronzo furono i soldati greci e cari inviati da Gige di Lidia a Psammetico I verso la metà del VII secolo per sostenere la sua rivolta contro i sovrani assiri. Successivamente, l'utilizzo di queste stesse truppe e dei loro discendenti da parte dei faraoni della XXVI dinastia contro i tentativi dei Kushiti di ristabilire la propria autorità in Egitto mise nuovamente i Greci a diretto contatto con Kush e le sue genti. I dettagli sono andati perduti, ma Polieno racconta che soldati di Grecia e di Caria aiutarono Psammetico I a sconfiggere Tenwatemani, ultimo re della XXV dinastia, nei pressi di Menfi; e questo solo poco tempo dopo la riconquista della sua indipendenza dagli Assiri[19] Le iscrizioni sulle colossali statue di Ramses II ad Abu Simbel dimostrano che i loro discendenti presero parte anche alla campagna condotta da Psammetico II nel cuore della Nubia nel 593 a. C.[20] Infine, testimonianze epigrafiche certificano che prestarono anche servizio nelle guarnigioni collocate ad Assuan dalla XXVI dinastia[21].

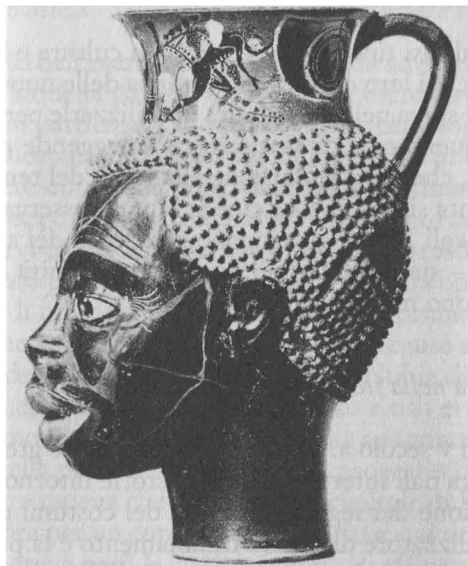
L'insediamento di Greci nell'Egitto saitico nonché il loro inquadramento nell'esercito trasformarono l'immagine greca di Kush e dei Kushiti. L'incontro con il regno di Kush e i suoi governanti dalla pelle nera favorí il ricollocamento di Αἰθιοπία dallo spazio del mito greco allo spazio reale della valle del Nilo a sud dell'Egitto[22] e introdusse un nuovo realismo nella descrizione dei suoi abitanti. In tutto il bacino del Mediterraneo i vasai del VI secolo a. C. facevano uso di immagini accurate, dal punto di vista anatomico, delle genti africane subsahariane per decorare un'ampia gamma di oggetti ceramici – dai contenitori per profumi alle coppe per bere (fig. 2). Tali immagini furono anche utilizzate per la rappresentazione del seguito di alcuni leggendari legislatori egiziani e di Αἰθιοπία, come Busiride e Memnone (fig. 3)[23] Negli scrittori arcaici, come il mitografo e geografo Ecateo di Mileto, era tuttavia an-

[19] POLIENO, 7.3. S. M. BURSTEIN, *Psamtek I and the end of Nubian domination in Egypt*, in «Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities», XIV (1985), pp. 31-34.

[20] R. MEIGGS e D. LEWIS (a cura di), *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1959, pp. 12 sg.

[21] J. H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt*, Chicago 1906, par. 994.

[22] Attestato per la prima volta nei frammenti della *Periegesi* di Ecateo di Mileto (*FGrHist*, 1A, frr. 326 sg.).

[23] SNOWDEN, *Iconographical evidence* cit., pp. 139-48. Memnone, tuttavia, di solito era raffigurato con lineamenti di tipo greco.

Fi; *Kantharos* attico a forma di testa di Africano (VI secolo a. C.).

Fi. Memnone e due guerrieri etiopi. Anfora di Exechia (tardo VI secolo a. C.).

cora assente qualsiasi tipo di interesse per la cultura e la storia contemporanea di Kush. Ai loro occhi, l'importanza delle nuove conoscenze su Kush e i Kushiti stava nella possibilità di utilizzarle per il progredire del loro progetto: quello cioè di storicizzare le leggende greche. Non può stupire, dunque, che l'unica allusione alla Kush del tempo nella letteratura arcaica giunta sino a noi – e cioè la famosa osservazione di Senofane secondo cui «gli Etiopi sostengono che i loro dèi sono neri e con il naso camuso»[24] – sia falsa: le immagini delle divinità kushite dell'epoca, infatti, seguono modelli egiziani.

5. *Kush entra nella storia.*

Nel corso del v secolo a. C., nelle testimonianze greche su Kush l'attenzione si sposta dall'interpretazione di storie intorno all'Αἰθιοπία mitica alla descrizione del regno di Kush e dei costumi dei suoi abitanti. L'elemento catalizzatore di questo cambiamento è la pubblicazione delle *Storie* delle guerre persiane di Erodoto. A differenza di Ecateo e di altri scrittori di epoca arcaica, Erodoto mise al centro della sua grande opera una tematica ispirata alla storia recente piuttosto che al lontano passato: l'invasione della Grecia da parte dei Persiani nel 480/479 a. C. E in quella storia Kush aveva svolto un ruolo marginale ma significativo.

Subito dopo la conquista dell'Egitto, verso la fine degli anni venti del VI secolo a. C., il re persiano Cambise aveva invaso il regno di Kush. L'esito della spedizione e i caratteri delle successive relazioni di Kush con la Persia sono stati al centro di controversie fin dall'antichità. Quando, nella seconda metà del v secolo a. C., Erodoto visitò l'Egitto, la tradizione egizia era ormai divenuta fortemente ostile a Cambise come fondatore dell'odiato impero persiano: non sorprende dunque che dal resoconto erodoteo di quella spedizione contro la Nubia emerga l'immagine di un disastroso fallimento. Tuttavia, in un altro punto delle *Storie*, Erodoto inserisce Kush fra gli stati vassalli della Persia, fra quanti cioè ne riconobbero la sovranità inviando doni simbolici di prodotti locali. Nel caso di Kush, tali prodotti erano inviati ad anni alterni e includevano avorio, ebano e oro. Questa rappresentazione alternativa dei rapporti fra Kush e Persia risulta convalidata da iscrizioni e raffigurazioni persiane a Persepoli di inviati di Kush recanti doni e, soprattutto, dalla partecipazione di contingenti kushiti nell'invasione persiana della Grecia nel 480/479 a. C.[25]

[24] SENOFANE, DK 21 B 16.

[25] La letteratura sulla spedizione in Nubia di Cambise è abbondante. Per discussioni recenti cfr. S. M. BURSTEIN, *Herodotus and the emergence of Meroe*, in «Journal of the Society for the Study

I soldati kushiti nell'esercito di Serse – i primi ad essere visti nell'Egeo da un millennio a quella parte – chiaramente esercitarono un certo fascino sui Greci, in particolare ad Atene, dove i ceramografi li raffigurarono spesso nella loro produzione[26]. La loro presenza in Grecia, tuttavia, continuò ad essere episodica, cosí come il loro influsso nello sviluppo dell'immagine greca di Kush. Comunque, il resoconto su Kush nelle *Storie* di Erodoto serví da modello per tutti i successivi resoconti intorno alla regione. Erodoto parla due volte di Kush nella sua opera, in entrambi i casi all'interno di un contesto egittocentrico: la prima volta in relazione alla discussione sulle sorgenti del Nilo e sulle cause della sua piena[27]; la seconda nella descrizione della campagna in Nubia di Cambise[28].

Erodoto ammetteva che il suo racconto su Kush era basato esclusivamente su testimonianze orali, e i limiti della sua conoscenza sono tanto piú evidenti nella parte in cui descrive la geografia dell'alta valle del Nilo. Cosí, mentre sapeva che Meroe era la capitale di Kush e che il Nilo si estende ancora per un considerevole tratto a sud della città, nel Sudan centrale, ignorava però la complessa rete di affluenti che si gettano nel Nilo nel Sudan meridionale, limitandosi a osservare che esso scompariva in un territorio estremamente caldo e desertico. Similmente ignorava le due principali caratteristiche della parte superiore del Nilo: le cateratte, o rapide, che impediscono ogni tipo di comunicazione fluviale nella regione, e le piogge estive, causa ultima delle piene che avevano lasciato sconcertati gli intellettuali greci per almeno due secoli.

Ugualmente limitate sono nel complesso le conoscenze di Erodoto intorno alla storia di Kush. Egli risulta preciso, in effetti, solo in una parte del suo racconto, là dove parla dei rapporti fra Kush e l'Egitto durante la XXV e la XXVI dinastia. Compaiono qui i riferimenti all'instaurazione e alla fine del governo di Napata in Egitto, ad opera di Sabaco (Shabaka)[29]; all'ammutinamento e al passaggio ad Αἰθιοπία della guarnigione di Assuan sotto Psammetico I[30]; alla spedizione in Nubia di Psammetico II[31] e, naturalmente, all'invasione del Sudan ad opera di Cambise. Alla cultura nubiana Erodoto allude solo due volte, in entrambi i casi con un'ottica fortemente egittocentrica. Cosí, ricorda l'esi-

of Egyptian Antiquities», XI (1981), pp. 1-5; A. B. LLOYD, *Herodotus on Cambyses: some thoughts on recent work*, in A. KUHRT e H. SANCISI-WEERDENBURG (a cura di), *Acheminid History III. Method and Theory*, Leiden 1988, pp. 55-66.

[26] Specialmente *lekythoi* a fondo bianco: cfr. SNOWDEN, *Iconographical evidence* cit., p. 150.

[27] ERODOTO, 2.29-30.

[28] *Ibid.*, 3.17-25.

[29] *Ibid.*, 2.137, 2.139, 2.152.

[30] *Ibid.*, 2.30.

[31] *Ibid.*, 2.16.1.

stenza a Meroe dei culti di Zeus e di Dioniso – Ammone e Osiride – insieme a un oracolo del primo[32], e si mostra consapevole dell'importanza dell'Egitto per lo sviluppo della cultura nubiana[33].

Ma persino in queste parti del racconto di Erodoto su Kush si registrano imprecisioni di rilievo. La piú evidente consiste nell'aver fatto risalire l'inizio dell'influsso egiziano su Kush al periodo successivo l'insediamento in Nubia degli Asmach, i mercenari ammutinati di Psammetico I, con un ritardo cioè di circa due millenni! Oltre a ciò, Erodoto non aveva del tutto abbandonato quella speranza di stabilire connessioni fra il mito greco e Kush che aveva caratterizzato il pensiero greco arcaico: lo dimostra il riferirsi ad Ammone e Osiride come Zeus e Dioniso e l'identificazione di Gebel Barkal – la montagna sacra di Ammone – con Nisa, cioè con la montagna dove Dioniso era stato allevato[34]. Anche gli «irreprensibili Etiopi» di Omero tornavano a comparire nel suo racconto sotto le spoglie degli Αἰθίοπες dalla lunga vita, il cui regno utopico sarebbe stato per Erodoto il vero obiettivo della sfortunata spedizione di Cambise. In modo significativo, tuttavia, Erodoto situava il loro regno al di fuori della valle del Nilo, sulle coste dell'Oceano, al di là delle aride distese che segnavano il confine delle sue conoscenze sull'alta valle del Nilo[35] In questo modo Erodoto stabiliva una distinzione fra la geografia mitica e quella storica di Αἰθιοπία che sarebbe in seguito stata adottata da tutti i suoi successori.

La veridicità del racconto erodoteo sulla Nubia non venne mai posta in discussione fino alla fine del IV secolo a. C., epoca in cui compaiono le prime tracce di una maggiore conoscenza di Kush da parte dei Greci, nei frammenti delle perdute opere storiche sull'Egitto di Aristagora di Mileto e Ecateo di Abdera e nelle opere di Aristotele. Il risultato piú notevole fu un sorprendente miglioramento della comprensione del periodo di dominio kushita in Egitto da parte dei Greci. L'errata cronologia fornita da Erodoto della conquista d'Egitto da parte di Sabaco venne corretta, e vennero aggiunti altri tre re alla lista dei sovrani «etiopi» dell'Egitto: Actisanes, Tearco (Taharqa)[36] e Temente (Tenwetamani)[37] D'altro canto, la loro conoscenza delle questioni con-

[32] *Ibid.*, 2.29.7.

[33] *Ibid.*, 2.30.4-5.

[34] *Ibid.*, 2.146.2. L'identificazione di Gebel Barkal con Nisa probabilmente era basata sulla somiglianza fonetica fra il nome egiziano della Nubia, Ta-Nehesi, e Nisa: cfr. J. DESANGES, *Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique*, Rome 1978, p. 233 n. 93.

[35] ERODOTO, 3.17.1, 3.114. Cfr. BURSTEIN, *Herodotus* cit., pp. 3 sg.

[36] MEGASTENE, *FGrHist*, 3C, 715 F 10.

[37] POLIENO, 7.3.

temporanee di Kush rimase vaga. È chiaro che a Ecateo erano giunte vaghe notizie su Taharqa e su un tardo sovrano di Napata chiamato Actisanes, ma non sapeva con certezza né gli eventi né le date dei regni di entrambi, visto che attribuiva a Taharqa la conquista del Mediterraneo occidentale e che riteneva Actisanes contemporaneo di Ahmose, faraone della XVIII dinastia – sbagliando di piú di mille anni! –, oltre a sostenere che fosse stato lui a invadere e conquistare l'Egitto[38]. Aristagora fece un po' meglio, fornendo notizie altrimenti non attestate sulla fine del regno della XXV dinastia in Egitto[39].

C'erano anche nuove informazioni sulla geografia e sull'idrologia dell'alta valle del Nilo. Cosí, Aristagora deve aver raccolto alcuni racconti orali sulla regione a sud di Meroe, se la sua «terra degli Etiopi chiamata Psebo» allude all'area di Soba, capitale del medievale regno nubiano di Alwa[40]. Similmente, Aristotele era vagamente a conoscenza dell'esistenza di affluenti del Nilo nel Sudan centrale e meridionale[41]. Infine Aristotele, e questa è la cosa piú importante, nel trattato *Sulla piena del Nilo* cita racconti di testimoni oculari sulle piogge estive a giustificazione della sua tesi secondo cui la lunga e spinosa questione intorno alle cause della piena del Nilo «non era piú un problema»[42].

Non è chiaro quale fosse la fonte di queste nuove informazioni su Kush. Il fatto che, sia in Aristagora che in Ecateo, le informazioni riguardassero in primo luogo la XXV dinastia, mentre la loro conoscenza delle condizioni nella Nubia contemporanea restava vaga, rende probabile che essi ottenessero le loro informazioni in Egitto. Meno certa è la fonte delle accresciute conoscenze di Aristotele sulla geografia dell'alta valle del Nilo. Una possibilità è che Aristotele avesse accesso alle informazioni contenute nei resoconti della spedizione inviata da Alessandro per perlustrare la regione durante il suo soggiorno in Egitto[43] Anche di maggiore rilievo, tuttavia, rispetto al problema di queste nuove fonti è un altro fatto: sebbene i Greci ovviassero alle imprecisioni maggiori del racconto erodoteo, tuttavia solo in misura minima accrebbero la conoscenza della complessa geografia ed etnografia dell'area. Cosí, Aristotele continuava a seguire Erodoto nel ritenere che la maggior parte dell'«Ai-

[38] DIODORO SICULO, 1.60. K. H. PRIESE, *Eine verschollene Bauinschrift des frühmeroitischen Königs Aktisanes (?) vom Gebel Barkal*, in *Ägypten und Kusch*, Berlin 1977, pp. 343-67.

[39] ARISTAGORA, *FGrHist*, 3C, 608 F 9 con 665 F 200.

[40] *Ibid.*, 608 F 10. BURSTEIN, *Agatarchides* cit., p. 145 n. 4.

[41] ARISTOTELE, *Meteorologia*, 1.13.350b.11-14.

[42] PSEUDO-ARISTOTELE, *FGrHist*, 3C, 646.10.

[43] Cfr. S. M. BURSTEIN, *Alexander, Callisthenes, and the sources of the Nile*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XVII (1976), pp. 135-46.

θιοπία» fosse collocata all'interno di una zona desertica e poco abitata, che si estendeva dal tropico del Cancro all'equatore[44]. Non è motivo di sorpresa il fatto poi che nella sua *Meteorologia* le informazioni su Kush e i suoi dintorni si riducano a poco piú di un disegno schematico delle caratteristiche geografiche della regione, che ben poco ha a che fare con la realtà del corso del Nilo nel suo tratto superiore. La situazione cambiò in modo drastico con la conquista dell'Egitto da parte di Alessandro e con la successiva instaurazione del governo tolemaico in Egitto.

6. *L'esplorazione tolemaica e l'immagine greca di Kush.*

Durante il primo ellenismo la conoscenza greca di Kush venne ampliata notevolmente e la sua immagine acquistò molto in precisione e ricchezza di dettagli. Come si accennava, gli storici greci misero in relazione tale accrescimento di conoscenze con la campagna di Tolomeo II in Nubia negli anni settanta del III secolo a. C. Per quanto riguarda la spedizione, è difficile dire qualcosa che vada oltre l'allusione contenuta nell'opera *Sul mare eritreo* di Agatarchide di Cnido: nell'Egeo furono reclutati 500 cavalieri, dato che spinge a pensare che i preparativi fossero fatti su ampia scala[45] Siamo però meglio informati intorno alle origini di questa guerra e alle sue implicazioni per le relazioni fra l'Egitto tolemaico e Kush nel III secolo a. C.

Frammenti di un discorso a favore della guerra nel primo libro dell'opera *Sul mare eritreo* inducono a pensare che il pretesto del conflitto vada rintracciato nei tentativi di Kush di estendere la propria influenza alla Bassa Nubia, e i risultati della spedizione rispecchiano tale interesse. Teocrito, che celebrò la spedizione come una delle maggiori imprese di Tolomeo II, sostiene che egli cosí «aveva isolato una parte della nera Etiopia»[46]. Sebbene si sia di solito interpretato questo verso solo in riferimento al Dodecascheno - quella parte del Nilo che si estende per circa 120 chilometri a sud della prima cateratta - e all'importante regione aurifera a est del Nilo, a Wadi Allaqi (i cui orrori Agatarchide ha descritto cosí vividamente nel quinto libro della sua opera)[47], tuttavia la documentazione epigrafica e numismatica testimonia che Tolomeo II pose suoi presidi anche in alcune antiche fortezze del Regno Medio, nell'area

[44] ARISTOTELE, *Meteorologia*, 2.5.362b.

[45] AGATARCHIDE, *Sul mare d'Eretria*, fr. 20 Burstein. S. M. BURSTEIN, *The Ethiopian war of Ptolemy V: an historical myth?*, in «Beiträge zur Sudanforschung», I (1986), pp. 17-23.

[46] TEOCRITO, 17.86 sg.

[47] AGATARCHIDE, *Sul mare d'Eretria*, frr. 22-29 Burstein.

della seconda cateratta[48]. A seguito della campagna nubiana di Tolomeo II, almeno per un periodo, dunque, tutta la zona della Bassa Nubia, da Assuan al moderno confine fra Egitto e Sudan a Wadi Halfa, passò sotto il controllo dei Lagidi. Ma se il desiderio di prevenire le ambizioni di Kush sulla Bassa Nubia costituí il pretesto di quella spedizione tolemaica, la causa del perdurare dell'interesse verso il Sudan da parte dei Tolomei per tutto il III secolo a. C. era in realtà un'altra: il desiderio cioè di trovare una fonte sicura di approvvigionamento di elefanti da guerra.

In Asia l'utilizzazione di elefanti in guerra era ormai millennaria. I Greci e i Macedoni, invece, li trovarono schierati in guerra per la prima volta durante la battaglia di Gaugamela, nel 331 a. C., e poi ancora in India nel 326. Da allora in poi, nonostante le alterne prestazioni di tali animali, i sovrani ellenistici avrebbero assegnato una priorità assoluta all'acquisizione di elefanti da guerra. La geografia però metteva i Tolomei in una situazione di svantaggio in questa antica «corsa all'armamento», visto che i Seleucidi, loro rivali, controllavano le vie di terra verso l'India, principale fonte di approvvigionamento di quegli animali e dei loro conducenti. Intorno al 270 la situazione si era fatta critica: gli elefanti che Tolomeo II aveva ricevuto in eredità dal padre erano infatti ormai troppo vecchi per confrontarsi in combattimento con quelli ben piú giovani del rivale Antioco I, e dovevano dunque essere rimpiazzati. Da qui l'interesse di Tolomeo II, e poi dei suoi successori, per la Nubia, e la preoccupazione di mantenere una forte presenza in questa zona – preoccupazione che risalta in modo chiaro pur nella frammentarietà delle fonti a nostra disposizione.

Le relazioni fra l'Egitto tolemaico e Kush furono insolitamente strette per tre quarti di secolo. Spedizioni di caccia agli elefanti – che spesso contavano centinaia di uomini – attraversarono ripetutamente l'Alta Nubia, provenendo o da nord, attraverso la valle del Nilo, o da oriente, attraverso Tolemaide delle fiere, porto situato sul Mar Rosso. Gli esploratori viaggiavano liberamente attraverso il territorio kushita[49] e, seguendo un precedente stabilito da Alessandro Magno, redigevano, al pari degli altri agenti dei Tolomei, rapporti delle loro attività che venivano custoditi ad Alessandria[50]. Le conseguenze di tali circostanze sono chiare

[48] ...EIN, *The Hellenistic fringe* cit., p. 43.

[49] J. DESANGES, *Les chasseurs d'éléphants d'Abou Simbel*, in *92ᵉ Congrès national des sociétés savantes Strasbourg et Colmar, 1967, section d'archéologie*, Paris 1970, pp. 31-50; L. CASSON, *Ptolemy II and the hunting of African elephants*, in «Transactions of the American Philology Association», CXXIII (1993), pp. 247-60; S. M. BURSTEIN, *Ivory and Ptolemaic exploration of the Red Sea*, in «Topoi» VI (1996), pp. 799-807.

[50] ... PFISTER, *Das Alexander-Archiv und die hellenistisch-römische Wissenschaft*, in «Historia»,

nell'improvvisa precisione dei racconti ellenistici sulla Nubia e nell'archeologia kushita. Il progresso piú evidente riguardò la conoscenza dei Greci della geografia dell'alta valle del Nilo. Vennero registrati con cura i principali insediamenti fra il confine egiziano e Meroe[51], e per la prima volta venne accuratamente descritto il corso del Nilo a sud dell'Egitto. I tre suoi affluenti principali - l'Atbara, il Nilo Blu e quello Bianco - vennero identificati correttamente, insieme ai rispettivi nomi indigeni e ai loro significati[52]. Altrettanto importante fu inoltre arrivare a ridurre in modo sensibile l'estensione della zona torrida - cioè quella zona semidesertica che era ritenuta estendersi fra i tropici e l'equatore - in considerazione dei resoconti degli esploratori, che documentavano infatti insediamenti umani molto all'interno del continente africano[53]

Cosí, la mappa etnografica della Nubia fu messa chiaramente a fuoco. Come era logico aspettarsi, la maggior parte delle informazioni riguardava il regno di Kush e la sua capitale Meroe, che rappresentava il principale rivale dei Tolomei per l'influenza sulla Nubia. I resoconti descrivevano sin nel dettaglio le relazioni fra Kush e gli altri gruppi etnici nella regione, oltre a rendere conto dei principali aspetti della cultura kushita - con attenzione particolare per gli aspetti pubblici della regalità kushita. Esempi di questo nuovo stato di cose vanno considerati i riferimenti alle seguenti circostanze: la conferma del nuovo re attraverso l'oracolo di Ammone[54], l'origine e lo status divino del re kushita[55], l'ideale della successione in linea matrilineare e la connessione del titolo di Candax con quell'ideale[56], il sacrificio dei servitori alla morte del re[57]; inoltre allusioni ad aspetti specifici delle insegne regali dei sovrani kushiti, come gli urei multipli sulla corona e l'uso di elementi regali di tipo egiziano come la corona bianca e lo scettro *was*[58]. Comunque l'aumento delle conoscenze dei Greci in fatto di etnografia della Nubia non fu limitato a Kush. La caccia agli elefanti portò infatti gli agenti dei To-

X (1961), pp. 30-67; W. PEREMANS, *Diodore de Sicile et Agatarchide de Cnide*, ivi, XVI (1967), pp. 432-55; BURSTEIN, *Agatarchides* cit., pp. 29-33.

[51] Le testimonianze sono raccolte e discusse in K. H. PRIESE, *Orte des mittleren Niltals in der Überlieferung bis zum Ende des Christlichen Mittelalters*, in «Meroitica», VII (1984), pp. 484-97; TÖRÖK, *The Kingdom* cit., pp. 417-19.

[52] AGATARCHIDE, fr. 51 Burstein con il commento di BURSTEIN, *Agatarchides* cit., p. 90 n. 4.

[53] GEMINO, *Elementi di astronomia*, 16.

[54] DIODORO SICULO, 3.5.1.

[55] BIONE, *FGrHist*, 3C, 668 F 1; DIODORO SICULO, 3.2.1; STRABONE, 17.2.2 (C 821).

[56] NICOLA DAMASCENO, *FGrHist*, 2A, 90 F 103m; BIONE, *FGrHist*, 3C, 668 F 1.

[57] DIODORO SICULO, 3.7.2.

[58] *Ibid.*, 3.3.6. Lo scettro *was* ha un manico diritto con impugnatura con protome canina e una base a due rebbi. La descrizione di Diodoro («a forma di aratro») dà una buona approssimazione del suo aspetto.

lomei in contatto con molte fra le culture non civilizzate della regione. Tali contatti si rispecchiano in vivide descrizioni dei loro modi di vita, comprese pratiche esotiche come l'uso di bere il sangue da parte dei Trogloditi – popolazioni nomadiche delle colline del Mar Rosso – [59], oppure le tecniche di mimetismo adottate durante la caccia per attirare gli struzzi in trappole mortali[60]

Se è evidente l'alto livello dei resoconti tolemaici sulla Nubia e le sue popolazioni, sono però evidenti anche i limiti. I diplomatici dei Tolomei e i loro ufficiali militari erano certo buoni osservatori, ma non esperti antropologi. Non sorprende, dunque, che talvolta essi fraintendessero, in modo evidente, quanto vedevano o apprendevano per sentito dire. L'esempio piú eclatante è l'aver scambiato un branco di scimpanzé con una tribú di indigeni che vivevano sugli alberi[61]. Talvolta poi poteva sfortunatamente succedere che agli errori degli esploratori andassero a sovrapporsi quelli degli autori delle fonti giunte sino a noi, che della Nubia non avevano un'esperienza diretta. Troppo spesso le loro interpretazioni erano influenzate da stereotipi sui barbari e, soprattutto, da idee aprioristiche sull'evoluzione umana come quelle formulate dal filosofo peripatetico Dicearco, da cui derivavano teorie etnografiche che sostenevano uno schema evoluzionistico da uno stadio di «comunismo primitivo» alla civilizzazione[62].

Analoghe imprecisioni si riscontrano nei racconti ellenistici sulla storia di Kush. Mentre erano mantenute le acquisizioni fatte dagli scrittori del IV secolo a. C. nella comprensione della XXV dinastia, sulla storia kushita precedente non si registrarono progressi paragonabili. L'esatta percezione, in Erodoto, dell'esistenza di un'influenza di lunga durata dell'Egitto sulla cultura della Nubia fu respinta in favore delle rivendicazioni sciovinistiche di una colonizzazione kushita dell'Egitto[63]. Quanto alla storia di Kush prima della XXV dinastia, continuava ad essere dominata dalla figura leggendaria di Memnone: vari monumenti egiziani, noti collettivamente come «Memnonia», erano ritenuti la prova della sua conquista dell'Egitto[64].

D'altra parte, il numero di veri e propri «errori» nei racconti ellenistici sulla storia contemporanea di Kush è limitato. Anzi, nonostante la loro brevità, i resoconti ellenistici sui sovrani kushiti dell'epoca supera-

AGATARCHIDE, fr. 62 Burstein.
ID., fr. 58 Burstein.
ID., fr. 52 Burstein.
[62] BURSTEIN, *Agatarchides* cit., pp. 26-28.
DIODORO SICULO, 3.3.
AGATARCHIDE, fr. 29a Burstein; BURSTEIN, *Agatarchides* cit., p. 67 n. 3.

no di molto le testimonianze classiche a noi note sulla monarchia egiziana quanto a precisione di dettagli e conformità alle fonti locali. Un eloquente esempio di tale situazione è il fatto che le uniche chiare testimonianze classiche intorno ad aspetti della sovranità nominale e delle insegne reali egiziane si trovano in contesti incentrati sulla monarchia di Kush[65] Kush era stata finalmente inserita a pieno titolo nel mondo civilizzato conosciuto ai Greci; e tale collocazione conservò fino alla fine del mondo antico. Come risultato dell'attività dei Tolomei in Nubia, dunque, i Greci acquisirono una comprensione relativamente chiara e accurata della storia contemporanea di Kush e della sua cultura. Ma quale fu l'impatto dell'attività dei Tolomei sui Kushiti e sulla loro cultura?

Il trattamento riservato a Kush da Tolomeo II e dai suoi immediati successori è stato giustamente descritto come «intimidatorio»[66]. Kush non solo dovette subire la sconfitta militare e la perdita di territori, ma anche consentire alle rivendicazioni di sovranità da parte dei Lagidi. Meroe, cosí, fu inclusa fra i distretti della Nubia tenuti a portare offerte al nuovo tempio eretto da Tolomeo II a File in onore di Iside[67] e inviati recanti doni «provenienti dall'Etiopia» presero parte alla grande processione che Tolomeo II volle inscenare ad Alessandria intorno al 270 a. C.[68] Anche di maggior rilievo era il fatto che Kush dovette sopportare una penetrazione di stranieri sul suo territorio in misura senza pari da quando, un millennio prima, era caduta sotto i faraoni egiziani del Regno Nuovo. Tuttavia gli studiosi hanno sostenuto, basandosi su un frammento dell'opera di Agatarchide *Sulla situazione dell'Asia*, che i sovrani ellenistici di Kush portassero avanti una politica di ellenizzazione come risultante dei loro contatti con l'Egitto tolemaico:

> Di tutti i loro usi, il piú sorprendente è quello connesso alla morte dei re. Infatti i sacerdoti di Meroe, che trascorrono la vita nel culto degli dèi, officiando i riti con cui li onorano, essendo l'ordine a cui appartengono il piú grande e potente, non appena questa idea si affaccia loro alla mente, inviano un messaggero al re con l'ordine di morire. Poiché sono gli dèi, aggiungono, ad aver rivelato loro questo, ed è necessario che l'ordine degli immortali non venga in alcun modo disatteso da chi è di origine mortale. Accompagnano questo ordine anche con altre argomentazioni, quali potrebbero accettare solo uomini di natura semplice e allevati con usi al tempo stesso antichi e difficili da sradicare, incapaci di opporre argomentazioni che valgano contro comandi imposti pur senza costrizione. Nel passato, i re avrebbero ob-

[65] BIONE, *FGrHist*, 3C, 668 F 1; DIODORO SICULO, 3.3.6.

[66] L. TÖRÖK, *Meroe, North and South*, in T. HÄGG (a cura di), *Nubian Culture Past and Present*, Stockholm 1987, p. 153.

[67] *UPZ*, II, 27. Cfr. H. JUNKER, *Der grosse Pylon des Temples der Isis in Phila*, Wien 1958, p. 263, XXV.

[68] E. E. RICE, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford 1983, pp. 19, 95-98.

bedito ai sacerdoti essendone stati soverchiati non con armi o con la violenza ma per il semplice fatto che la loro ragione era stata incatenata dalla loro stessa superstizione. Ma durante il regno di Tolomeo II, Ergamene, il re degli Etiopi, che aveva avuto un'educazione greca e aveva studiato filosofia, fu il primo ad avere il coraggio di contraddire all'ordine. Cosí, avendo assunto un atteggiamento degno di un re, con i suoi soldati penetrò nel luogo inaccessibile dove stava, come risultò, il sacrario d'oro degli Etiopi, passò i sacerdoti a fil di spada e, abolita che ebbe questa usanza, da allora in poi trattò gli affari a suo piacimento[69]

Per quanto si siano avanzati dubbi sul drammatico racconto di Agatarchide intorno al sanguinoso scontro fra un re educato alla greca, Ergamene, e i sacerdoti di Ammone – principali custodi delle tradizioni egiziane di Kush – la sua sostanziale attendibilità è confortata da quattro considerazioni. 1) Meroe effettivamente sostituí Napata – sede del piú sacro santuario della Nubia, il grande tempio di Ammone fondato da Tutmose III nel XV secolo a. C. – come sede dell'incoronazione dei re di Kush[70] 2) A partire da Arakakamani – l'Ergamene di Agatarchide – i re di Kush abbandonarono il vecchio cimitero reale di el-Kurru, vicino a Napata, a favore di uno nuovo a Begrawija, poco a est di Meroe. 3) L'iconografia regale kushita fa pensare che, sempre a partire da Arakakamani, i sovrani di Kush adottassero insegne reali di stile nuovo e meno egittizzante[71] 4) Infine, testimonianze archeologiche indicano che nel III secolo a. C. il patronato regale kushita fu trasferito in misura sempre maggiore a diverse divinità connesse all'ufficio del re ma prive di riferimenti chiaramente identificabili con l'Egitto: e cioè Apedemak (fig. 4), Arensnuphis e Sebumeker[72].

È improbabile tuttavia che la riforma della monarchia kushita da parte di Ergamene sia stata accompagnata da una politica di deliberata ellenizzazione tale da trasformare «Meroe, la capitale, e la sua cittadella in particolare, con i suoi palazzi ellenistici, con i suoi bagni ellenistici, con le sue statue e gli affreschi decorativi di tipo etiopico-ellenistico» in una «piccola Alessandria di Nubia»[73] Conferme a interpretazioni di questo tipo sono state cercate in una quantità di testimonianze, le piú svariate e a prima vista sorprendenti, che includono, oltre ai dati architettonici e artistici già menzionati, ceramica mediterranea (anfore in par-

[69] Conservata in DIODORO SICULO, 3.3.6.

[70] Questo è implicito *ibid.*, 3.5.1-2.

[71] I. HOFFMANN, *Studien zum meroitischen Königtum*, Brussels 1971, p. 52.

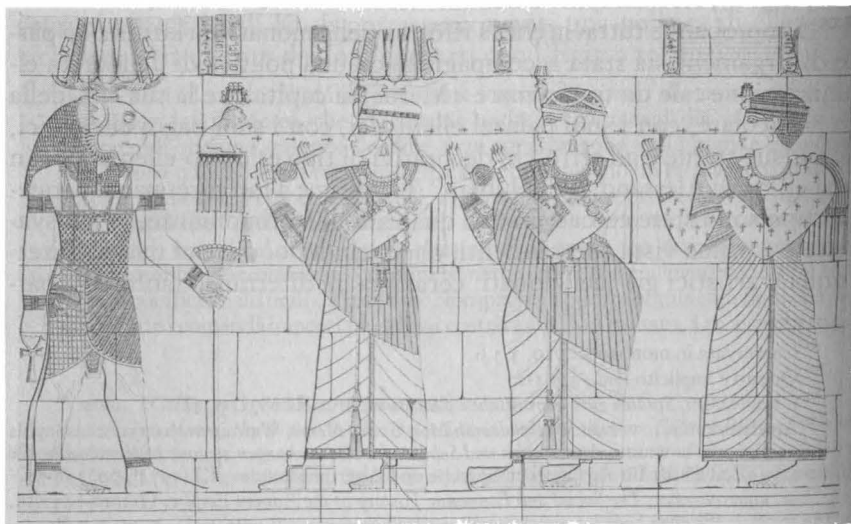
Apedemak: cfr. L. V. ZABKAR, *Apedemak Lion God of Meroe*, Warminster 1975. Arensnuphis e Sebiumeker: cfr. S. WENIG, *Arensnuphis und Sebiumeker: Bemerkungen zu zwei in Meroe verherten Göttern*, in «Zeitschrift für Ägyptischen Sprache und Altertumskunde», CI (1974), pp. 130-50.

[73] M. ROSTOVTZEFF, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford 1957², I, p. 302 [trad. it. Firenze 1965].

ticolar modo, ma anche vasellame da tavola), influenze classiche sulla ceramica kushita, gioielli, statuaria sia di provenienza greca sia di influenza classica negli stili e nei temi, *auloi*, vasi metallici d'importazione, raffinati oggetti in vetro e, infine, iscrizioni e graffiti in greco, compresa una sezione di colonna proveniente da Meroe iscritta in alfabeto greco (che lascia dunque pensare che il greco fosse insegnato nella capitale)[74]. Tuttavia, se si considerano le voci di questo elenco con criterio cronologico emerge un quadro diverso del significato dell'influenza culturale greca a Kush in epoca ellenistica.

Nella lista precedente la distribuzione cronologica delle voci non è uniforme. Nel contatto fra Kush e l'Egitto greco-romano si verificarono due picchi: dalla metà del III secolo a. C. alla prima parte del II secolo a. C., e dalla metà del I secolo a. C. all'inizio del III secolo d. C. La stragrande maggioranza degli oggetti classici e classicizzanti conosciuti risale al secondo di questi periodi, laddove il primo è rappresentato solo da pochi re-

[74] La piú completa discussione sugli oggetti di provenienza classica trovati in siti del regno di Kush e sul loro significato si trova in L. TÖRÖK, *Kush and the external world*, in «Meroitica», X (1989), pp. 93-102, 117-50. La sezione di colonna è pubblicata in A. R. MILLARD, *BGD... Magic spell or educational exercise?*, in «Eretz-Israel», XVIII (1985), p. 40.

Figura 4.
La famiglia reale rende gli onori al dio Apedemak. Tempio di Apedemak (Naq'a, I secolo d. C.).

cipienti metallici di vario tipo – filtri da vino a forma di testa di cigno, coppe, secchi e bacini – e frammenti di anfore vinarie. Inoltre, le importazioni di provenienza classica sono rinvenute principalmente in due tipi di siti a Kush: complessi palaziali e tombe a Meroe e Napata che, per la loro architettura e per la ricchezza degli arredi funerari, devono essere appartenuti a sovrani o nobili. Infine, dell'insieme di merci di importazione greca rinvenute a Kush in epoca ellenistica, solo i filtri da vino e le anfore vinarie rappresentano una novità rispetto al repertorio culturale kushita, mentre il resto del vasellame rientra in categorie di oggetti ben attestati come normali componenti dell'arredo funerario tradizionale di nobili e sovrani. Evidentemente, a parte il crescente amore per il vino greco da parte dell'aristocrazia kushita, l'interesse dei Kushiti per la cultura greca ellenistica era limitato. Diversa la situazione invece – per ragioni comprensibili – nei confronti della cultura dell'Egitto ellenistico.

Sebbene non fossero egiziani, i re di Kush proclamavano, come i faraoni, di essere figli del dio solare Ra e sovrani del Basso e Alto Egitto. L'egiziano era la lingua ufficiale di governo; celebravano le loro imprese con iscrizioni in geroglifici; e venivano sepolti con riti egiziani in piramidi in miniatura, decorate con citazioni dal *Libro dei morti* e da altri testi funerari della tradizione. Anche la riforma della monarchia kushita da parte di Ergamene e dei suoi successori, nonostante il rifiuto del dominio esercitato dalla classe sacerdotale di Ammone, si espresse in forme che derivavano in ultima analisi dall'Egitto. Non è sorprendente dunque che fosse l'aspetto egiziano della civilizzazione tolemaica ad attrarre i Kushiti nei decenni successivi alla spedizione nubiana di Tolomeo II, in particolare nella forma da loro incontrata a File. Qui i Tolomei ostentavano il loro ruolo di faraoni patrocinando un importante gruppo di templi, fra cui quelli dedicati a Iside, ad Arensnuphis, divinità regale kushita, e forse a Mandulis, divinità principale dei Blemmi, vassalli dei Kushiti, popolazione nomade dei deserti orientali della Bassa Nubia.

La conseguenza è che, in contrasto alla scarsezza di tracce dell'influenza greca a Kush in epoca ellenistica, vi sono invece numerosi esempi dell'influenza esercitata dall'Egitto tolemaico. Cosí i titoli dei re kushiti del III secolo riflettono quelli dei contemporanei Tolomei[75]; le loro insegne reali includevano un tipo di corona attestato per la prima volta in Egitto in epoca tolemaica, in particolare nei rilievi di Tolomeo IV a File[76]; mentre a Musawwarrat es-Sufra, meta di pellegrinaggio a sud di

[75] TÖRÖK, *The Kingdom* cit., pp. 210 sg.

[76] ID., *The Royal Crowns of Kush: A Study in Middle Nile Valley Regalia and Iconography in the Millennia B.C. and A.D.*, Oxford 1987, pp. 15 sg., 44.

Meroe, con l'aiuto di architetti e muratori greci furono edificati diversi importanti templi[77]. Fra questi il piú significativo è il cosiddetto tempio del Leone, portato alla luce e parzialmente restaurato dai Tedeschi negli anni '60. Qui, in un'imponente serie di rilievi accompagnati da testi – iscritti in caratteri geroglifici tipici del primo periodo tolemaico basati su originali egiziani che trovano i loro migliori paralleli a File – il re kushita Arnekhamani è ritratto nell'atto di ricevere pegni di vittoria dai rappresentanti del pantheon kushita, con indosso le insegne reali di nuovo stile e la corona di tipo tolemaico; solo che il pantheon è ora capeggiato non da Ammone, ma dalla locale divinità guerriera, Apedemak, recante anch'essa una corona dello stesso tipo[78]

Né l'influenza della cultura dell'Egitto tolemaico a Kush in epoca ellenistica era confinata alla cerchia del re. A riprova di ciò, ne sono state identificate tracce anche in vari aspetti dell'arte e del culto kushita in ambito pubblico e funerario, dove il ruolo del dio Anubi come dispensatore di offerte per i morti divenne sempre piú importante a partire dalla fine del III secolo a. C.[79] Ben lungi dal causare l'ellenizzazione di Kush, l'effetto principale delle strette relazioni fra l'Egitto tolemaico e il suo confinante a sud fu quello di rafforzare le radici egiziane della cultura kushita.

7. *Roma e Kush.*

L'intervento tolemaico su vasta scala in Nubia finí nell'ultimo decennio del III secolo a. C. La modesta prestazione degli elefanti di Tolomeo IV nel corso della battaglia di Rafia mise in luce l'inadeguatezza di quei reparti dell'esercito tolemaico, mentre la cronica instabilità nell'Alto Egitto obbligò i discendenti dei Tolomei a concentrare gli sforzi per mantenere il loro controllo sull'Egitto. Cosí, anche se continuava il commercio con Kush, durante il II e il I secolo a. C. la presenza tolemaica a Kush si ridusse gradualmente. Contemporaneamente, i re di Kush si avvantaggiarono del declino del potere tolemaico e tentarono di realizzare il sogno vecchio di secoli di estendere la loro autorità su tutta la Bassa Nubia fino alla prima cateratta. Come testimonia il fatto che

[77] Cfr. F. W. HINKEL, *Ägyptische Elle oder griechischer Modul?: Metrologische Studien an historischen Bauwerken im mittlern Niltal*, in «Das Altertum», XXXIII (1987), pp. 150-62.

[78] F. HINTZE, *Die Inschriften des Löwentempels von Musawwarat es Sufra*, Berlin 1962, tavv. 21-22; ID., *Musawwarat es Sufra*, I/2. *Der Löwentempel*, Berlin 1971, tavv. 20-21, 23*c*, 25, 37.

[79] Arte: R. S. BIANCHI, *Ptolemaic influences on the arts of the late Napatan and early Meroitic periods*, in «Meroitica», V (1979), pp. 68-69. Anubis: J. YELLIN, *The Role and Iconography of Anubis in Meroitic Religion*, Ph.D. Thesis, Brandeis University, 1978.

Strabone definisce etiopica Pselchi[80], centro importante della Bassa Nubia, essi erano molto vicini a raggiungere finalmente il loro obiettivo al momento dell'intervento di Roma nel 30 a. C.

Appena reduce dalla repressione di una rivolta nella Tebaide, C. Cornelio Gallo, il nuovo prefetto romano in Egitto, passò in Nubia con l'esercito, insediò al governo della Bassa Nubia un protetto di Roma e obbligò i locali ufficiali kushiti a riconoscere la sovranità romana e ad accettare il pagamento di un tributo a Roma[81]. La sovranità romana su Kush doveva però dimostrarsi di breve durata. La fine del decennio successivo fu infatti caratterizzata non dalla pace ma da un alternarsi di azioni di guerra tra le forze kushite e quelle romane. La pace fu ristabilita solo nel 20 a. C., quando Augusto si incontrò con ambasciatori di Kush a Samo, garantendo loro «tutto quello che chiedevano, e anche eliminando il tributo che aveva imposto»[82]

Gli studiosi hanno ritenuto che l'esito di questo incontro fosse un trattato in cui Augusto riconosceva l'indipendenza di Kush. Questa interpretazione, tuttavia, è improbabile, se si considerano le rivendicazioni universali sottese all'ideologia imperiale di Roma. Piú probabile è che Augusto prendesse unilateralmente la decisione di abbandonare, per il momento, un poco vantaggioso ampliamento del potere di Roma, e che limitasse l'autorità romana a sud dell'Egitto al Dodecascheno e alle preziose miniere d'oro nella zona desertica a oriente. I successori di Augusto – con la rilevante eccezione di Nerone – scelsero di seguire il suo esempio. Cosí, a parte qualche occasionale scoppio di ostilità, le relazioni fra Roma e Kush rimasero tese ma in linea di massima pacifiche fino alla metà del III secolo d. C.[83]

Come risultato del lungo periodo relativamente pacifico fra Kush e Roma, l'esposizione di Kush alla cultura greca fu particolarmente intensa durante i primi duecentocinquant'anni dell'era volgare. Non sorprende dunque che le testimonianze di questi influssi siano abbondanti. Esse includono riferimenti, nei documenti epigrafici, a visite di pellegrini kushiti ai templi di File e il ritrovamento in siti kushiti di numerosi oggetti importati dall'Egitto romano durante il Principato. Come nel periodo ellenistico, la maggior parte di questo notevole insie-

[80] STRABONE, 17.1.54.

[81] Cfr. S. M. BURSTEIN, *Cornelius Gallus and Aithiopia*, in «The Ancient History Bullettin», II (1988), pp. 16-20.

[82] STRABONE, 17.1.54. Lo studio di riferimento su questi avvenimenti è S. JAMESON, *Chronology of the campaigns of Aelius Gallus and C. Petronius*, in «The Journal of Roman Studies», LVIII (1968), pp. 71-84.

[83] Ho discusso questi materiali nel mio contributo al IX Congresso internazionale di studi nubiani, che verrà pubblicato negli Atti del congresso.

me di oggetti classici d'importazione consiste in una grande varietà di oggetti piccoli, ma di alta qualità, in metallo, vetro e ceramica, fra cui stoviglie, articoli per l'ornamento della persona (anelli, gioielleria, collane e specchi), mobili d'appartamento e oggetti decorativi. Tre nuove caratteristiche, tuttavia, distinguono l'atteggiamento kushita nei confronti della cultura greca durante questo periodo, rispetto a quello predominante nel periodo ellenistico. 1) Per la prima volta l'influenza greca è evidente in sfere fondamentali della cultura kushita, quali la religione, come testimonia l'adozione dell'iconografia di Serapide per ritrarre la divinità regale kushita Apedemak (fig. 5)[84]. 2) L'estensione dell'influenza greca nella cultura kushita venne bilanciata da una rinnovata enfasi sulla tradizione kushita. Cosí, a differenza dei sovrani kushiti d'epoca ellenistica, che spesso modellavano i loro titoli su quelli dei Tolomei, i re kushiti del I secolo d. C. ignorarono i titoli degli imperatori romani loro contemporanei, imitando invece quelli della XXV dinastia e dei suoi successori, al fine cosí di riaffermare i legami con i fondatori del loro regno[85] 3) Infine – ed è l'aspetto piú importante – la costruzione di un tempio nel recinto reale a Meroe, con affreschi che ritraggono prigionieri romani e il posizionamento di una testa in bronzo di Augusto (fig. 6) sotto la soglia – dove cioè sarebbe stata calpestata da chiunque fosse entrato nel santuario[86] – lascia pensare che la maggiore apertura alla cultura greca da parte dell'élite kushita fosse accompagnata da un'ostilità nei confronti di Roma, rivale di Kush per il dominio dell'alta valle del Nilo.

Mentre i Kushiti ravvisarono in Roma una minaccia e reagirono riaffermando i loro legami con i grandi antenati, i Romani non avvertirono una minaccia analoga. Al contrario, le informazioni che arrivavano a Roma dai resoconti dei comandanti di Augusto e degli esploratori di Nerone mettevano in luce la povertà e l'impotenza militare di Kush e la facilità dunque con cui era possibile difendere contro di loro la frontiera meridionale egiziana[87] Di conseguenza, i resoconti romani su Kush sono caratterizzati non tanto da ostilità quanto da sentimentalismo e persino da una certa condiscendenza. Quanto alla contraddizione fra l'apparente impotenza dello stato attuale di Kush e il regno ricco e potente descritto nella letteratura greca, gli scrittori romani la spiegavano considerando lo stato kushita loro noto come ciò che restava di una civiltà che un tempo era stata grande. Ne forniscono esempio l'enciclopedista

[84] TÖRÖK, *The Kingdom* cit., p. 520.
[85] *Ibid.*, pp. 211-15.
[86] ID., *Meroe City: An Ancient African Capital*, London 1997, I, pp. 145-51.
[87] STRABONE, 17.1.53; PLINIO, *Naturalis historia*, 6.182.

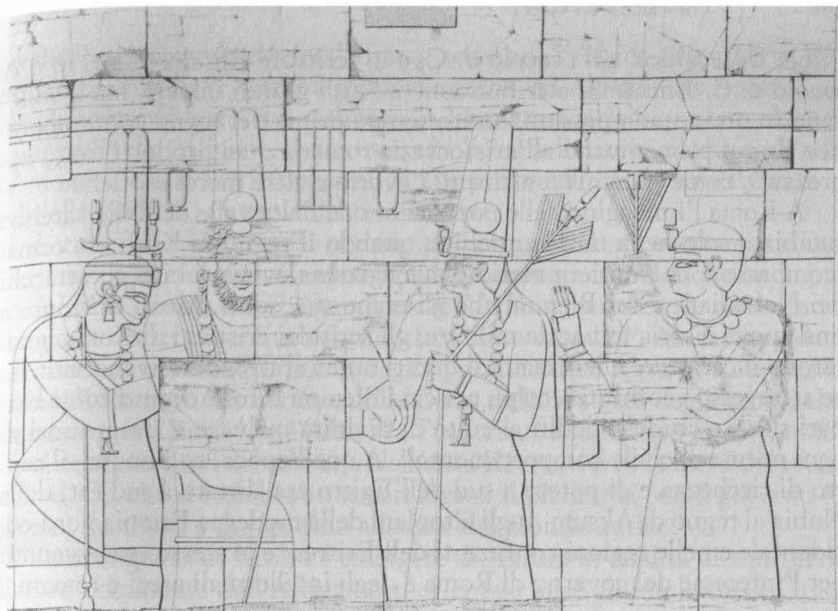



Figura 5. Apedemak raffigurato come Serapide. Tempio di Apedemak (Naq'a, I secolo d. C.).

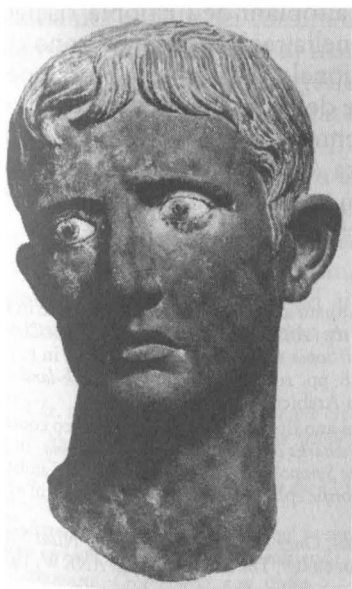



Figura 6.
Testa in bronzo di Augusto.
Da Meroe (I secolo d. C.).

Plinio il Vecchio[88] nel I secolo d. C. e lo scrittore Eliodoro[89] nel III o IV secolo d. C. Entrambi attribuiscono a Kush grandi imperi, ma li collocano in un lontano passato, molto tempo prima del regno contemporaneo da cui provenivano all'aristocrazia romana quei prodotti tanto apprezzati, come gli schiavi africani, l'avorio e altre merci esotiche.

A Roma l'immagine delle popolazioni dell'alta valle del Nilo sarebbe cambiata solo nella tarda antichità, quando il regno di Kush era ormai scomparso e la frontiera meridionale egiziana aveva subito gli attacchi dei Nobadiani e dei Blemmi che gli erano succeduti. Messi di fronte a una nuova e seria minaccia militare, gli scrittori cristiani di Roma ignorarono il carattere ellenizzato di questi nuovi stati[90], descrivendoli invece attraverso vecchi stereotipi, per cui i Blemmi furono dipinti come barbari sleali e crudeli, dediti al culto di divinità malvage e trasgressori di ogni norma di civile comportamento[91]. A quell'epoca, comunque, il centro di ricchezza e di potere a sud dell'Egitto era slittato a sud-est, dalla Nubia al regno di Aksum, sugli altopiani della moderna Etiopia nord-occidentale e nelle regioni confinanti dell'Eritrea; e lo stesso era avvenuto per l'interesse del governo di Roma e degli intellettuali greci e romani.

8. *Epilogo: Aksum, la nuova Αἰθιοπία.*

Le radici della civilizzazione negli altopiani dell'Etiopia risalgono agli inizi del I millennio a. C., quando nella regione si stabilirono colonizzatori provenienti dall'Arabia meridionale. Tuttavia, la posizione remota di Aksum, nel bacino meridionale del Mar Rosso, ritardò fino alla tarda antichità il momento in cui vennero stabilite strette relazioni con Roma. Fino ad allora, il contatto fra Aksum e l'impero romano era stato limitato al ruolo svolto da Aksum come uno dei principali inter-

[88] *Ibid.*, 6.181-86.

[89] Secondo Eliodoro l'impero di Αἰθιοπία andava situato al tempo del governo persiano in Egitto. Cfr. J. R. MORGAN, *History, romance and realism in the 'Aithiopika' of Heliodoros*, in «Classical Antiquity», I (1982), pp. 221-65; S. M. MARENGO, *L'Etiopia nel Romanzo di Eliodoro*, in P. JANNI e E. LANZILLOTTA (a cura di), *ΓΕΩΓΡΑΦΙΑ*, Roma 1988, pp. 108-19; T. HÄGG, *The black-land of the Sun: Meroe in Heliodoros' romantic fiction*, in «Graeco-Arabica», VII-IX (1999).

[90] I sovrani e gli altri ufficiali di questi regni portavano titoli greci e usavano il greco come lingua in documenti e iscrizioni ufficiali. Cfr. ID., *Some remarks on the use of Greek in Nubia*, in J. M. PLUMLEY (a cura di), *Nubian Studies: Proceedings of the Symposium for Nubian Studies* (Cambridge 1978), Warminster 1982, pp. 103-7; ID., *Titles and honorific epithets in Nubian Greek texts*, in «Symbolae Osloenses», LXV (1990), pp. 144-77.

[91] PROCOPIO, *Storie*, 1.19.28-35. Cfr. V. CHRISTIDES, *Once again the narrations of Nilus Sinaiticus*, in «Byzantion», XLIII (1973), pp. 39-50; R. T. UPDEGRAFF, *The Blemmyes I*, in *ANRW*, II/10.1 (1988), pp. 62-67.

mediari nel commercio fra l'Egitto romano, l'Africa orientale e, soprattutto, l'India[92]. Anche l'influenza greca, ad Aksum, era ridotta, come dimostra il fatto che, sebbene la lingua greca fosse nota e riconosciuta a livello ufficiale, il suo uso pubblico era limitato alle legende sulle monete e alle iscrizioni reali, i cui protocolli sembrano ispirati al modello persiano piuttosto che romano.

Il ruolo di Aksum nella regione non era solamente economico. Durante il II e III secolo d. C. i sovrani di Aksum crearono anche un impero del Mar Rosso, che si estendeva dall'Arabia meridionale a est fino a Sennar a ovest, dove Kush fu ridotta a stato vassallo[93]. Mani, il profeta persiano, aveva dunque buone ragioni di includere Aksum, sullo stesso piano di Roma, della Persia e della Cina, nella sua lista degli imperi che dominavano l'Eurasia e l'Africa[94]. Tuttavia, fu solo dopo la conversione al cristianesimo del sovrano aksumita Ezana, verso la metà del IV secolo d. C., che si stabilirono stretti legami diplomatici con il governo di Roma, destinati a durare fino alla fine del mondo antico.

La scomparsa di Kush e l'emergere di Aksum in qualità di stato civilizzato dominante dell'Africa nord-orientale mise gli intellettuali Greci e Romani di fronte a un serio dilemma. Non solo scompariva lo scenario per la comprensione dei rapporti politici e culturali nella regione che era stato in uso per circa un millennio, ma al tempo stesso veniva messa in dubbio la pretesa di Roma di rappresentare l'unico stato protettore della cristianità al di là dei confini dell'impero romano. La letteratura della tarda romanità indica che di fronte a questo problema si adottò una duplice strategia. Il vuoto geografico determinato dalla scomparsa di Kush fu riempito con il semplice stratagemma di ricollocare l'Αἰθιοπία dall'alta valle del Nilo ad Aksum[95]. Il problema piú delicato della natura dei rapporti fra Aksum e Roma fu affrontato descrivendo Aksum come accondiscendente alla guida di Roma in fatto di fede cristiana e di politica imperiale. Cosí, per esempio, Giuliano, ambasciatore di Giustiniano I, scriveva che Kaleb, re di Aksum, lo accolse «con grande gioia» e che acconsentí entusiasticamente ad aiutare Giustiniano nella sua guerra contro i nemici Sasanidi e «a non prendere piú accordi con i Persiani»[96].

[92] Cfr. PHILLIPSON, *Ancient Ethiopia* cit., pp. 63-70.

[93] S. M. BURSTEIN, *Axum and the fall of Meroe*, in «Journal of the American Research Center in Egypt», XVIII (1981), pp. 47-50.

[94] D. METZLER, *Über das Konzept der «Vier grossen Königreiche in Manis Kephalaia (cap. 77)»*, in «Klio», LXXI (1989), pp. 446-59.

[95] Attestata per la prima volta nel IV secolo d. C. Cfr. S. MUNRO-HAY, *Aksum: An African Civilization of Late Antiquity*, Edinburgh 1991, pp. 15 sg.

[96] TEOFANE, *Cronografia*, *a.m.* 6064.

Ugualmente ambivalente fu la reazione di Aksum al contatto con Roma e al modo in cui Roma vedeva i rapporti fra i due imperi cristiani. Cosí, mentre venne accettato il lusinghiero avvicinamento di Aksum con l'antica Αἰθιοπία, gli intellettuali cristiani di Aksum interpretarono quell'identificazione alla luce non della leggenda greca ma delle profezie bibliche sulla grandezza di Kush, ovvero di Αἰθιοπία[97] Il risultato si conserva nel *Kebra Nagast*, un'opera che serví come carta di fondazione della dinastia solomonica dell'Etiopia medievale, ma che si basa, come è stato provato, su tradizioni risalenti al VI o VII secolo d. C. Qui, in effetti, quel medesimo Kaleb che era stato ritratto nell'atto di riconoscere liberamente la propria subordinazione a Giustiniano I, è invece messo sullo stesso piano dell'imperatore di Roma, cosí da condividere con lui a egual diritto il governo del mondo cristiano[98]. Tuttavia, prima che si potesse giungere a una ricomposizione di queste due contrastanti visioni sul ruolo dei due imperi cristiani, nel VII secolo d. C. sopravvennero le conquiste arabe che, per quasi un millennio, avrebbero isolato Aksum e i suoi successori medievali dall'Europa.

Le conquiste arabe posero fine a un capitolo notevole nella storia delle relazioni dei Greci con popolazioni non greche nell'antichità. A dispetto dei formidabili ostacoli geografici, per piú di un millennio i Greci avevano mantenuto contatti con i regni di Kush e Aksum. Il significato di tali relazioni per lo sviluppo delle culture coinvolte è evidente nelle fonti archeologiche e letterarie, come abbiamo visto. L'eredità di maggiore durata e importanza, comunque, va rintracciata nelle descrizioni greche e latine delle popolazioni e delle culture dell'antica Africa nord-orientale. Sebbene ne siano chiari i limiti – in particolare il carattere astorico e la prospettiva egittocentrica –, i resoconti classici su Kush e Aksum vanno inseriti fra i risultati migliori dell'etnografia antica. Di fatto, l'accuratezza e la complessità delle descrizioni e delle analisi dei popoli di questa regione non sarebbero state uguagliate fino alla comparsa delle opere di geografi musulmani come Ibn Ḥawqal e al-Idrīsī, verso la fine del Medioevo[99]. Ancora oggi rimangono testimonianze fondamentali per lo studio della storia e della cultura di queste due antiche civiltà africane.

[97] Cfr. E. ULLENDORFF, *Ethiopia and the Bible*, London 1968.

[98] I. SHAHID, *The 'Kebra Nagast' in the light of recent research*, in «Le Muséon», LXXXIX (1976), pp. 133-78.

[99] Per i resoconti medievali su Kush cfr. F. G. VANTINI, *Oriental Sources Concerning Nubia*, Heidelberg-Warsaw 1975.

PIERRE ROUILLARD

Greci, Iberi e Celti

L'attrattiva verso le regioni occidentali, fino ai confini dell'Oceano Atlantico, è legata a una ragione principale (la stessa che provocò molti altri spostamenti nel Mediterraneo): la ricerca di metalli quali stagno, argento, oro, ferro. Assieme ad altri popoli orientali, i Greci sono stati gli attori di tali scambi a lunga distanza. La loro eco nella mentalità collettiva è rimasta tale che una città di fondazione greca come Marsiglia, all'alba del XXI secolo, vanta continuamente le sue origini focesi; analogamente, molte opere degli Iberi sono ancora classificate come greche.

Tra queste opere, la Dama di Elche (fig. 1) ha suscitato attorno al 1900 dibattiti per molti versi ancora attuali e utili a chiarire questo dossier occidentale. Tutto ebbe inizio qualche decennio prima, quando furono scoperte alcune sculture, a est di Elche, a Cerro de los Santos, nella provincia di Albacete. A poco a poco queste sculture vennero datate a un'epoca precedente quella romana, quindi furono definite e raggruppate in un insieme stilistico autonomo, specularmente a quanto si osservava a Cipro o in Etruria. Era già stata ipotizzata una relazione con l'Oriente, con Cartagine, con la Grecia, ma la discussione tra gli studiosi acquisí un rilievo senza precedenti quando, nel 1897, Pierre Paris acquistò per il Louvre un busto femminile trovato a Elche. I dubbi sul suo significato abbondano: divinità? donna ideale o immagine ideale della donna? donna divinizzata? busto fin dall'inizio? fin dall'inizio concepita per un uso funerario? Ben presto, sempre nel 1897, Léon Heuzey riconobbe in questo volto caratterizzato da un'attitudine ieratica e una marcata ostentazione di gioielli, «un'arte spagnola, o, se si preferisce, iberica»[1] Non appena timidamente identificata una «scuola iberica», e prima che venisse sostenuta con forza una lettura orientale, si manifestò con vigore una corrente ellenocentrica, sia in Francia che in Germania. Cosí Thédore Reinach[2], nel 1898, sentenziò che tra «la kore (Acropoli

HEUZEY, *Mission de M. Pierre Paris en Espagne*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1897, p. 507.

[2] T. REINACH, *La tête d'Elche au Musée du Louvre*, in «Revue des Etudes Grecques», XI (1898), pp. 39-60.

686) dedicata da Eutidico e prima di Fidia si colloca la Dama di Elche», cioè tra il 500 e il 450. A suo avviso non vi erano dubbi: «il busto di Elche è greco di mano greca e in particolare ionia»; e questa scultura fu «ordinata» – oggi si direbbe «commissionata» – a un artista greco di una città del litorale di Alicante, Hemeroskopeion, che conosciamo solo grazie a poche fonti letterarie. Per quanto Reinach paragonasse questa testa a quelle delle donne della Murcia del suo tempo e trovasse spagnola la pettinatura come fenici i gioielli, tuttavia lo «stile» gli sembrava proprio greco. E concludeva: «Non una Salambo, ma una Carmen che avrebbe potuto conoscere Temistocle». Camille Jullian[3], in uno studio sulla talassocrazia dei Focesi (che saranno al centro del nostro intervento), sosteneva che la Dama di Elche è «dovuta a un meteco focese, vissuto in terre barbare, figlio perduto della Ionia vinta». Cosí, secondo Jullian, l'artista greco non sarebbe necessariamente un Greco radicato in casa propria, ma un fuggiasco o un emigrante che lasciò la sua città di origine. Jullian inaugurava un sentiero che in seguito verrà sovente ripercorso, quello degli artisti emigranti. Oggi, in assenza di nuovi studi sull'oggetto in questione – che è sicuramente iberico e databile alla fine del v secolo – e al di là delle analisi iconografiche, la riflessione sui tratti elle-

[3] C. JULLIAN, *La thalassocratie phocéenne. A propos du buste d'Elche*, in «Bulletin Hispanique», V, 2 (1903), pp. 101-11.

Figura 1. La Dama di Elche.

nici della Dama di Elche prosegue. Si tratta di un esempio tra gli altri dei dubbi che attraversano la nostra letteratura scientifica.

Superare il quadro di riferimento regionale, per quanto vasto, e immaginare relazioni tra Greci e gruppi che costituivano entità diverse culturalmente e, in buona parte, anche etnicamente, è un arricchimento della prospettiva. Lo studio delle relazioni, degli scambi, ne risulta ampliato, poiché, anche se l'interlocutore greco è sempre lo stesso, da un lato i Celti e dall'altro gli Iberi, popolazioni che utilizzavano una lingua non indoeuropea e una scrittura semisillabica derivata dall'alfabeto fenicio, poterono appropriarsi in diversi modi dell'apporto straniero e di ciò che veicola e rappresenta, per lo meno in teoria. Il dialogo tra elementi comuni e tratti differenti viene arricchito proprio grazie a questo tipo di studi[4].

La distanza tra il punto di partenza dei Greci e i luoghi in cui giunsero nell'area del mondo costituita dal semicerchio che chiude a ovest e a nord-ovest il Mediterraneo è, probabilmente, una delle piú vaste che siamo in grado di osservare. La stabilità e la regolarità degli scambi tra Oriente greco ed estremo Occidente si afferma verso il 600 a. C., cioè piuttosto tardi rispetto ad altre regioni come la Magna Grecia o la Sicilia, benché si intravedano alcune relazioni già a partire dall'ultimo quarto dell'VIII secolo e anche prima. I Greci non erano soli nelle zone estreme dell'Occidente. A partire dalla metà dell'VIII secolo i Fenici erano

[4] Al di fuori delle grandi sintesi sulla colonizzazione greca, pochi lavori abbracciano l'insieme delle regioni iberiche e celte. Tuttavia si deve sottolineare che, nella maggior parte delle opere collettive e dei convegni degli ultimi due decenni che si sono occupati di una determinata regione, la regione vicina è sempre oggetto di studio. Alcuni approcci globali: M. BATS e H TRÉZINY, *Le città focee*, in E. GRECO (a cura di), *La città greca antica*, Roma 1999, pp. 395-412. Sui Greci in Gallia cfr. sotto, nota 23, a proposito di Marsiglia; inoltre, F. BENOÎT, *Recherches sur l'hellénisation du Midi de la Gaule*, Aix-en-Provence 1965; *Voyage en Massalie, 100 ans d'archéologie en Gaule du Sud*, catalogo della mostra, Marseille 1990; J.-P. MOREL, *Les Grecs et la Gaule*, in *Les Grecs et l'Occident*, Rome 1995, pp. 41-69; cfr. in particolare gli Atti dei seguenti convegni: M. BATS (a cura di), *Les amphores de Marseille grecque*, Lattes - Aix-en-Provence 1990; *Marseille grecque et la Gaule*, Lattes Aix-en-Provence 1992; A. HERMARY e H. TRÉZINY (a cura di), *Les cultes des cités phocéennes*, Aix-en-Provence 2000. Sui Greci e la penisola iberica cfr. sotto, nota 47, a proposito di Ampurias, e A. GARCÍA Y BELLIDO, *Hispania Graeca*, Barcelona 1948; G. TRÍAS DE ARRIBAS, *Cerámicas griegas de la Peninsula Ibérica*, Valencia 1967-68; P. ROUILLARD, *Les Grecs et la Péninsule Ibérique du VIIIe au IVe siecle av J.-C.*, Paris 1991; A. J. DOMÍNGUEZ MONEDERO, *Los griegos en la Peninsula Ibérica*, Madrid 1996; L. ANTONELLI, *I Greci oltre Gibilterra. Rappresentazioni mitiche dell'estremo occidente e navigazioni commerciali nello spazio atlantico fra VIII e IV secolo a. C.*, Roma 1997; M. BLECH, *Los griegos en Iberia*, in *Protohistoria de la Península Ibérica*, Madrid 2001, pp. 283-326; e gli Atti dei seguenti convegni: P. ROUILLARD e M.-C. VILLANUEVA-PUIG (a cura di), *Grecs et Ibères au IVe siècle avant Jésus-Christ, commerce et iconographie*, Bordeaux 1987; P. CABRERA, R. OLMOS e E. SANMARTI (a cura di), *Iberos y Griegos: lecturas desde la diversidad*, Huelva 1994; P. CABRERA e M. SANTOS (a cura di), *Ceràmiques jònies d'època arcaica: centres de producció i commerzialització al Mediterrani Occidental*, Barcelona 2000; due cataloghi di mostre: *Les Ibères* (Parigi, Barcellona, Bonn), Paris 1997; *Los Griegos en España, Tras las huellas de Heracles*, Madrid 2000.

attivi a sud, sul litorale di quella che diventerà l'Andalusia, in cui poi si stabilirono, come fecero di fronte, in Sardegna e nella Sicilia orientale. Tuttavia, a seconda che si consideri il litorale orientale della penisola iberica oppure la bassa valle del Rodano, l'eco degli scambi orientali risulta diverso. Una diversità che rimane sensibile anche se a est di Marsiglia si trova l'Etruria, anch'essa in contatto con il bacino orientale del Mediterraneo, per quanto spesso in modo indiretto, attraverso la Campania e l'Italia del Sud.

Il momento dell'insediamento dei Greci, attorno al 600, la loro identità prevalentemente focese, la vicinanza di insediamenti fenici, sono tutti fattori che condizionano i caratteri propri degli stessi insediamenti greci. Un altro tratto, già accennato, è la vastità dei continenti su cui si stanziarono gli insediamenti costieri e che accolsero materiali greci differenti, in momenti differenti, per usi differenti.

1.
I PRIMI INCONTRI E LA SCOPERTA DELL'ESTREMO OCCIDENTE.

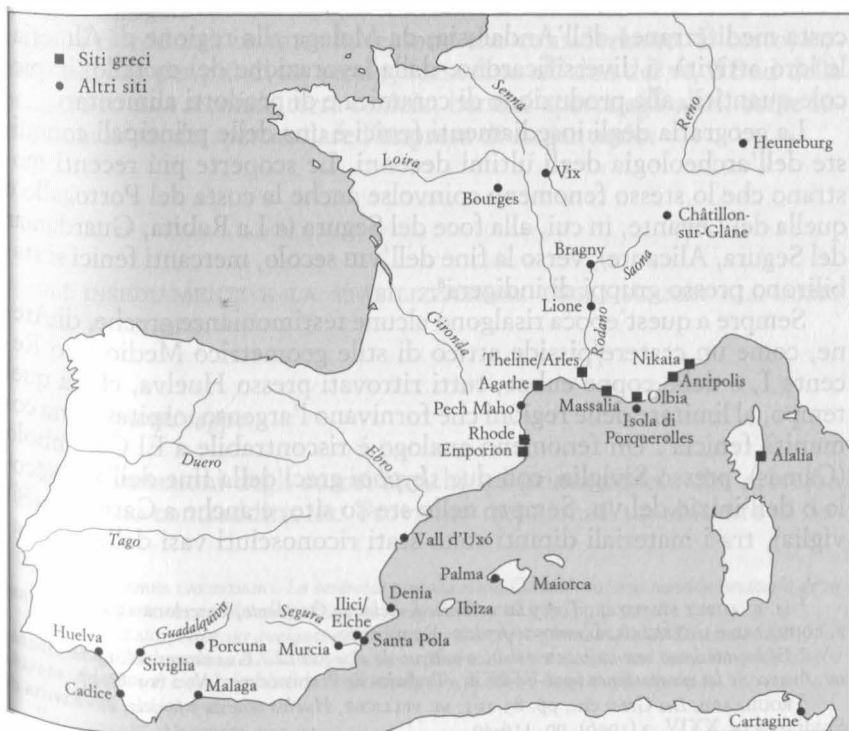
La storia delle relazioni tra Oriente e Occidente è assai lunga, ma gli scambi, di qualsiasi genere, per molto tempo sono restati limitati, benché abbiano suscitato ricche discussioni. I primi incontri talvolta vengono datati al III millennio e alcuni hanno creduto di ravvisare nell'architettura del Calcolitico del Sud della penisola iberica, da Los Millares a Zambujal, elementi di origine orientale. In effetti, queste due regioni sono le prime a conoscere poderose fortificazioni, senza che tuttavia si possa stabilire la precedenza dell'una rispetto all'altra, né alcun fenomeno di scambio o movimento di popolazioni. Alla fine del II millennio a. C. le tracce di relazioni tra i due estremi del Mediterraneo restano molto modeste, soprattutto in confronto a quelle portate alla luce in Sardegna o in Italia meridionale. I due frammenti micenei di Montoro (nella provincia di Cordova, databili tra il 1300 e il 1100 a. C.)[5] costituiscono una scoperta disperatamente isolata, ma sufficiente a rilanciare il dibattito sulle relazioni in ambito mediterraneo al tempo di El Argar.

All'inizio del I millennio gli scambi si intensificano sia all'interno del

[5] J. MARTIN DE LA CRUZ, *Mykenische Keramik aus bronzezeitlichen Siedlungschichten von Montoro*, in «Madrider Mitteilungen», XXIX (1988), pp. 77-91.

Mediterraneo sia tra il Mediterraneo e il litorale atlantico, regione ricca di stagno. Sulle direttrici del trasporto di questo componente del bronzo, sia in Spagna che in Francia, ritroviamo fibule e utensili di Cipro o di Sicilia, fibule a doppia molla di produzione ispanica in Francia, utensili e armi di fattura atlantica nei depositi di Huelva o della Sardegna. Una traccia di queste molteplici relazioni è il tesoro di Villena, a nord di Alicante[6]: tra i numerosi oggetti in oro, alcuni testimoniano una tecnica di lavorazione tipica del litorale atlantico, altri invece hanno forme orientali e, accanto ad essi, troviamo ambra e ferro che potrebbero essere di provenienza sarda. In questo caso, il fattore cronologico di-

J. M. SOLER GARCÍA, *El oro de los tesoros de Villena*, Valencia 1969; A. PEREA, *Orfevreria Prerromana, Arqueología del oro*, Madrid 1991; M. S. HERNÁNDEZ, *La Edad del Bronce en Alicante*, in M. S. HERNÁNDEZ (a cura di), *Y acumularon tesoros. Mil años de historia en nuestras tierras*, Alicante pp. 201-16.

Figura 2. Siti greci e non-greci del Mediterraneo occidentale.

venta essenziale e la data di questo tesoro deve essere stabilita in relazione alle prime grandi navigazioni fenicie verso Cartagine (alla fine del IX secolo) o verso l'Andalusia (a metà dell'VIII): questi scambi appartengono a una fase anteriore a tali navigazioni? e, in tal caso, a chi sono collegabili? oppure bisogna riconoscervi un'altra eco delle navigazioni dei Fenici?

Che siano stati o no parte in causa nella formazione di questo tesoro, i Fenici sono comunque i primi attori costanti degli scambi tra l'Oriente e le zone piú a occidente del Mediterraneo[7]. I testi sulla fondazione di Lixus, Cadice e Utica suggeriscono una datazione attorno al 1100 a. C., quelli sulla fondazione di Cartagine alla fine del IX secolo. Se l'archeologia resta muta sulle prime fondazioni di queste epoche remote, non è cosí per Cartagine, in cui le piú antiche testimonianze emerse dalla terra sono databili alla prima metà dell'VIII secolo. Nello stesso arco cronologico gli Eubei intervennero in Italia meridionale, a Pitecusa, e, allo stesso tempo, il Sud della penisola iberica accolse le prime comunità fenicie. A partire dalla metà e poi per tutto il resto dell'VIII secolo i Fenici si insediarono a Cadice e in una serie di villaggi lungo la costa mediterranea dell'Andalusia, da Malaga alla regione di Almeria; le loro attività si diversificarono: dalla lavorazione del metallo, in piccole quantità, alla produzione di ceramica e di prodotti alimentari.

La geografia degli insediamenti fenici è una delle principali conquiste dell'archeologia degli ultimi decenni. Le scoperte piú recenti mostrano che lo stesso fenomeno coinvolse anche la costa del Portogallo e quella del Levante, in cui, alla foce del Segura (a La Rabita, Guardamar del Segura, Alicante), verso la fine dell'VIII secolo, mercanti fenici si stabilirono presso gruppi di indigeni[8]

Sempre a quest'epoca risalgono alcune testimonianze greche, di Atene, come un cratere/pisside attico di stile geometrico Medio II o Recente I, e delle coppe eubee, tutti ritrovati presso Huelva, che a quel tempo, al limitare delle regioni che fornivano l'argento, ospitava una comunità fenicia[9] Un fenomeno analogo è riscontrabile a El Carambolo (Camas), presso Siviglia, con due *skyphoi* greci della fine dell'VIII secolo o dell'inizio del VII. Sempre nello stesso sito, e anche a Carmona (Siviglia), tra i materiali dipinti sono stati riconosciuti vasi dalla decora-

[7] M. E. AUBET SEMMLER, *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona 1994²; M. GRAS, P. ROUILLARD e J. TEIXIDOR, *L'universo fenicio*, Roma 2000.

[8] *El asentamiento orientalizante e ibérico antiguo de «La Rábita», Guardamar del Segura (Alicante). Avance de las excavaciones 1996-1998*, in «Trabajos de Prehistoria», LV, 2 (1998), pp. 111-26.

[9] ROUILLARD, *Les Grecs* cit., pp. 83-101; M. PELLICER, *Huelva tartesia y fenicia*, in «Rivista di Studi fenici», XXIV, 2 (1996), pp. 119-40.

zione geometrica di evidente derivazione greca: decorazioni a metopa, a scacchiera e triangoli tratteggiati, file di uccelli, testimoniano un'integrazione tra l'artigianato di Tartesso e lo stile geometrico delle Cicladi[10] Queste tracce si aggiungono ad altre, rappresentate dalla presenza a Toscanos (Malaga)[11], Doña Blanca (Cadice) o La Rabita (Guardamar del Segura, Alicante) di vasi dalle forme eubee e corinzie, dalla decorazione greca ma prodotti con tecniche fenicie e in botteghe fenicie. La differenza quantitativa rispetto ai siti della Sicilia o della Magna Grecia è evidente, ma queste testimonianze acquistano significato se valutate alla luce sia dell'indicazione di Aristotele, riportata da Eliano[12], sul primo nome delle Colonne d'Ercole, cioè Briaree, dall'eroe eubeo venerato a Calci; sia del passo, per quanto oscuro, di Licofrone[13] sulle navigazioni dei Beoti tra le Baleari e Tartesso.

Oggi, generalmente, si attribuisce ai Fenici il trasporto di oggetti greci. Tuttavia, nulla vieta di immaginare una serie di spedizioni greche, prive di successivi sviluppi. L'obiettivo, per lo meno da quanto suggerisce il carattere eccezionale del cratere di Huelva, poteva essere incontrare un indigeno di alto rango, secondo una dinamica attestata altrove e che si riprodurrà in tutta la regione che consideriamo. È certo, comunque, che per piú di un secolo, forse fino all'alba del VI, il Sud della penisola fu una seconda terra fenicia, benché aperta agli altri, come testimonia in modo spettacolare l'impresa di Argantonio.

II. GLI INSEDIAMENTI E LA STABILIZZAZIONE DEGLI SCAMBI ALL'INIZIO DEL VI SECOLO.

1. *Le grandi tappe.*

Le affermazioni degli autori antichi sul primo popolo che «rivelò» l'Iberia sono contraddittorie. Troviamo menzionati un abitante di Sa-

[10] F. AMORES CARREDANO, *La cerámica pintada estilo Carambolo: una revisión necesaria de su cronologia*, in *Tartesso, 25 años despues*, Jerez de la Frontera 1995, pp. 159-78.

[11] P. ROUILLARD, *Note sur quelques vases d'inspiration gréco-géométrique de Toscanos (1967)*, in «Madrider Mitteilungen», XXXI (1990), pp. 178-85; C. BRIESE e R. DOCTER, *Der phönizische Skyphos Adaptation einer griechischen Trinkschale*, ivi, XXXIII (1992), pp. 25-69.

[12] ELIANO, *Storia varia*, 5.3.

[13] LICOFRONE, *Alessandra*, 633-43.

mo[14], Focesi[15], degli abitanti di Rodi[16] o Fenici[17]. Questo problema, dalla lunga e copiosa storiografia, resta scottante, ma oggi è soppiantato dalle questioni sulle modalità di insediamento e di scambio. Lo stesso studio del materiale, soprattutto ceramica, tiene conto dei luoghi di impiego, per cui i medesimi siti fenici risultano consumatori di vasellame da tavola greco, soprattutto per le bevande.

Abbiamo notato che, a partire dalla metà dell'VIII secolo, i Fenici furono i primi a stabilirsi in modo permanente in numerose piccole comunità; che, nella maggior parte dei casi, gli intermediari negli scambi erano fenici; ma anche che, probabilmente, alla stessa epoca vi furono spedizioni greche nel Sud della penisola iberica. Attorno al 600 si impiantò una stabile presenza greca nell'area nord-occidentale del Mediterraneo, zona ancora priva di colonie. È uno degli ultimi movimenti coloniali di cui furono protagonisti i Focesi. La presenza di alcuni oggetti greci[18] del terzo quarto del VII secolo in Linguadoca – una coppa a Sanilhac e Sagries (Gard), tre coppe e un'*oinochoe* nella necropoli di Peyrou, ad Agde (Hérault), e due *skyphoi* a Mailhac (Aude) – non è riconducibile a questo movimento, poiché si verificò un quarto di secolo piú tardi; invece, potrebbe testimoniare sia esplorazioni intraprese individualmente, sia un fenomeno di redistribuzione a partire dall'Andalusia o dalla Magna Grecia.

L'identificazione dei trasportatori è stata tentata piú volte, ma sempre inutilmente. Tuttavia, vale la pena ricordare alcuni dati. Un tempo, i Rodî furono dipinti come trasportatori attivi, ma l'entità delle loro navigazioni ci sfugge completamente. Sembrerebbe di avere a che fare con l'amplificazione trasmessa dalle fonti ellenistiche di un fenomeno di cui fu protagonista una città in piena espansione proprio in età ellenistica.

Una di queste spedizioni ha un nome, quello di Coleo di Samo[19]: spedizione di carattere piuttosto individuale, senza immediate ripercussioni, ma ricca di insegnamenti. Dirottato dal suo percorso, questi raggiunse in Occidente un ἐμπόριον ἀκήρατον, una terra vergine, di cui ci occuperemo piú avanti. Il luogo aveva ricchezze immense, tanto che il frutto del viaggio fu quasi senza pari, escludendo i beni di Sostrato di Egi-

[14] ERODOTO, 4.152.
[15] *Ibid.*, 1.163.
[16] STRABONE, 14.2.10.
[17] *Ibid.*, 3.2.14.
[18] *La nécropole du Premier Âge du Fer: les tombes à importations grecques*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome. Antiquité», 1981, pp. 89-125; E. GAILLEDRAT, *Les céramiques grecques archaïques en Languedoc occidental*, in CABRERA e SANTOS (a cura di), *Cerámiques* cit., pp. 147-64.
[19] ERODOTO, 4.152.

na (probabilmente il committente o un parente del committente di Gravisca). Questo luogo doveva comunque essere già noto ai Fenici e doveva ospitare un artigianato improntato a riferimenti orientali se, come credo, gli avori orientalizzanti ritrovati a Samo[20] provengono dall'Andalusia tartessica.

Erodoto non fornisce riferimenti cronologici sulle imprese dei Fenici[21], ma dei dati sulle loro caratteristiche, in particolare sulla costruzione di navi veloci, le pentecontore, adatte all'attività dell'ἐμπορία. I progetti sembrano ambiziosi. Tutto dà l'impressione di un grande movimento in un tempo breve e le «navigazioni lontane» sono caratteristiche di una modalità di incontro e di insediamento molto particolare, quella dell'emporio. In tutte queste regioni, anche se non abbiamo dati sull'Adriatico per quest'epoca, i Greci entrano in diretto contatto con gli indigeni: nel paese di Tartesso l'indigeno è protagonista, in quello che diventerà Ampurias i locali accolgono su un isolotto alcuni Greci, cosí come in Etruria i Greci si inseriscono nella vita del santuario di Gravisca. Nessuno di questi insediamenti è massiccio, né lo sarà mai, cosa che segna una differenza sostanziale con Marsiglia, per cui possiamo capire perché questa città non compaia nello stesso paragrafo in cui Erodoto elenca le destinazioni dei μακραὶ ναυτιλίαι.

Nell'estremo Occidente, alla fase di conquista dell'amicizia di Argantonio, re di Tartesso, segue il suo invito ai Focesi a stabilirsi sul luogo e, infine, il pagamento delle mura di Focea. Evidentemente, l'ultima tappa è anteriore alla caduta di Focea attorno al 540, e niente ci autorizza a far risalire le relazioni di amicizia con Argantonio all'inizio del suo regno. In realtà, non si trova nessuna traccia dei Focesi prima del 600, data di fondazione di Marsiglia, ovvero venti o trent'anni dopo il viaggio di Coleo o l'inizio del regno di Argantonio; inoltre, va considerato che le navigazioni esplorative non dovettero essere molto lunghe in un Mediterraneo già ben noto ai Fenici e agli Eubei.

Un'altra caratteristica, probabilmente, è rappresentata dalla contemporaneità dei progetti. Si ha l'impressione che i Focesi si proiettino nel Mediterraneo occidentale nel suo complesso, cercando un punto di arrivo dello stagno (a Marsiglia, a Huelva) o avvicinandosi alle miniere di argento, sempre a Huelva. Le prime testimonianze di spedizioni focesi, a Huelva, Ampurias, Marsiglia, sono piú o meno contemporanee e lo sviluppo eccezionale di Marsiglia è sensibilmente posteriore alla sua

[20] B. FREYER-SCHAUENBURG, *Elfenbeine aus dem samischen Heraion, Figürliches, Gefässe und Siegel*, Hamburg 1966.

[21] ERODOTO, 1.163.

fondazione, che, forse, non era neanche il principale obiettivo dei Focesi. In effetti, quando i Focesi fuggirono i Persiani e quando abbandonarono Alalia (dove erano giunti in due ondate, attorno al 565 e poi al 545), si diressero verso Reggio e poi fondarono Velia.

Molte pagine della storia dei Greci di Occidente sono state annebbiate dai dibattiti sulle localizzazioni (quella di Mainakè e quella delle «tre piccole colonie di Marsiglia» che Strabone[22] situa nel Sud-Est della penisola iberica) e sulle qualifiche, in particolare gli aggettivi di focese o di marsigliese. Certo, queste riflessioni conservano la loro importanza, ma sono state superate dalle analisi che sottolineano la coerenza delle modalità di insediamento. Due ritratti possono essere tratteggiati preliminarmente, quello di Ampurias e, in primo luogo, quello di Marsiglia, la cui storia nel mondo focese è un *hapax*.

2. *Marsiglia.*

Consensualmente, la fondazione di Marsiglia viene data attorno al 600[23] I testi[24] e dati forniti dagli scavi confortano l'archeologo, il filologo e lo storico. La scelta del sito, il Lacydon, un'ansa ben protetta, è merito dei Focesi, giacché ormai si esclude la presenza anteriore di mercanti etruschi nella regione[25] La storia di Marsiglia è scandita da alcune date: sostanzialmente, gli anni attorno al 540 (i Persiani sottomettono le città greche della Ionia); il 494, sconfitta di Lade; la metà del III secolo, con lo scontro tra Roma e Cartagine; il 49, quando Roma, dopo aver sempre favorito la città, pose fine all'indipendenza di Marsiglia.

L'esiguità delle terre attorno a Focea[26] può spiegare la partenza, ma la scelta del sito di Marsiglia è legata probabilmente all'accesso a una delle vie dei metalli: lo scambio, il commercio sono la principale attività, come sottolinea Aristotele ricordando che «i Focesi che praticano l'ἐμπορία nella Ionia fondarono Marsiglia»[27] Analogamente, quando Plu-

[22] STRABONE, 3.4.6.

[23] Dopo la tesi di F. VILLARD, *La céramique grecque de Marseille (VIᵉ-IVᵉ s.). Essai d'histoire économique*, Paris 1960, si leggerà, soprattuto per i contributi di scavi recenti, A. HERMARY, A. HESNARD e H. TRÉZINY, *Marseille grecque, la cité phocéenne (600-49 av. J.-C.)*, Paris 1999.

[24] *Timeo*, *apud* PSEUDO-SCIMNO, 211-14, e SOLINO, 2.52.

[25] M. BATS, *Marseille archaïque, Etrusques et Phocéens en Méditerranée nord-occidentale*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome. Antiquité», CX, 2 (1998), pp. 609-633; M. GRAS, *Les Etrusques et la Gaule méditerranéenne*, in T. JANIN (a cura di), *Mailhac et le premier Âge du fer en Europe occidentale*, Lattes 2000, pp. 230-41.

[26] GIUSTINO, *Epitoma historiarum Philippicarum*, 43.3-4.

[27] ARISTOTELE, *Costituzione dei Marsigliesi*, citato da ATENEO, 13.576.

tarco colloca nella classe dei mercanti anche Protis, evidenzia «che fondò Marsiglia dopo essersi ingraziato i Celti che abitano sulle sponde del Rodano»[28] Il successo della città alla fine dell'età arcaica e in epoca classica, quando intrattiene relazioni con il cuore dell'area celtica e quando il suo vino è assai ricercato, hanno certamente contribuito a una riscrittura della storia di Marsiglia. Questa infatti presenta molti tratti che avvicinano la città alle ἀποικίαι della Magna Grecia o della Sicilia. Una conoscenza preliminare, un accordo con la comunità già insediata sul posto o con il principe locale caratterizzano numerosi insediamenti focesi: come nel caso di Ampurias, in cui i Greci furono accolti da una comunità; o in quello di Argantonio, che invano offrí ai Greci un territorio. Questi punti cruciali sono sempre in discussione[29], allo stesso modo di altri, come la fuga da Focea, quando venne presa da Arpago, prima verso Chio, poi verso la Corsica; oppure la battaglia di Alalia[30], a cui sembra che Marsiglia non abbia partecipato; o anche l'insediamento dei fuggitivi in parte a Velia, in parte a Marsiglia, come suggerisce anche, a suo modo, l'archeologia. Ma sottolineiamo piuttosto come questi dati isolano la penisola iberica da un insieme che comprende la Gallia meridionale e le coste italiane.

Il territorio della futura Massalia sembra essere stato occupato dai Liguri in modo piuttosto disperso. Questi, traendo origine da popolazioni locali della fine dell'età del Bronzo, a partire dalla fine dell'VIII secolo, avrebbero accolto gruppi piú celtizzati del nord. Il sito, circondato da una fascia di rilievi interrotta da due avvallamenti, è costituito da un promontorio delimitato a sud dal Vieux-Port (fig. 3). Strabone cosí lo descrive: «Massalia è una fondazione focese, impiantata su un sito roccioso. Il suo porto si estende ai piedi di un'altura in forma di teatro che guarda a sud. L'altura è dotata di una bella fortificazione, cosí come l'intera città, che è assai estesa. Sul promontorio si alzano l'Efesion e il santuario di Apollo Delfico: questo è comune a tutti gli Ioni, mentre l'Efesion è un tempio dedicato ad Artemide di Efeso»[31].

L'insediamento dei Greci ha inizio con un fulmine che ci viene ricordato sia da un contemporaneo di Augusto, Trogo Pompeo, un Gallo voconzio della valle della Durance, la cui opera ci è pervenuta grazie

[28] PLUTARCO, *Vita di Solone*, 2.7.

[29] M. BATS, *Les silences d'Hérodote ou Marseille, Alalia et les Phocéens en Occident jusqu'à la fondation de Velia*, in «Annali di Archeologia e Storia Antica», n.s., I (1994), pp. 133-48.

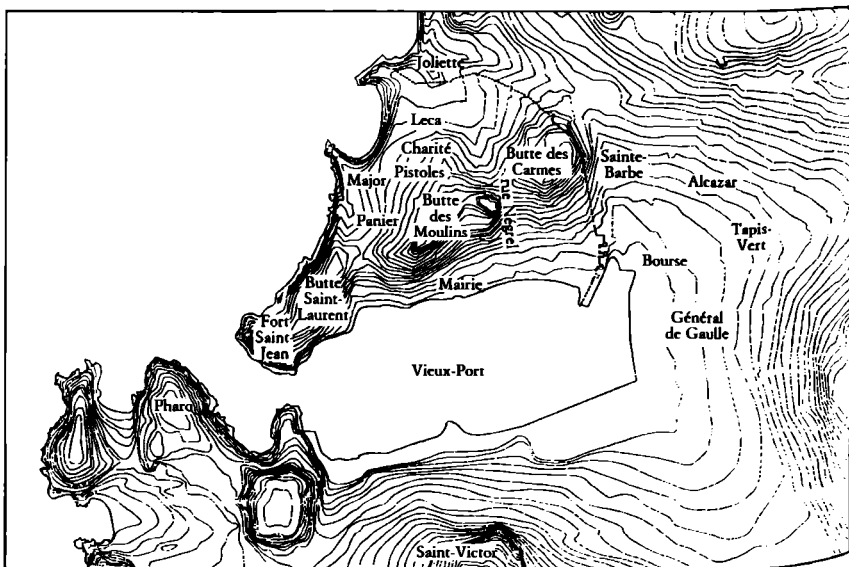
[30] ERODOTO, 1.161-67; M. GRAS, *Marseille, la bataille d'Alalia et Delphes*, in «Dialogues d'histoire ancienne», XIII (1987), pp. 161-81.

[31] STRABONE, 4.1.4.

all'epitome di Giustino del III secolo d. C.[32]; sia da Aristotele, in un testo citato da Ateneo[33]. Il re dei Segobrigi, Nannos, accolse il focese Protis il giorno del matrimonio di sua figlia Gyptis. Lasciamo Giustino raccontare l'evento: «venne fatta entrare la figlia, e poiché il padre le aveva ordinato di offrire dell'acqua a colui che avrebbe voluto avere in sposo, la fanciulla deluse tutti gli altri rivolgendosi ai Greci e offrendo l'acqua a Protis, il quale da ospite divenne genero e ricevette dal suocero un luogo in cui fondare una città». Sicuramente l'idillio durò poco e le nostre fonti[34] riportano conflitti tra le due comunità, soprattutto all'inizio del IV secolo con Catumandus. Tuttavia, la scrittura di questo mito di fondazione testimonia il posto occupato da Marsiglia tra le grandi ἀποικίαι, un posto che nessun altro insediamento focese cercò mai di sottrarle.

Il dossier archeologico di Marsiglia è in continuo ampliamento e i dati sull'estensione della città, l'urbanizzazione, i riti funerari, le produzioni e gli scambi hanno profondamente arricchito le nostre conoscenze

[32] GIUSTINO, *Epitoma historiarum Philippicarum*, 43.3-4.
[33] ATENEO, 13.576.
[34] GIUSTINO, *Epitoma historiarum Philippicarum*, 43.4-5.

Figura 3. Pianta di Marsiglia. (Secondo M. Bouiron e H. Tréziny).

e problematiche. Marsiglia ha avuto la fortuna di annoverare tra i suoi primi archeologi un geologo, Georges Vasseur (1855-1915), che effettuò i primi sondaggi stratigrafici sulla collina Saint-Laurent, proprio dove giunsero i primi Greci. La seconda guerra mondiale e le distruzioni che ha provocato hanno facilitato gli scavi di Ferdinand Benoît nel Vieux-Port. In seguito, tra il 1967 e il 1976, Marsiglia è stata oggetto del primo scavo urbano di vasta portata effettuato in Francia: il quartiere della Bourse, che chiude a est la città greca, venne portato alla luce, in particolare la cinta muraria e i terrazzamenti funerari. Dopo il 1990 si sono regolarmente succeduti scavi urbani con grandi cantieri, il piú recente dei quali è quello della Place Villeneuve-Bargemon e della Place Jules-Verne nel quartiere della Mairie; là sono state portate alla luce i moli del porto e, con altri relitti, due navi greche della fine dell'età arcaica.

La città arcaica, fino al 550 circa, si estende solo sul sito del Fort-Saint-Jean, le pendici di Saint-Laurent e del Moulin. Henry Tréziny, nei suoi lavori ancora in corso, riconosce a partire dal VI secolo una pianta ortogonale articolata in diversi quartieri: quello del Panier (a nord del porto, a cui probabilmente è collegato tramite l'*agora*?), quello attorno alla Grand Rue e alla rue Négrel, a nord-est della Mairie, piú antichi; e, infine, quello attorno alla rue Saint-Clair.

L'estensione di Marsiglia nei tempi piú antichi resta indeterminata, ma è certo che a partire dalla seconda metà del VI secolo raggiunse le dimensioni che aveva al tempo di Giulio Cesare, cioè tra i 40 e i 50 ettari. La metà del VI secolo, quando accolse un nuovo gruppo di Focesi, fu certamente un periodo chiave per la città. Prima di tale data Marsiglia consumava molto vino etrusco, bevuto in vasellame, soprattutto cantari, in bucchero nero. Tale consumo, comune ad altri centri abitati della Linguadoca o della bassa valle del Rodano, è al centro di un dibattito su una possibile presenza etrusca negli scambi della regione anteriore al 600. A questa ipotesi oggi si preferisce quella di spedizioni focesi che, a partire dal 600, toccherebbero la Roma dei Tarquini, Gravisca (i Focesi sono sicuramente presenti nell'emporio di Tarquinia) e il Sud della Francia[35]

Superata la metà del secolo, i Marsigliesi, sempre piú consumatori di vasellame attico, proseguirono e svilupparono le loro produzioni di vasellame, soprattutto a pasta chiara, ma anche a pasta grigia, riprendendo sovente le forme della Grecia orientale (ma il vasellame grigio talvolta riprende anche forme galliche). A partire dal 540-530, Marsiglia produsse vino in grande quantità e lo esportò in un tipo di anfora che all'inizio riprese una forma corinzia, ma, ben presto, a partire dal 500,

[35] Cfr. nota 25.

diventò piú originale, soprattutto per la pasta particolarmente ricca di mica (fig. 4).

Le testimonianze sulle attività commerciali di Marsiglia sono particolarmente numerose nell'ultimo terzo del VI secolo, cioè nel momento in cui venne eretta la seconda cinta muraria, di cui conosciamo un segmento nel settore della Bourse. Sembra essersi trattato di uno dei periodi piú floridi della storia di Marsiglia, che, come hanno mostrato gli scavi diretti da Antoinette Hesnard presso le Places Jules-Verne e Villeneuve-Bargemon vicino alla Mairie, fin dall'inizio del secolo era dotata di un porto. Nella stessa zona, infatti, sono stati ritrovati i relitti di due imbarcazioni arcaiche, della fine del VI secolo. Una (chiamata Jules-Verne 9) è una grande imbarcazione di 9 metri di lunghezza, destinata alla navigazione costiera e, sicuramente, alla pesca del corallo, di cui si sono ritrovati frammenti nella pece che ne garantiva l'impermeabilità; si tratta di una barca costruita con una tecnica antica, «cucita». La seconda imbarcazione arcaica (chiamata Jules-Verne 7), lunga 15 metri, a vela, è un buon esempio delle navi che assicuravano gli scambi dei prodotti di Marsiglia. Il suo grande interesse per la storia delle tecniche costruttive navali è dovuto all'uso simultaneo di tenoni e mortase e legature per fissare i pezzi di legno.

Figura 4. Anfore marsigliesi di epoca greca. (Tipologia semplificata secondo G. Bertucchi).

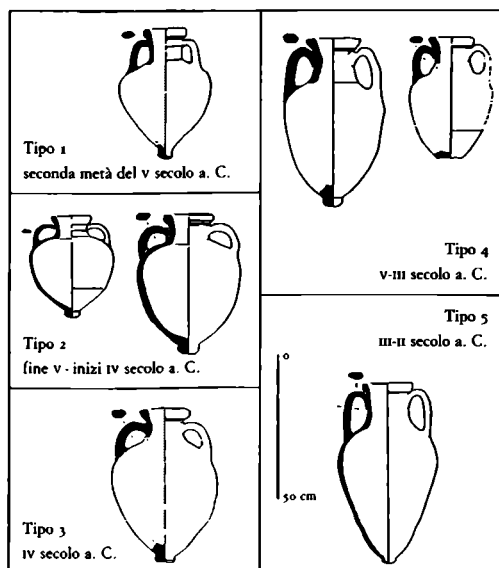
Tipo 1
seconda metà del V secolo a. C.

Tipo 2
fine V - inizi IV secolo a. C.

Tipo 3
IV secolo a. C.

Tipo 4
V-III secolo a. C.

Tipo 5
III-II secolo a. C.

0
50 cm

Un segno evidente dell'attività di Marsiglia potrebbe essere rappresentato da Arles, chiamata Theline «al tempo in cui era abitata dai Greci»[36]: a partire dal 540-530 le importazioni greche e marsigliesi aumentarono considerevolmente e Patrice Arcelin propone di collocare a questa data «un emporio greco che evolvette rapidamente (dal 500/490) nella fondazione di una colonia molto strutturata dal punto di vista dell'organizzazione dell'habitat, che allora venne ulteriormente ampliato» (fig. 5)[37].

Sempre nell'ultimo terzo del VI secolo, quando i Marsigliesi e gli abitanti dei villaggi circostanti bevevano soprattutto vino di Marsiglia, questo stesso vino era esportato verso la Borgogna e la Svizzera. Nel medesimo periodo, a La Heunebourg[38] una parte della ricostruzione dei bastioni avvenne secondo i principî dell'architettura militare greca, probabilmente sotto la direzione di uno specialista greco. L'intensità degli scambi è ulteriormente chiarita dalla recente scoperta di relitti come quelli etichettati «Pointe Lequin 1A», nell'isola di Porquerolles (fig. 6)[39] Datato attorno al 520-510, offre un buon colpo d'occhio sugli oggetti consumati a Marsiglia: anfore della Grecia orientale, coppe «ioniche» (di cui è difficile precisare il luogo di fabbricazione), coppe attiche con figure nere e a vernice nera, lampade e anche pezzi piú preziosi, come statuette in argilla e bronzo. Accanto, un secondo relitto (Pointe Lequin 1B), dell'inizio del V secolo, con un carico di anfore di Marsiglia, rappresenta un buon esempio del commercio redistributivo della città.

Altro segno di una rete di scambi, almeno tra Rodano e Durance, l'apparizione attorno al 530 di una monetazione (fig. 7) che segue – come apprendiamo soprattutto grazie alle monete del tesoro di Auriol, nascosto all'inizio del V secolo – un modello euboico-calcidico o altri due modelli, entrambi della Grecia orientale, di Focea e di Mileto[40]

Una prova ulteriore della prosperità di Marsiglia è fornita dal Tesoro (un edificio di 8,40×6,40 m) che la città costruí a Delfi (la data oscilla tra il 540 e il 500), presso il tempio di Atena Pronaia dove i Marsi-

[36] AVIENO, *Ora maritima*, 689-91.

[37] P. ARCELIN, *Arles protohistorique, agglomération et structuration urbaine*, in M. BAUDAT (a cura di), *L'Espace et urbanisme d'Arles des origines à nos jours*, Arles 2000, p. 9.

[38] W. KIMMIG, *La Heuneburg sur le Danube supérieur et ses relations avec les pays méditerranéens*, in *Les princes celtes et la Méditerranée*, Paris 1988, pp. 145-54.

[39] L. LONG, J. MIRO e G. VOLPE, *Les épaves archaïques de la pointe Lequin (Porquerolles, Hyères, Var). Des données nouvelles sur le commerce de Marseille à la fin du VI^e siècle et dans la première moitié du V^e s. av. J.-C.*, in *Marseille grecque et la Gaule* cit., pp. 199-234.

[40] A. FURTWÄNGLER, *Monnaies grecques en Gaule. Le trésor d'Auriol et le monnayage de Massalia 525/520-460 av. J.-C.*, Freiburg 1978; cfr. anche gli articoli dello stesso autore e di O. Picard in HERMARY e TRÉZINY (a cura di), *Les cultes* cit.

Figura 5. Modellino dell'isolato 1 nel «Jardin d'hiver» di Arles (metà del IV secolo a. C.).

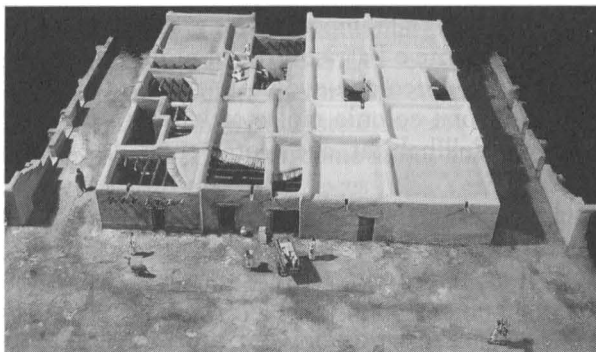



Figura 6. Frammenti di vasi ritrovati a Pointe Lequin (isola di Porquerolles; c. 520-510 a. C.).

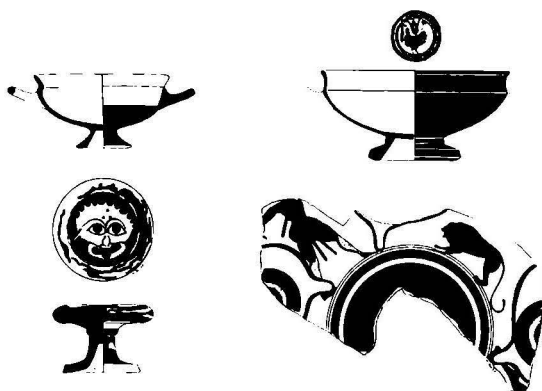



Figura 7. Dramma pesante di Marsiglia (IV-III secolo a. C.).

gliesi, legati a questa divinità, le avevano offerto una statua in bronzo. Questa offerta è solo uno dei numerosi atti di devozione di Marsiglia che conosciamo. Ricordiamo alcuni dati forniti piú dalle fonti letterarie[41] che dall'archeologia: il culto di Artemide di Efeso (con un santuario sul promontorio occidentale della città), quello di Apollo Delfico (forse nella stessa area), di Atena (probabilmente sulla Butte des Moulins), di Dioniso, di Demetra. Ma non si sa a quale divinità (Cibele?) attribuire le 45 steli calcaree trovate nella rue Négrel: si tratta di piccole edicole che ospitano un personaggio femminile seduto, dalla lunga veste, la testa velata, in posizione frontale (fig. 8). Il grande capitello ionico trovato presso il Vieux-Port è, a tutt'oggi, l'unica prova dell'esistenza di un grande tempio, probabilmente periptero. Vi erano anche manifestazioni cultuali piú modeste, come gli insiemi di offerte portate alla luce nel quartiere delle Pistoles o nel parco dei Phocéens, a nord della Butte des Moulins; le attribuzioni in merito sono ancora oggetto di ricerca[42].

[41] STRABONE, 4.1.4; GIUSTINO, *Epitoma historiarum Philippicarum*, 43.4-5.

[42] Sulla diffusione dei culti cfr. I. MALKIN, *Missionnaires païens dans la Gaule grecque*, in ID. (a cura di), *La France et la Méditerranée. Vingtsept siècles d'interdépendance*, Leyde 1990, pp. 42-52, F. SALVIAT, *Sur la religion de Marseille grecque*, in *Marseille grecque et la Gaule* cit., pp. 141-50. Il volume HERMARY e TRÉZINY (a cura di), *Les cultes* cit., comprende i contributi essenziali di H. Tréziny, A. Hermary, M. Moliner e D. Theodorescu.

Figura 8. Stele con dea seduta in un'edicola (Marsiglia, seconda metà del VI secolo a. C.).

Le informazioni sulle pratiche funerarie in età arcaica sono scarse. Solo la necropoli di Sainte-Barbe, ai piedi delle pendici dei Carmes, fornisce dati coerenti tra la fine del v secolo e la metà del II secolo, con piú inumati che cremati. Di fronte a questo insieme, che riguarda individui di rango modesto, i terrazzamenti funerari portati alla luce dallo scavo della Bourse riuniscono tombe crematorie del IV secolo di famiglie privilegiate che, fino alla conquista romana, detenevano tutto il potere, come sostiene Aristotele nella sua *Costituzione dei Marsigliesi*, riassunta da Strabone[43].

Marsiglia conobbe diverse modalità di espansione. Coerentemente con la logica della sua fondazione, una consistette nel controllo dei traffici lungo e oltre la valle del Rodano, impresa in cui la città riuscí tra la fine del VI e l'inizio del v secolo. Un'altra, piú ovvia per una città di mare, consistette invece in spedizioni marittime e nella fondazione di avamposti commerciali che avevano anche la funzione di punti di appoggio militare sulle coste. Nel IV secolo Pitea[44] diventò il piú celebre navigatore marsigliese grazie alla spedizione che lo portò nel Baltico, attraverso Gibilterra, alla ricerca di possibilità di approvvigionamento di stagno e ambra. Tutto ciò, comunque, non sembra aver avuto ulteriori sviluppi.

Strabone fornisce le principali informazioni sui punti di appoggio marsigliesi:

> Gli abitanti di Marsiglia possiedono una terra coltivata a olivi e vigne, ma povera di cereali a causa della cattiva qualità del suolo, cosicché, fidando piú nel mare che nella terra, hanno preferito sviluppare la loro naturale predisposizione per la navigazione. Tuttavia, piú tardi, il loro coraggio ha consentito loro di fondare città, o piuttosto piazze forti, come quelle in Iberia per difendersi dagli Iberi (a cui hanno trasmesso il loro culto ancestrale dell'Artemide di Efeso e i sacrifici al modo greco), Rhode Agathe [o, secondo una correzione possibile, Rhodanoussia e Agathe] per difendersi dai barbari che abitano attorno al Rodano, Tauroentium, Olbia, Antipolis e Nikaia contro i Salini e i Liguri che abitano le Alpi[45]

Agde, già frequentata dai Greci all'inizio del VI secolo, alla fine del v ospitava una colonia massaliota. Piú tardi, attorno al 330, i Marsigliesi fondarono Olbia, dandole una struttura a pianta quadrata che la rese simile a un grande acquartieramento. Marsiglia non fu mai lontana, tanto che Olbia è stata presentata come un «quartiere di Marsiglia», e a Nikaia, in età romana, amministrava la giustizia un magistrato di Marsiglia. Se tutti questi fenomeni sono attestati nel Sud della Gallia, non si ritrovano invece sulle coste iberiche.

[43] STRABONE, 4.1.5.
[44] *Ibid.*, 2.4.1-7 e 2.5.7-8.
[45] *Ibid.*, 4.1.5.

La complessità della realtà marsigliese è tale che restano da chiarire molti aspetti: il ruolo degli indigeni in città, la sua estensione verso nord, la prima cinta muraria, le relazioni tra Marsiglia e gli *oppida* circostanti, come quello di Mayans (a Septèmes-les-Vallons), a 10 km a nord della città, occupato tra la fine del VI secolo e la metà del successivo; la «fattoria fortificata» del Pain de Sucre al Verduron, abitata da locali tra il III secolo e l'inizio del II, che tuttavia sfruttava terre controllate da Marsiglia. O, ancora, restano da chiarire le modalità dei rapporti tra Marsiglia e le sue fondazioni; la sua χώρα[46], che, per quanto piccola, a partire dalla seconda metà del VI secolo era capace di una produzione vinicola importante, benché si sia estesa realmente solo a partire dal II secolo a. C.; la scarsa presenza di anfore di Marsiglia sulle coste iberiche; la diffusione di prodotti greci e marsigliesi che, man mano che si avanza nel tempo, dal V al IV secolo, è sempre piú limitata alle coste.

3. *Ampurias.*

L'insediamento greco di Ampurias è solo di poco posteriore a quello di Marsiglia e, assieme a quello di Rhode, è l'unico ad essere noto nella penisola iberica[47].

Due testi di epoca tarda ritraggono Emporion: Tito Livio[48] la descrive al tempo della seconda guerra punica e un capitolo di Strabone[49] poco piú tardi (ma prima di Augusto). Entrambi forniscono una serie di notizie sulla storia dell'insediamento a partire dalla sua nascita, attorno al 590-580, cioè molto vicina a quella di Marsiglia. Dall'inizio del XIX secolo Emporion è nota grazie all'archeologia, ma bisognerà attendere gli scavi di J. Puig i Cadafalch negli anni 1910-20 per avere un'idea di quella che era chiamata Neapolis e gli scavi di M. Almagro Basch per rintracciare il primo insediamento nell'isolotto di Sant Martí d'Empúries. Dopo il 1980 campagne di scavo di grande portata, dirette principalmente da Enrique Sanmarti Grego, Xavier Aquilué Abadias e Marta Santos Retolaza, hanno consentito di conoscere meglio l'urbanesimo classico di Neapolis e i primi livelli della Palaiapolis; gli scavi del de-

[46] M. BATS e H. TRÉZINY (a cura di), *Le territoire de Marseille grecque*, Aix-en-Provence 1986.

[47] M. ALMAGRO BASCH, *Las necrópolis de Ampurias*, 2 voll., Barcelona 1953-55; R. MARCET e E. SANMARTI, *Empúries*, Barcelona 1989; *Les ceràmiques gregues arcaiques de la Palaià Polis d'Emporion*, in CABRERA e SANTOS (a cura di), *Ceràmiques* cit., pp. 285-346; *Intervencions arqueològiques a Sant Martí d'Empúries (1994-1996). De l'assentament precolonial a l'Empúries actual*, Barcelona 2001.

[48] LIVIO, 34.9.

[49] STRABONE, 3.4.8-9.

cennio successivo hanno chiarito notevolmente il punto essenziale dei modi di insediamento dei Greci nella baia di Rosas.

In una costa bassa, lagunare, aperta verso l'interno (fig. 9), l'insediamento avvenne prima nell'isolotto di Sant Martí d'Empúries, tra il Río Fluvia e un'ansa; ben presto venne occupato uno spazio poco piú grande, a sud, quello di Turó d'Empúries, un'altra isola, ultima collina dell'insieme del Montgo, costeggiata a sud dal Río Ter che straripava in quell'area per molto tempo paludosa. Da un sito all'altro si ritrovano delle costanti: un piccolo spazio greco, una presenza immediata di indigeni.

Una comunità di pochi gruppi familiari è insediata sull'isolotto di Sant Martí d'Empúries dal Bronzo Finale IIIa (IX-VIII secolo a. C.) all'inizio della prima età del Ferro, nella seconda metà del VII secolo e all'inizio del VI, quando il vasellame di uso corrente è rappresentato dalla ceramica locale lavorata a mano, ma arrivano e vengono scambiate anche anfore fenicie di Andalusia, anfore etrusche, alcuni vasi in bucchero nero, vasi di Corinto. Questi ultimi sono presenti anche nelle tombe della necropoli indigena cosiddetta di Portitxol, sulla costa che fronteggia l'isolotto. L'habitat greco si sovrappone a questi primi insediamenti, quasi sostituendovisi dopo una serie di scambi commerciali. Nei due settori dell'isola che sono stati scavati, per quest'epoca si trovano abitazioni dalle lunghe stanze rettangolari e si nota l'aumento delle importazioni greche, della Grecia orientale e occidentale, da Marsiglia, poi da Atene, mentre quelle dall'Andalusia fenicia e dall'Etruria tendono a diminuire, soprattutto a partire dalla metà del secolo. L'emporio nasce in quel sito e il no-

Figura 9. Ricostruzione grafica del sito di Ampurias.

me comune diventò nome proprio dell'insediamento che, a partire dagli anni 570-560, si estese sul Turó d'Empúries. Quest'ultimo sito era controllato da indigeni, come attestano in particolare le necropoli del Portitxol e del Parralli anteriori all'arrivo dei Greci sul Turó, e la necropoli della «Muralla Nord-Este». Anche in questo caso si rese necessario un accordo. Scavi recenti hanno confermato la precocità delle produzioni artigianali, come a Marsiglia o nella regione di Agde, in particolare con la scoperta nell'isolotto di Sant Martí di un forno di cottura di ceramica grigia monocroma che riprende un repertorio di forme greche.

In particolare, gli ultimi scavi presso Ampurias consentono di seguire l'evoluzione del quartiere a sud, dove, dal v al II secolo, nonostante la città non abbia conosciuto una grande espansione, secondo il corso degli avvenimenti politici (seconda guerra punica, conquista romana) si succedettero tre cinte murarie parallele. Ampurias in effetti restò sempre di dimensioni ridotte, due o tre ettari, il che contrasta notevolmente con Marsiglia. L'espansione della città portò a incorporare un quartiere al di fuori delle mura dedicato ai santuari, spazio che fino all'epoca romana rimase adibito ai templi. È proprio in quest'epoca che bisogna collocare sia il tempio di Asclepio sia quello di Zeus Sarapis. Nonostante queste scoperte, la conoscenza dei culti praticati ad Ampurias rimane oscura, tanto piú che ancora ignoriamo la collocazione del tempio di Artemide, il cui culto è ricordato da Strabone[50] e la cui testa orna il rovescio delle monete.

L'importanza delle relazioni tra Greci e indigeni ad Ampurias si manifesta in tutti i documenti scritti di cui disponiamo, cioè le testimonianze degli storici e un'iscrizione su piombo della fine del VI secolo, scritta in alfabeto ionico e in dialetto della Ionia settentrionale. Questo testo[51], che fornisce il primo riferimento agli Ἐμποϱῖται, gli abitanti di Emporion, è una lettera commerciale di un mercante (di Focea, residente a Marsiglia?) il quale impartisce istruzioni a un suo rappresentante locale per accordarsi con un certo Baspedas, un Iberico di Saiganthe (Sagunto, molto probabilmente). Cosí un Greco e un Iberico si trovano associati in uno stesso affare. Un tale rapporto di cooperazione (che, con modalità differenti, ritroviamo nella lettera commerciale di Pech Maho) e di reciprocità è sintomatico di varie fasi della storia di Ampurias in cui le relazioni tra le due comunità oscillarono tra la diffidenza e gli interessi reciproci. Strabone e Tito Livio ci descrivono tap-

Ibid., 3.4.8 e 4.1.4-5.

SANMARTI-GREGO e R. A. SANTIAGO, *La lettre grecque d'Emporion et son contexte archéologique*, in «Revue archéologique de Narbonnaise», XXI (1988), pp. 3-17.

pe differenti e notiamo come alla paura che portò a ronde notturne sulle mura, seguí il *mutui usus desiderium* e, infine, la messa in vigore di leggi comuni. La localizzazione di questa comunità indigena non è ancora certa, tuttavia può essere ragionevolmente posta a ovest della città greca, alla quale si avvicinò sempre piú nel corso dei secoli. Accanto a questo problema si pone quello della χώρα, quando Ampurias entrò regolarmente nella categoria delle «città senza territorio». A nostro avviso ciò avvenne per lo meno dalle epoche arcaica e classica, quando lo spazio economico era dominato dagli indigeni. Le relazioni erano fondate sullo scambio e si svilupparono sempre piú verso l'interno, soprattutto a partire dalla metà del v secolo. Anche in questo caso rimane aperta la questione dell'area di intervento dei mercanti di Ampurias, ma pare verosimile che navi greche come quella affondata presso l'isolotto d'El Sec, nella baia di Palma di Maiorca, si trovassero nelle basi commerciali lungo tutta la costa mediterranea della Spagna (come quella di La Picola a Santa Pola, presso Elche, di cui parleremo).

Il ruolo di Marsiglia rimane un'altra questione aperta. Si tratta di un punto basilare in quanto riguarda l'origine dei primi Greci: Focesi di Focea o di Marsiglia? Sostengo la prima ipotesi, perché credo che, attorno al 600, i Focesi abbiano moltiplicato gli insediamenti e i luoghi di scambio dall'Andalusia alla Provenza in un lasso di tempo molto breve, adattandosi in seguito alle situazioni locali. Nel caso di Ampurias, è vero che Marsiglia fornisce vasellame, vino (ma a sud di Ampurias l'anfora di Marsiglia è molto rara, come d'altronde tutte le anfore greche), ma le quantità sono esigue e l'anfora piú comune è quella iberica. Probabilmente, in questa regione, Marsiglia si riforniva di argento e partecipava al commercio dei cereali, particolarmente abbondanti nella regione dell'Ampurdan. Ma i segni di autonomia di Ampurias mi sembrano forti, innanzitutto in campo politico, ma anche nelle ceramiche in uso, nella presenza molto scarsa di anfore di Marsiglia, nella scelta dei modelli monetari. Non si tratta certo di semplificare le relazioni tra Ampurias e Marsiglia, e, se vi fu una comune identità tra le due città, questa si nota nel popolamento iniziale e nella cultura materiale dei primi occupanti. L'onomastica ci illumina rimandando alla Ionia, come riassume L. Robert in una bella formula: «sulla costa di Spagna e all'estuario del Rodano è sempre la Ionia a vivere»[32] In entrambe le città la sopravvivenza dei nomi – talvolta tratti dai nomi dei fiumi – testimonia la persistenza di ricordi comuni e l'attaccamento alla stessa patria. Co-

[32] L. ROBERT, *Noms de personnes et civilisation grecque*, in «Journal des Savants», 1968, pp. 197-213; O. MASSON, *Hermokaïkoxanthos*, ivi, 1985, pp. 17-24.

sí troviamo un Κάϊκος di Marsiglia in una iscrizione di Delfi, un Ἑρμοκαϊκόξανθος a Marsiglia, un Ἑρμοκάϊκος ad Ampurias; Πυθαγόρης si trova sia ad Ampurias che a Marsiglia.

Rhode, incastonata a nord nella stessa baia di Rosas, è la seconda colonia greca conosciuta in Spagna. Nasce alla fine del V secolo all'ombra di Ampurias, poiché è opportuno scartare completamente una leggendaria colonizzazione da parte di Rodi[53]. Un solo quartiere ellenistico è noto e la sua organizzazione ortogonale[54] lo integra negli schemi del tempo. In questa stessa epoca Rhode ha una propria moneta e produce vasi di vernice nera, secondo una fattura italica.

La costa della penisola iberica presenterebbe anche altri insediamenti greci. Conosciamo dei nomi: Mainake, in Andalusia, l'Hemeroskopeion, Alonis e anche Akra Leuke: queste tre ultime definite le «tre piccole città di Marsiglia» da Strabone[55]. Ciascuna presenta un dossier che in questi ultimi anni è stato profondamente rimesso in discussione. Innanzitutto respingiamo tutte queste localizzazioni che hanno come ragione solo il tentativo di trovare un nome a un sito scavato; cosí Mainake, identificata con un insediamento fenicio, è stata situata a est di Malaga e successivamente al Cerro del Villar, a ovest di Malaga[56]. Il fatto è che Mainake non è stata ritrovata e che una localizzazione a ovest dello Stretto di Gibilterra è solo verosimile[57]. Su tale questione le scoperte di Huelva hanno apportato elementi essenziali[58]: in un quartiere della città bassa – un'area di abitazioni e di botteghe metallurgiche per la lavorazione dell'argento (di Tartesso?), laddove alcuni collocano anche un santuario – è stato portato alla luce un migliaio di frammenti greci, di varia origine (Grecia orientale, Atene, Corinto), databili tra il 600 e il 540. Huelva, collocata in un circuito di scambi fenici dalla fine dell'VIII secolo, ha probabilmente accolto mercanti greci e fatto parte di quella lunga lista di siti che rientrano nella categoria degli empori; la durata degli scambi dev'essere stata breve, ma di almeno due generazioni,

[53] STRABONE, 3.4.8 e 14.2.10; PSEUDO-SCIMNO, 201-10; M. J. PENA, *Encore sur la colonisation rhodienne de Rhodè*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», CXXXIII (2000), pp. 109-12.

[54] D. VIVÓ CODINA, *Rhodè: Arquitectura i urbanisme del barri hel.lenistic*, in «Revista d'Arqueologia de Ponent», VI (1996), pp. 81-117.

[55] STRABONE, 3.4.6.

[56] M. E. AUBET, *Mainake, la primera Malaka*, in *Tovixeddu, la necropoli occidentale de Karales*, Cagliari 2000, pp. 27-42.

[57] P. JACOB, *Mainakè. Réflexion sur les sources*, in «Ktema», XIX (1994), pp. 169-94; ANTONELLI, *I Greci* cit.

[58] P. CABRERA, *El comercio foceo en Huelva: cronologia y fisionomia*, in «Huelva Arqueológica», X-XI, 3 (1988-89), pp. 41-100; *El santuario protohistórico hallado en la Calle Méndez Núñez (Huelva)*, in CABRERA e SANTOS (a cura di), *Ceràmiques* cit., pp. 177-88.

e non si stabilizzò, a differenza di quanto si verificò in un insediamento come Ampurias. Rimane la qualifica di ἀκήρατον data da Erodoto[59], per il supposto emporio di Tartesso che, assieme e dopo altri, ritengo ragionevole situare a Huelva: l'aggettivo utilizzato da Erodoto ci suggerisce che nella sua concezione risultava inevitabile una certa struttura (probabilmente con un tempio), cosí come una certa regolarità della presenza greca, mentre la presenza costante di mercanti fenici non era un fattore sufficiente.

La questione delle «tre piccole città di Marsiglia» costituisce di per sé un dossier notevole, complicato da una serie di tradizioni che, tra gli altri effetti, hanno contribuito a incollare i testi uno dopo l'altro, senza tener conto della loro cronologia[60]. L'unico centro che menziona Strabone[61], l'Hemeroskopeion, va forse situato nella regione di Denia: in un luogo che probabilmente fu un punto di riferimento lungo un itinerario, in un insediamento il cui nome deriva da un nome proprio, si situerebbe il santuario di Artemide di Efeso. Ma non vi è traccia né di un tempio, né di un sito abitato. Mi soffermerò ora sul caso di Alonis detta da Stefano di Bisanzio «Alonis, isola e città di Marsiglia, secondo Artemidoro».

All'inizio vi è stato lo scavo del piccolo insediamento costiero di La Picola, nell'attuale città di Santa Pola (Alicante) a sud del territorio di Valenza e a nord della foce del Segura[62], dalla vita breve tra il 450 e il 300 a. C. Delle informazioni apportate dallo scavo, ricorderemo la forma piuttosto quadrangolare del centro (fig. 10), le sue dimensioni ridotte (2960 mq *intra muros* e 5900 con la fortificazione), un impianto di tipo greco (piano regolatore, pianta ortogonale con tre vie parallele e isolati regolari, sistema difensivo complesso e uso di un piede di circa 30 cm) e un modo di vita del tutto paragonabile a quello degli altri *oppida* iberici.

Le riletture dei documenti proposte da Pierre Moret[63] hanno dimostrato in modo convincente che *Alon (radice di *Allon* e 'Αλωναί) non può essere confuso con l''Αλωνίς di Artemidoro – che è un'isola abitata che rientrava sotto il dominio di Marsiglia – e che, dunque, nulla pro-

[59] ERODOTO, 4.152.

[60] Per uno stato «vecchio e sorpassato» della questione: P. ROUILLARD, *Les colonies grecques du Sud-Est de la Péninsule Ibérique, état de la question*, in *I Focei dall'Anatolia all'Oceano*, «La Parola del Passato», CCIV-CCVII (1982), pp. 417-31; cfr. in seguito ID., *Des Grecs dans le Pays Valencien, chronique d'une enquête*, in *La Mer Noire, zone de contacts*, Atti del VII simposio di Vani (1994), Paris 1999, pp. 57-64.

[61] STRABONE, 3.4.6 e 3.4.10.

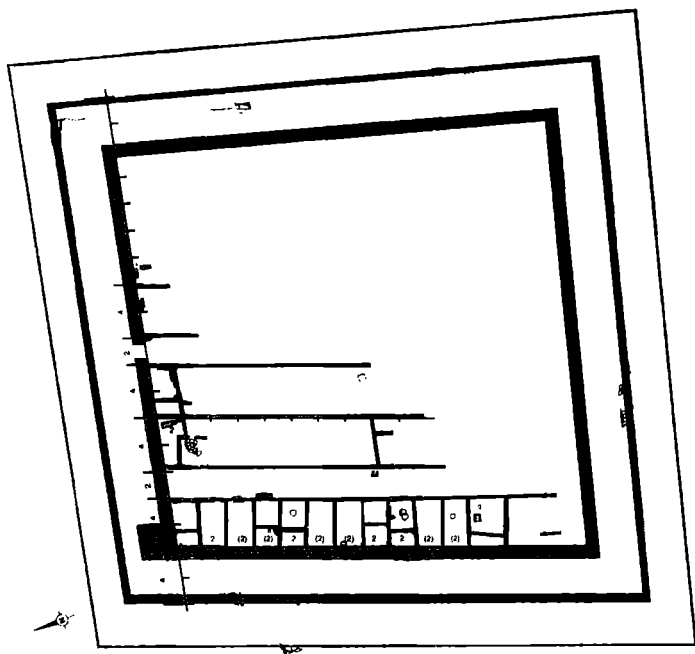
[62] *Le site antique de La Picola à Santa Pola (Alicante, Espagne)*, Paris-Madrid 2000.

[63] P. MORET, *Un nom pour des ruines*, in *Le site antique* cit., pp. 239-54.

va la localizzazione valenziana di Alonis. Per cui, alla fine, sembra piú probabile una sua localizzazione provenzale. Inoltre, è altrettanto vero che Strabone evoca il solo nome di Hemeroskopeion tra le «tre piccole città di Marsiglia» e che, nonostante la tradizione insistente che abbiamo ripercorso, nulla autorizza a mettere in relazione questo testo di Strabone con quello di Artemidoro su Alonis, «isola e città di Marsiglia». In conclusione, La Picola si va ad aggiungere alla lunga lista di siti senza nome, *oppida* e insediamenti che attiravano la maggior parte degli uomini dell'età protostorica e che bisogna identificare nel quadro piú vasto delle diverse tipologie dei luoghi di scambio.

L'ambiguità della lettura dei resti architettonici, delle tecniche di costruzione e del vasellame ci ha spinti a formulare due ipotesi[64]: quella di una fondazione greca tollerata dagli Iberi di Ilici e occupata da una comunità mista; e quella di una creazione da parte degli Iberi di Ilici che

[64] P. MORET e P. ROUILLARD, *La Picola aux Vᵉ et IVᵉ siècles av. J.-C.: un port entre Grecs et Ibères*, in *Le site antique* cit., pp. 255-65.

Figura 10. Pianta di La Picola (Santa Pola).

si sarebbe avvalsa dell'apporto di competenze greche. Un punto sembra acquisito: il ruolo di Ilici, senza la quale è difficile concepire che si sia fatto alcunché.

Si potrebbe immaginare una fondazione greca accettata dagli indigeni di Ilici, che avrebbero avuto interesse a un insediamento funzionale ai loro scambi. Una comunità mista avrebbe animato la vita di questo porto e i Greci sarebbero stati immersi nella comunità indigena al punto da non aver mai utilizzato vasellame di origine greca, né lampade greche, né monete greche, e da non aver mai aspirato a un ambiente architettonico greco. Infatti, nell'area che abbiamo potuto scavare non è stata ravvisata nessuna casa greca, né abitata da un Greco[65]

Troppe incertezze sussistono per poter accettare questa ipotesi e, piuttosto, La Picola dev'essere considerata una fondazione degli Iberi di Ilici che ha goduto dell'apporto di competenze greche - nell'architettura - ma che è servita da punto di collegamento commerciale sotto il controllo iberico. Il porto e la cinta muraria sono stati costruiti su iniziativa degli indigeni che controllavano il luogo di scambio. Entrambi gl'interlocutori avevano da guadagnarci: i Greci beneficiavano di un punto di collegamento stabile, ben organizzato, che garantiva la sicurezza negli scambi di merci e degli interlocutori sufficientemente potenti da consentirne la distribuzione. Allora, la permanenza dei Greci non risultava necessaria: architetto o mercante, il Greco non ha bisogno di una presenza stabile per suggerire una pianta o per vendere e scambiare, e La Picola ha potuto accogliere negoziatori itineranti simili a quelli che conosciamo grazie al piombo di Pech Maho. Insediamento costiero specializzato, La Picola è nato da un centro di potere all'interno e verso l'interno ha trovato la propria fortuna, quella di un emporio controllato dagli indigeni.

Concludiamo il discorso sulle modalità di insediamento sottolineando che il litorale della penisola fu teatro di un tipo di incontro assai particolare, quello dell'emporio; che questo emporio si situava nella tradizione aristocratica dello scambio caratterizzato dalla reciprocità, dalla condivisione equilibrata, dal dono, come mostrano esempi dell'VIII e VII secolo; che tale modalità risultava funzionale sia ai Fenici sia ai Focesi; infine, che l'attività di emporio era spesso dipendente da un centro indigeno. Se si vuole ritrovare una coerenza in questa regione, bisogna cercarla in questo tipo di insediamenti.

[65] Bisogna sottolineare che tutte le tracce della necropoli sono scomparse in seguito ai lavori di terrazzamento agricolo: si tratta di una lacuna incolmabile nelle nostre informazioni.

III.
MODALITÀ DI SCAMBIO E GEOGRAFIA.

Gli attori degli scambi sono stati identificati. Conviene ora ritornare su alcuni aspetti del contenuto e della geografia degli scambi stessi. Ciò riguarda sia i prodotti del suolo, soprattutto delle miniere, come l'argento, lo stagno, il ferro, sia quelli della terra, ciascuno con una propria geografia e con proprie modalità di circolazione.

Non mancano problemi complessi a proposito degli schiavi, dei mercenari, del sale, del ferro, presente – ma in quantità differenti – in numerose regioni. Vi è poi l'argento di Tartesso. La maggior parte degli scambi riguarda lo stagno, indispensabile per le armi, cosí come per le statue. Cipro è un grosso fornitore della Grecia, ma c'è anche lo stagno delle regioni nord-occidentali d'Europa, che arriva a diversi destinatari per vie differenti. Gli utenti sono i Fenici, i Greci – sia quelli della Grecia vera e propria, sia quelli della Magna Grecia –, gli Etruschi.

Vi sono molte rotte che conducono al Mediterraneo occidentale o all'Adriatico. L'accesso avviene tramite una serie di vie lungo la Saona e il Rodano, o secondo un asse est-ovest che segue il corso della Loira e dei suoi affluenti, tutti percorsi scanditi da prodotti mediterranei tra cui dominano il vasellame attico – soprattutto vasi per bevande – e le anfore greche (presso Lyon-Vaise sono stati trovati tremila frammenti di piú di una cinquantina di anfore da vino di Marsiglia della prima metà del v secolo). I depositi di bronzo in Linguadoca, detti «launaciens», il carico del relitto di Rochelongue (Agde), apprestati da «procacciatori di clienti», sono segni importanti di un cospicuo flusso di scambi; oggi si ipotizza che il destinatario fosse etrusco. A partire dalla fine dell'VIII secolo lo stagno, recuperato dai Fenici sulle coste dell'Andalusia, a Huelva, segue un itinerario atlantico, fino alle Colonne d'Ercole. L'interesse per lo stagno era probabilmente condiviso dai Greci (per esempio da colui che in quel tempo offrí il grande cratere/pisside di Huelva), dagli Eubei; poi, un secolo dopo, da Coleo di Samo e anche dai Focesi, un tempo tentati dagli inviti di Argantonio re di Tartesso. Ma ora esiste un altro asse per raggiungere l'Adriatico: tra il 540 e il 480 viene oltrepassato il Valais svizzero e il Gran San Bernardo. Proprio su questa via si situa Châtillon-sur-Glâne, ricca di materiale attico e anfore greche, alcune di Marsiglia, la quale partecipa anche agli scambi con questa regione.

Gli scambi marittimi sono illuminati dai relitti. Il litorale della Provenza e la Costa Azzurra ne contano nove, datati alla seconda metà del VI secolo (la maggioranza greci, ma anche etruschi). Tra i piú noti vi è il relitto 1A di Pointe Lequin, a Porquerolles, con il suo carico suddiviso in un insieme di vasi standardizzati, che ritroviamo poi a Marsiglia e a Vix[66]. Il relitto di El Sec, nella baia di Palma di Maiorca, stando ai recuperi effettuati, presenta tratti differenti: datato al secondo quarto del IV secolo, accanto a una serie di vasi attici e di calderoni di bronzo, offre un repertorio estremamente vario di anfore greche; un'altra testimonianza dei circuiti complessi percorsi da questa nave è fornita dalla presenza in eguale numero di graffiti greci e punici[67]

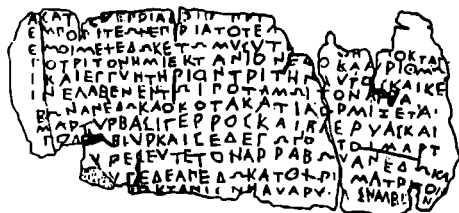
Gli attori degli scambi sono Fenici, Greci, Etruschi. Ma le scoperte di piombo commerciale mostrano sempre piú come, nell'ambiente cosmopolita dei mercanti del tempo, anche gli indigeni fossero protagonisti. Ad Ampurias, un Iberico e un Greco partecipano alla stessa iniziativa[68]: il piombo di Pech Maho (fig. 11), della prima metà del v secolo, viene scritto su due facciate, una in etrusco, l'altra in greco[69] Il primo testo presenta la prima menzione di Matalia/Massalia in cui gli Etruschi, insediati in Linguadoca, effettuano una transazione; il secondo, sullo stesso piombo reimpiegato, è in alfabeto ionico e riporta l'acquisto fatto da un mercante greco di un'imbarcazione da alcuni mercanti dell'emporio. Tutto viene minuziosamente regolato alla presenza di sei testi-

[66] C. ROLLEY, *Les échanges*, in P. BRUN e B. CHAUME (a cura di), *Vix et les éphémères principautés celtiques. Les VIe-Ve siècles avant J.-C. en Europe centre-occidentale*, Paris 1997, pp. 239-42.

[67] *El barco de El Sec (Costa de Calviá, Mallorca). Estudio de los materiales*, Maiorca 1987; *L'épave d'El Sec (Mallorca)*, in ROUILLARD e VILLANUEVA-PUIG (a cura di), *Grecs et Ibères* cit., pp. 13-146.

[68] Cfr. nota 49.

[69] M. LEJEUNE, J. POUILLOUX e Y. SOLIER, *Etrusque et ionien sur un plomb de Pech Maho*, in «Revue archéologique de Narbonnaise», XXI (1988), pp. 19-59; da ultimo, con bibliografia, J.-C. DECOURT, *Le plomb de Pech Maho. Etat de la recherche 1999*, in «Archéologie en Languedoc», XXIV (2000), pp. 111-24.

Figura 11. Piombo da Pech Maho.

moni, in maggioranza dai nomi iberici; gli Iberi abitavano nell'*oppidum* di Pech Maho, ed erano in continui rapporti di scambio con Ampurias.

1. *Il mondo celtico.*

Il legame tra mondo celtico e Greci appare in modo spettacolare nelle «residenze principesche» (le *Fürstensitze*) in cui sono compresenti fortificazioni, tombe a tumulo ricche di oggetti funerari e oggetti mediterranei nelle abitazioni, in un'ampia regione tra Borgogna, con Vix come punto piú a occidente, e Württenberg. Bisogna aggiungervi la regione di Bourges e, in un asse tra Mediterraneo e centro della regione celtica, hanno un posto importante anche siti come Lione «Vaise» o Bragny sulla Saona, benché non rispondano alla formulazione abituale, citata sopra, di residenze principesche. Il fulcro del dibattito attuale[70] è costituito dal ruolo dei contatti mediterranei nel processo di sviluppo dell'aristocrazia indigena e dal significato degli oggetti mediterranei dei secoli VI e V nel contesto di un'economia assai aperta. Il vino e l'alcool (non necessariamente importati) esercitano un'attrazione particolare presso le popolazioni hallstattiane e il vasellame da banchetto, greco o etrusco, che è stato ritrovato presso alcuni siti principeschi è l'attributo ricercato dai gruppi privilegiati che si preoccupano di affermare il loro rango e la loro autorità[71].

Gli scambi coinvolgono la regione di Vix – in una tomba principesca si è trovato un cratere in bronzo greco datato attorno al 530 (fig. 12), di una bottega di Paestum che ha prodotto anche il cratere ritrovato nell'altro sito hallstattiano di Hochdorf – e, a est, la regione del Württenberg, soprattutto nella seconda metà del VI secolo. L'itinerario verso Mont-Lassois è discusso, ma allo stesso tempo sono in funzione quello della valle del Rodano e quello dei valichi alpini, a partire dall'Adriatico e dall'Etruria. Vi è una perfetta coincidenza tra la prosperità di Marsiglia, dimostrata dall'archeologia, e quella dei siti principeschi. Ma è necessario anche rilevare l'aspetto puntuale di tali scambi a lunga distanza e l'esiguità del loro volume: cosí i 200 frammenti di una dozzina di anfore greche di La Heuneburg vanno raffrontati con i 2500 delle stesse anfore portati alla luce a Plan de La Tour, a Gaillan in Linguadoca, su una superficie di 500 mq[72]

[70] BRUN e CHAUME (a cura di), *Vix* cit.

[71] M. DIETLER, *Commerce du vin et contacts culturels en Gaule*, in *Marseille grecque et la Gaule* pp. 401-10.

[72] *Ibid.*, p. 407.

In seguito, per spiegare le modifiche nei ritmi di scambio, è fondamentale fare riferimento alle limitazioni interne, in particolare alla resistenza ad alcuni poteri principeschi. Cosí, nel V secolo, durante il declino delle residenze principesche, i segni di ostentazione rappresentati dai vasi greci sono piú numerosi verso Bourges o a Bragny, in cui si contano numerose anfore di Marsiglia fino alla fine del V secolo, abbozzando un processo che si compirà con la diffusione di prodotti greci quasi solamente sulle coste, cioè nella stessa regione che, dalla Provenza alla Linguadoca, consuma quasi solo vino di Marsiglia.

2. *Tartesso e il mondo iberico.*

Nelle regioni iberiche i comportamenti non hanno seguito le stesse dinamiche. Anche la sola lettura delle cartine di ripartizione e distribuzione del vasellame greco, in massima prevalenza attico, rivela una diffusione quasi esclusivamente costiera dal VI secolo alla prima metà del V; poi, a partire dalla seconda metà del V e ancor piú nella prima metà del IV, una diffusione verso l'interno, a sud della linea che va dalla Catalogna settentrionale all'estuario del Tago, principalmente a partire dalle grandi vallate come quella dell'Ebro o, ancor di piú, del Segura. Certo, in età arcaica, alcuni pezzi, come la *kylix* attica (*lip cup*) attribuita a Eucherio, trovata nella necropoli di Medellin, sono ricevuti come doni,

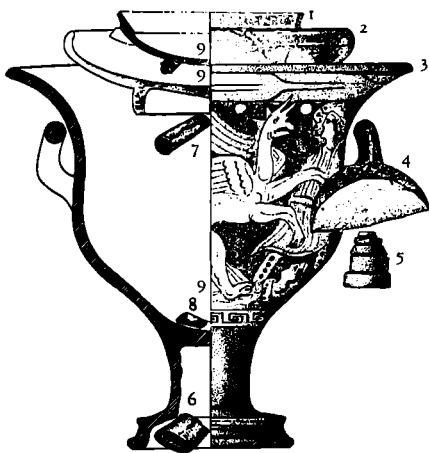
Figura 12. Cratere da Vix.

come elementi che si inseriscono in una rete di rapporti sociali. La maggior parte dei pezzi ritrovati nella penisola iberica appartiene a servizi da tavola, in particolare per le bevande. Alcuni crateri sono potuti servire da urne, come quello di Orleyl (Vall d'Uxó, Castellón: fig. 13)[73], eccezionale giacché le ceneri del defunto erano accompagnate da pesi, da una bilancia e da testi incisi su piombo, certamente in relazione all'attività (probabilmente mercantile) del defunto. Ma si tratta di un caso raro. Attualmente vi è una discussione ancora aperta sulla lettura iberica delle immagini greche, sul legame tra cliente-utente e pittore[74]. Mi sembra che, anche a rischio di un eccesso di «modernismo», vada privilegiata la valutazione della forma. Cosí, spesso si osservano degli insiemi che, nel IV secolo, associano ad esempio un cratere del Pittore di Tirso Nero e una coppa a piede anulare del Pittore di Vienna 116: in questi casi ho proposto di parlare di «servizio andaluso». Si osserva anche che giungevano nella penisola delle vere e proprie serie, sia di coppe senza manichi del tipo «Castulo Cup» (a Cancho Roano, Badajoz), sia di tazze con il bordo rientrante (a El Raso, Avila), sia di piatti da pe-

[73] *Materiales de la necropolis ibérica de Orleyl (Vall d'Uxó, Castellón)*, Valencia 1981.

[74] C. SÁNCHEZ, *Vasos griegos para los principes ibéricos*, in *Los Griegos en España* cit., pp. 179-193, con bibliografia.

Figura 13. Cratere attico da Orleyl (Vall d'Uxó, Castellón; inizi IV secolo a. C.).

1. Coppa attica bassa; 2. Patera attica; 3. Cratere attico a figure rosse; 4. Piatto di bilancia; 5. Pesi; 6-8. Iscrizioni iberiche; 9. Resti umani calcinati.

sce (ad Alcacer do Sal, Setubal). Si verificò allora una razionalizzazione del commercio che seguí una certa razionalizzazione della produzione: si vendeva ciò che era smerciabile sul mercato indigeno. I venditori che si succedettero, una volta appreso cosa veniva abitualmente richiesto dai compratori (una certa forma piuttosto che un'altra...), si trovarono sottomessi a una catena di limitazioni: da una parte quelle di una produzione standardizzata (da cui le serie), dall'altra quelle delle difficoltà di trasporto e della ricerca necessaria di un guadagno (per cui, ancora, delle serie, non molto fragili, facilmente ammassabili in poco spazio).

IV.
GLI SCAMBI CULTURALI.

Tra Greci da un lato, Iberi e Celti dall'altro, gli scambi assunsero varie forme e le differenze si riferirono innanzitutto alle comunità indigene stesse. La flessibilità degli schemi greci, ancora una volta, risulta un elemento essenziale da valutare nel presentare alcuni esempi, per quanto rari.

In queste regioni l'uso della scrittura fu innanzitutto caratteristica di Fenici, Greci o Etruschi, come hanno mostrato i piombi commerciali. A partire dall'epoca arcaica, la Spagna meridionale e, poi, orientale[75] vide la nascita di vari sistemi di scrittura; alcuni segni somigliavano a quelli fenici e greci, mentre altri erano diversi o furono impiegati con un significato differente. A sud della regione di Valenza, alla fine del v secolo, si diffuse un sistema di scrittura greca, ionica (di Samo), per trascrivere l'iberico. Tale opzione, che non fu proseguita in seguito, venne determinata da un ambiente commerciale. Ma, in questa stessa regione della Contestania, si avviò anche un sistema di scrittura iberica il cui uso, soprattutto in campo commerciale, si impose fino alla Linguadoca. Altro caso esemplare è il Sud della Gallia[76], dove bisognerà aspettare la fine del III secolo per vedere apparire, in particolare in alcuni siti indigeni della Linguadoca orientale e nella bassa valle del Rodano, nomi propri gallici scritti in caratteri greci. La scrittura ionica era in uso

[75] J. DE HOZ, *Las sociedades paleohispánicas del área no indoeuropea y la escritura*, in «Archivo Español de Arqueología», LXVI (1993), pp. 3-29; ID., *Ensayo sobre la epigrafía griega de la Península ibérica*, in «Veleia», XII (1995), pp. 151-79.

[76] M. BATS, *La logique de l'écriture d'une société à l'autre en Gaule méridionale protohistorique*, in «Revue archéologique de Narbonnaise», XXI (1988), pp. 121-48.

nella ellenistica Marsiglia e l'uso della scrittura gallo-greca si è diffuso in ambienti, per esempio ad Arles, in cui mercanti marsigliesi si affiancavano a mercanti indigeni. In ogni caso, la pratica dello scambio era all'origine di tali appropriazioni, ma il gallo-greco serviva anche a scrivere il proprio nome su oggetti personali, in dediche o tombe.

L'analisi del ricorso a schemi, a forme di espressione greche, quella delle scelte e delle loro modalità di integrazione risultano oggi l'approccio piú fecondo. Sono stati esplorati molti ambiti, come quello dell'architettura difensiva delle città[77]. Un altro campo di sperimentazione è rappresentato dalle forme plastiche iberiche a proposito delle quali ci si interroga su un eventuale debito con quelle greche. Nel quadro di una riflessione su «Forme arcaiche e arti iberiche»[78], assieme a Francis Croissant, ho cercato di tracciare il bilancio degli oggetti greci arcaici che sono stati visti in Spagna. Il bilancio è ben magro, e la questione è complicata poiché la trasmissione di elementi tecnici, stilistici o iconografici stranieri nella penisola non avviene in modo univoco, dato che anche i Fenici, insediandosi soprattutto sul litorale andaluso, hanno partecipato a tale circolazione di modelli.

Gli oggetti che gli artigiani iberici hanno potuto realmente osservare sono pochi: un grifone trovato in Andalusia[79], il satiro del Llano de la Consolación (Montealegre del Castillo, Albacete)[80], una protome di Ampurias (fig. 14)[81], il centauro di Royos (Caravaca, Murcia)[82]; cronologicamente si scaglionano tutti su un secolo, tra il 620 e il terzo quarto del VI secolo, e la loro ripartizione geografica è ampia, poiché la regione che ha visto sbocciare la scultura iberica ritaglia un triangolo tra Valenza, Murcia e Jaén. Quando si considera quello che, a priori, ha potuto servire da modello e quindi i pezzi iberici la cui concezione e fattura, a nostro avviso, non sono spiegabili se non con riferimenti a un modello greco, rimaniamo piuttosto perplessi. Tale gruppo è formato da

MORET, *Les fortifications ibériques de la fin de l'âge du bronze à la conquête romaine*, Madrid 1996, pp. 218-22; ID., *«Rostros de piedra». Sobre la racionalidad del proyecto arquitectónico de las fortificaciones urbanas ibéricas*, in C. ARANEGUI (a cura di), *Los Iberos, Principes de Occidente*, Barcelona 1998, pp. 83-92.

R. OLMOS e P. ROUILLARD (a cura di), *Formes archaïques et arts ibériques*, Madrid 1996; in particolare F. CROISSANT e P. ROUILLARD, *Le problème de l'art «gréco-ibère»: état de la question*, pp. 55-66.

GARCÍA Y BELLIDO, *Hispania Graeca* cit., II, p. 83, n. 2, tav. XX, 2.

ID., *La Dama de Elche y el conjunto de piezas arqueológicas reingresadas en España en 1941*, Madrid 1943, pp. 163-65, tav. XLVI.

[81] M. BLECH, *Mulva, III. Die Terrakoten*, Mainz 1993, p. 115, tav. 49*d*.

[82] R. OLMOS, *El centauro de Royos y el centauro en el mundo ibérico*, in *Homenaje al Prof. Martín Almagro Basch*, II, Madrid 1983, pp. 377-88.

alcuni pezzi: la kore in bronzo della collezione Monés[83], la testa di Ubeda (Jaén)[84], la testa del Museo di Barcellona che proviene dalla regione di Alicante[85], le due sfingi di Agost[86], il toro androcefalo di Balazote (Albacete)[87], le due teste di Verdolay (La Alberca, Murcia: fig. 15)[88], il guer-

[83] A. PUJOL PUIGVEHI, *Acerca de un exvoto de bronce ibérico*, in «Ampurias», XXXI-XXXII (1969-70), pp. 249-54.

[84] M. BLECH e E. RUANO RUIZ, *Zwei iberische Skulpturen aus Ubeda La Vieja (Jaén)*, in «Madrider Mitteilungen», XXXIII (1992), pp. 70-101, tavv. 1 e *2a-c*.

[85] *Ibid.*, pp. 74-75, tavv. *2d* e 3.

[86] T. CHAPA, *La escultura ibérica zoomorfa*, Madrid 1985, pp. 40-41, nn. 1-2.

[87] *Ibid.*, p. 62.

[88] W. TRILLMICH, *Ein Kopffragment aus Verdolay bei Murcia, zur Problematik der Datierung iberischer Grossplastik Aufgrund griechischer Vorbilder*, in «Madrider Mitteilungen», XVI (1975), pp.

Figura 14. Protome da Ampurias (c. 530 a. C.).

Figura 15. Testa da Verdolay (c. 450 a. C.).

riero barbuto di Cadice[89]. Per ciascuno di questi pezzi è possibile proporre solo un *terminus post quem*, il terzo quarto del VI secolo per il primo, la metà del v per gli ultimi tre. L'insieme è eterogeneo, anche se vi è una parentela tra la testa di Ubeda e quella di Barcellona. Non costituiscono una serie vera e propria, e i modelli non sono sempre espliciti, anche se ne esistono per le teste di Ubeda e Barcellona, per le due sfingi di Agost o per il toro androcefalo di Balazote.

Il caso piú notevole, ancora al centro di discussioni, è l'insieme delle sculture di Porcuna[90], che, durante il v secolo, contribuirono all'eroizzazione di un principe. Vengono privilegiate le scene di lotta tra uomini, tra uomo e leone o grifone, o tra animali; queste scene di combattimento sono state ricostruite accanto a rappresentazioni di «dee», di «sacerdoti» o di donne con bambino. Tuttavia, l'organizzazione dell'insieme ancora ci sfugge poiché, come per molte sculture, è stata scomposta attorno al 400 a. C. A Porcuna il programma iconografico si iscrive nelle tradizioni mediterranee condivise sia dal committente che dagli scultori. Il naturalismo della resa dei combattimenti, il trattamento a superfici ampie, l'esecuzione degli accessori (scudi e armi da offesa) che si sposano con il supporto, l'assenza di caratterizzazione dei protagonisti, la scelta della pietra tenera lavorata con incisioni per rendere i volumi, il repertorio delle armi, sono tutte caratteristiche degli Iberi.

L'identificazione dei modelli non risolve affatto il problema delle modalità di circolazione, dal momento che non possiamo rilevare la benché minima relazione tra queste produzioni locali che «imitano» opere greche e le rare importazioni conosciute. Al di là di tale repertorio, uno stile specifico si afferma con le sculture iberiche che, in forme generalmente geometriche, integrano in modo evidente e puntuale elementi greci.

Gli insediamenti del Sud-Est della penisola non hanno prodotto pezzi che gli artigiani iberici abbiano potuto osservare, vedere, analizzare; e, d'altronde, la regione di Ampurias non ha prodotto sculture iberiche. Neanche nel vasellame si ritrovano indizi dello sviluppo di un artigianato greco o «greco-iberico». Tuttavia, la prossimità, la frequentazione di artigiani stranieri o, almeno, un contatto diretto con alcune loro opere potrebbero spiegare come artigiani iberici siano stati sufficientemente informati da essere tentati di imitare opere greche. Se il riferimento alla scultura greca è certo, ci mancano però i singoli passaggi per cogliere

208-45, figg. 21-22; V. PAGE DEL POZO e J. M. GARCÍA CANO, *La escultura en piedra del Cabecico del Tesoro (Verdolay, La Alberca, Murcia)*, in «Verdolay», V (1993), p. 38 n. 2 e pp. 38-39 n. 4.

[89] GARCIA Y BELLIDO, *Hispania Graeca* cit., II, pp. 114-15, tav. XLVI.

[90] NEGUERUELA, *Los monumentos escultóricos del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén)*, Madrid

il processo di elaborazione. Può essere allora ipotizzata la presenza di artigiani immigrati, benché nulla lo confermi. Dovremmo ritenerla probabile perché ci appare necessaria, anche se le nostre fonti non collocano mai l'arrivo in Spagna di una qualche ondata di popolazione? In questo caso, come in quello dell'architettura di La Picola, l'informazione e la formazione sono forse legate ad artigiani isolati, itineranti; comunque, si tratta di un'altra ipotesi che non semplifica affatto la ricerca.

Privilegiando i luoghi e le modalità di insediamento dei Greci, restano molti punti in sospeso. È necessario sottolineare come tra paesi celti e paesi iberici non manchino differenze di comportamento e come il loro stesso ingresso nella storia mediterranea avvenne secondo ritmi e modalità differenti. Cosí, bisognò attendere le ostilità che condussero alla seconda guerra punica affinché la penisola entrasse in questa storia, mentre Marsiglia già tre secoli prima aveva costituito un proprio Tesoro a Delfi.

Un insieme regionale, da Huelva ad Agde (quella dell'età arcaica), viveva secondo il sistema dell'emporio con una presenza di indigeni; mentre Marsiglia aveva un'organizzazione cittadina e, soprattutto a partire dalla fine dell'età classica fino all'epoca ellenistica, impose la propria autorità su una serie di insediamenti, da Nikaia ad Agde (quella dell'età classica). Tuttavia, non mancavano tratti comuni connessi alla comunanza di origini, come nei culti o nell'onomastica; inoltre, l'assenza di un vasto territorio a Marsiglia avvicinava questa colonia agli empori della regione iberica, per lo meno fino alla fine dell'età ellenistica: qualche chilometro da Marsiglia, a Entremont, venivano esibite le teste mozzate e lo stesso accadeva a Ullastret, di fronte ad Ampurias.

Tra gli elementi comuni che rendono fecondo lo studio parallelo di queste regioni (anche o soprattutto se, da un paese all'altro, gli approcci sono diversi) si può inoltre ricordare, tra altri esempi, la presenza di artigiani itineranti da La Heuneburg a Santa Pola; oppure, a proposito della questione centrale del ruolo degli indigeni nel processo di incontro, il fatto che le relazioni poterono anche essere difficili tanto attorno a Marsiglia, con Catumandus, quanto ad Ampurias o ad Agde, in cui le fortificazioni furono costantemente ricostruite.

Continuità e riusi

LIA RAFFAELLA CRESCI

I nuovi Romani parlano greco

Il primo capitolo di un testo pahlavico di carattere escatologico, databile al secolo IX o X, narra l'incendio di Persepoli ad opera di Alessandro il «romaico»[1]: la demonizzazione operata in epoca sasanide, per motivi politici e religiosi, della figura del conquistatore dell'Asia[2] ce ne restituisce un'immagine certo non inusuale, ma l'elemento che viene a incidere maggiormente sulle nostre categorie e partizioni mentali è la definizione di Alessandro come romano, o meglio romeo, cioè bizantino. Proprio il personaggio storico che è stato al centro di un lungo confronto polemico tra Greci e Romani[3], simbolo e *summa* dell'ellenismo e come tale ora esaltato e proposto come modello, ora sottoposto a un'operazione di piú o meno radicale ridimensionamento, proprio Alessandro viene ascritto senza esitazioni e ambagi al mondo romano.

Questa definizione, proveniente da un orizzonte lontano da quello greco-romano, ma certo non privo di contatti con esso, fornisce la misura esatta di quanto ampio sia stato il percorso compiuto dalla contrastata integrazione tra le due componenti culturali, linguistiche e politiche dell'impero. Nessuno stupore che agli occhi dei Sasanidi, e ancor di piú degli zoroastriani che vivono nella Persia islamizzata[4], Alessandro, che muove alla conquista dell'Asia dalla riva europea dell'Ellesponto, possa essere identificato come romeo. Non errore, dunque, ma attualizzazione efficace e spia di una sintesi politica e culturale, la cui arditezza è piú facile focalizzare quando la si contempli con occhi stranieri. Sommaria, imprecisa e mistificante come ogni definizione, quella di Alessandro co-

1. *Artā Virāz Nāmak* 1.8 edito da W. BELARDI, *The Pahlavi Book of the Righteous Viraz*, Rome 1979.

2. Cfr. C. A. CIANCAGLINI, *Alessandro e l'incendio di Persepoli nelle trattazioni greca e iranica*, in A. VALVO (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale*, Alessandria 1997, pp. 69-70.

3. Cfr. L. BRACCESI, *Livio e la tematica d'Alessandro in età augustea*, in «Contributi dell'Istituto di Storia Antica dell'Università del Sacro Cuore», IV (1976), pp. 179-99; F. DE POLIGNAC, *Alessandro o la genesi di un mito universale*, in *I Greci*, II/3, Torino 1998, pp. 271-92.

4. Cfr. CIANCAGLINI, *Alessandro* cit., pp. 78-81.

me romeo può costituire però un *fil rouge* che aiuti a esplorare, almeno a grandi tappe, il cammino talora tortuoso che ha condotto alla costituzione di una realtà politica e culturale nella quale associare ad Alessandro l'epiteto di romeo non rappresenta un grossolano abbaglio.

Il punto da cui parrebbe inevitabile prendere le mosse è la fondazione o la consacrazione della nuova Roma, cioè della città da cui traggono nome i nuovi Romani: Costantinopoli. In realtà il processo che conduce l'Oriente di lingua e cultura greca ad essere, e soprattutto a percepirsi, come la continuazione, l'erede e la quintessenza di Roma affonda le radici in tempi ben piú remoti del 330 d. C. e si realizza in una dialettica tra posizioni opposte, tra tentativi di mediazione e ricerca di contrasti, tra innovazioni repentine e altrettanto bruschi ritorni al passato. Una fortunata formulazione del singolare sincretismo bizantino distribuisce, individua e insieme fonde con icastica efficacia i tre ingredienti fondamentali: «Bisanzio è l'impero romano, divenuto cristiano, della nazione greca»[5]

In questa prospettiva si viene a ricomporre in un quadro articolato, ma unitario, ciò che di piú specifico e al contempo universale hanno elaborato la Grecia, Roma e il Vicino Oriente; in realtà questa immagine irenistica coglie solo in parte il risultato di un confronto complesso, che ha conosciuto fasi alterne e che ha attinto un equilibrio instabile, in corso di perenne ridefinizione, piú che una assestata compenetrazione. Della dialettica tra romano ed ellenico, delle forme di fusione e rifiuto, cercheremo di cogliere momenti e aspetti.

1. *Greci e Romani: rivisitazioni e sviluppi di un rapporto contrastato.*

Privilegiare l'esame delle tappe che segnano il faticoso profilarsi di un'integrazione tra la tradizione politica e culturale greca e quella romana, nel segno della continuità con il dibattito che si accese nel II secolo d. C.[6], comporta riconoscere il giusto peso a un fattore singolare che caratterizza il fenomeno «Bisanzio»: secondo una felice notazione, infatti, quello bizantino è l'unico impero che nasce non dalla scomparsa di quello che lo precede, ma dalla sua conclamata continuazione[7] Alla prima reazione di rifiuto del mondo greco verso Roma vincitrice subentrano, come è noto, un atteggiamento di curiosità e una volontà di esplo-

[5] Cfr. A. HEISENBERG, *Staat und Gesellschaft des byzantinischen Reiches*, in «Die Kultur der Gegenwart», II (1923), p. 364.

[6] Cfr. P. DESIDERI, *L'impero bilingue e il parallelismo Greci/Romani*, in *I Greci* cit., pp. 932-36.

[7] Cfr. H. AHRWEILER, *L'Empire byzantin. Formation, evolution, decadence*, in ID., *Bysance: les pays et les territoires*, London 1976, p. 183.

razione delle peculiarità istituzionali, politiche e morali della nuova potenza egemonica: in parallelo si muove l'evoluzione da una conclamata estraneità verso ciò che è avvertito come barbarico sino al riconoscimento di una sorta di bipolarismo greco-romano[8] L'età di Nerva e Traiano e poi soprattutto quella degli Antonini, che vede il manifestarsi di un aperto favore politico, economico e culturale degli imperatori verso l'Oriente greco, promuove il maturare della ricerca di una nuova identità culturale da parte dei Greci e al contempo l'instaurarsi di nuovi rapporti tra intellettuali greci e impero romano[9]

In questo dibattito le posizioni sono assai articolate, in dipendenza dall'estrazione geografica nonché politico-sociale dei singoli autori, ma anche dall'imperatore che via via costituisce il loro referente positivo o negativo; Dione di Prusa rappresenta un primo passo nella direzione di una accettazione seppur tiepida del predominio romano, visto come una condizione storica non reversibile, in cui occorre aprire un varco per l'attività politica degli intellettuali greci che vogliano salvaguardare il patrimonio di cultura, di civiltà, di tradizione politica del mondo ellenico, operando come mediatori tra la multiforme realtà delle *poleis* e il centro dell'impero (addirittura la persona dell'imperatore), talora superando le strutture periferiche come i governatori provinciali[10]. A questa presa d'atto di una condizione storica non si accompagnano né il desiderio di conoscere il mondo occidentale cui quello orientale è pure vincolato in un unico organismo politico-militare né il riconoscimento a Roma di particolari meriti che ne spieghino e tanto meno ne giustifichino il dominio. Nel momento in cui comincia a delinearsi per la cultura greca un ruolo attivo nella politica dell'impero, che la riscatti dal ripiegamento nostalgico sulla contemplazione della propria superiorità, sembrano negate o almeno significativamente taciute le ragioni individuate già da Polibio e poi da Dionigi di Alicarnasso per rendere ragione del successo di Roma: la prospettiva è sempre e comunque quella delle città orientali, della difesa dei loro interessi e della loro tradizione.

Eppure i passi compiuti da Dione sembrano aprire la strada a una rimeditazione profonda del fenomeno «Roma» ad opera della cultura greca; non si tratta piú tanto di capire il perché del successo romano, ma di valutare se in un mondo plasmato da esso esista per la cultura ellenica

[8] Che trova la sua espressione piú indicativa nel progetto stesso delle *Vite parallele* plutarchee: cfr. SCUDERI, *L'incontro tra Grecia e Roma nelle biografie plutarchee di Filopemene e Flaminino*, in E. GABBA, P. DESIDERI e S. RODA (a cura di), *Italia sul Baetis. Scritti in memoria di Fernando Gascó*, Torino 1996, p. 66, e DESIDERI, *L'impero* cit., pp. 932-34.

[9] Cfr. la recente trattazione di S. SWAIN, *Hellenism and Empire*, Oxford 1996.

[10] Cfr. P. DESIDERI, *Dione di Prusa fra ellenismo e romanità*, in *ANRW*, II, 35/5 (1991), pp. 3885-902.

la concreta possibilità di operare incisivamente, senza essere snaturata. Il nucleo della riflessione critica è costituito cioè dal presente e dal futuro assai piú che dal passato (cui peraltro si fa puntuale riferimento per non perdere i presupposti della propria identità). In questo senso il *Panegirico di Roma* scritto da Elio Aristide sembra segnare una tappa significativa, anche se il riconoscimento dell'avvenuta unificazione dell'ecumene per merito di Roma, che ne garantisce la pace, non si accompagna certo a un'accettazione *sic et simpliciter* dell'*imperium*[11].

L'ideale cui Elio Aristide resta pervicacemente attaccato è l'Atene del V secolo, ed è in questa prospettiva, spesso anacronistica pure dal punto di vista costituzionale, che egli inquadra anche i meriti di Roma: secondo lui è una forma di democrazia, infatti, aver riconosciuto a tutti i sudditi una stessa condizione, senza distinzioni di razza[12]. Permangono ineliminabili il fastidio e il disagio del greco che, pur nel momento in cui fruisce di una organizzazione statale che promuove ordine e prosperità, ne avverte l'estraneità non solo culturale.

Al di sotto dei multiformi approcci al problema di se e come inserirsi in una realtà che è ormai l'impero romano, si avverte la focalizzazione sugli interessi, sulle dinamiche sociali e politiche, sulle tradizioni proprie delle élite orientali: esse sono consce che la stratificazione sociale della quale occupano il vertice ha in Roma un custode vigile ed efficiente[13], ma questa avvertita percezione è ben lungi dall'assumere i connotati di una piena e convinta accettazione della supremazia romana; anzi, nella misura in cui si fruisce piú o meno tacitamente dei vantaggi derivanti dal nuovo assetto dell'ecumene, si ha cura (e suscettibilità) di riaffermare la superiorità culturale ellenica, configurando una sorta di scambio: Roma ha il compito di governare e difendere anche l'Oriente, ma è la tradizione filosofico-retorica greca che deve vegliare attentamente sulle forme di tale governo, fornendo o negando la legittimazione del potere grazie agli intellettuali che assumono cosí il ruolo di difensori e garanti dell'ellenismo[14].

È cosí che a seconda che gli imperatori si accostino o divergano

[11] Cfr. ELIO ARISTIDE, *Orazioni*, 26 Keil. Per una raccolta dei testi dedicati alle lodi di Roma intessute da parte greca cfr. L. PERNOT, *Eloges grecs de Rome. Discours traduits et commentés*, Paris 1997. Per una recente valutazione dell'atteggiamento di Elio Aristide verso Roma cfr. A. STERTZ, *Aelius Aristides' political ideas*, in *ANRW*, II, 34/2 (1994), pp. 1250-54.

[12] Cfr. *ibid.*, pp. 1268-70.

[13] Resta sempre fondamentale E. GABBA, *Storici greci dell'impero romano da Augusto ai Severi*, in «Rivista storica italiana», LXXI (1959), pp. 361-81.

[14] Continuando per molti versi atteggiamenti e prospettive critiche che già precedentemente avevano caratterizzato gli intellettuali greci nei confronti di Roma: cfr. M. A. GIUA, *Il dominio romano e la ricomposizione dei conflitti sociali*, in *I Greci* cit., pp. 869-82.

dall'ideale platonico del principe filosofo giunge puntuale la lode o il biasimo; né sono escluse piú sottili operazioni di censura che non prevedono forme dirette di dissociazione, bensí rivalutazioni di personaggi storici tradizionalmente impiegati come contraltari polemici a Roma: è forse da leggere in questa chiave la scelta di Arriano, ritiratosi a vita privata ad Atene dopo la morte del suo protettore Adriano, di dedicare l'opera storica di maggior impegno ad Alessandro[15]. Arriano, allievo del filosofo Epitteto, ma anche capace di inserirsi nell'apparato statale romano sino a raggiungere il titolo di *vir clarissimus* e la carica di console suffecto, rappresenta uno stadio ulteriore, rispetto a Dione di Prusa e a Elio Aristide, nell'integrazione tra mondo culturale ellenico e *imperium*.

Con Cassio Dione, originario della Bitinia, senatore e per due volte console, collaboratore di Settimio Severo e autore di una storia romana, sembrerebbe raggiunta una sorta di equilibrata sintesi dei due mondi; Cassio Dione non ha come esclusivo orizzonte politico e culturale l'Oriente, ma la conoscenza della realtà istituzionale romana, la disinvoltura con cui si muove tra le fonti letterarie e documentarie latine, dovuta anche al bilinguismo, non devono pagare lo scotto di alcuna straniazione rispetto all'ambito da cui egli proviene. Benché capace di intendere e descrivere la complessa macchina istituzionale, militare e sociale dell'impero, Cassio Dione resta pur sempre un elleno che tende a interpretare sulla base di archetipi politici greci la realtà di un principato ormai avviato a trasformarsi in *dominatus*[16].

L'ellenismo intesse dunque un rapporto di circospetta attenzione verso Roma, instaurando un faticoso compromesso tra accettazione cauta e sempre ricorrente tentazione di isolamento e rifiuto. L'iniziativa di Costantino di fondare la sua città sul sito dell'antica colonia megarese di Bisanzio viene a sconvolgere un calibrato sistema di contrappesi, a riaccendere un dibattito mai sopito, a fornire nuove occasioni a ombrose e mal celate gelosie. La crisi non solo economica dell'Occidente, le urgenze strategiche che si andavano delineando con sempre maggiore chiarezza, il progressivo indebolimento dell'elemento italico, su cui si era fondata la costruzione del principato, avevano indotto già Diocleziano a spostare verso oriente il baricentro dell'impero: a prima vista una tale decisione parrebbe destinata a riscuotere ampi consensi in un Oriente che vi avrebbe scorto il riconoscimento di una superiorità sem-

[15] Cosí GABBA, *Storici* cit., p. 373: *contra* A. B. BOSWORTH, *Arrian and Rome; the minor works*, in *ANRW*, II, 34/1 (1993), p. 232. Sulla posizione di Arriano verso Roma cfr. recentemente SWAIN, *Hellenism* cit., pp. 242-48.

[16] Cfr. CRESCI, *Introduzione*, in CASSIO DIONE, *Storia romana (libri LII-LVI)*, Milano 1998, pp. 28.

pre avvertita e rivendicata. In realtà la fondazione di Costantinopoli non fu solo un evento che andò acquisendo un valore epocale, la data da cui prese le mosse la piú che millenaria storia bizantina, ma funzionò come l'aggiunta di un reagente in una soluzione chimica. Tutto ciò che di indefinito, di sospeso esisteva nei rapporti tra Roma e l'Oriente ellenico non poté piú sussistere: la necessità di riaprire i nodi problematici divenne improrogabile, perché ora era Roma stessa con il suo apparato burocratico e militare, le sue istituzioni, la sua struttura statale, la sua lingua a insediarsi nel cuore del mondo ellenico.

Questo avvicinamento, anche spaziale[17], tra le due componenti dell'impero portò a piena maturazione i conflitti, imponendo la necessità di scegliere tra una piú profonda sintesi o una problematica scissione: ciò che con ogni evidenza non poteva sussistere era una tacita separazione di competenze e di ambiti, una coabitazione imbastita su reciproche diffidenze. Sul conflitto acuito dalla fondazione di Costantinopoli si innestò poi la tensione derivante dall'appoggio fornito dagli eredi di Costantino all'espansione del cristianesimo: le polemiche che si svilupparono soprattutto nella seconda metà del IV secolo non videro schierati su opposti fronti solo cristiani e pagani. La critica recente[18] ha sottolineato che il *discrimen* tra le diverse posizioni non passò tanto nella sfera religiosa quanto nell'atteggiamento da assumere nei confronti della latinizzazione del mondo ellenico. Piú in generale i conflitti che si delinearono in campo pagano tra sostenitori rigorosi della pura eredità ellenica e propositori di una ponderata fusione con la tradizione romana furono accesi quanto quelli che videro i campioni dell'ortodossia cristana impegnati in una lotta senza quartiere contro le eresie; non mancarono, invece, le convergenze di esponenti di opposti credi religiosi su posizioni che propugnavano una nuova sintesi greco-romana.

Nel fitto dibattito che vide l'intervento delle figure piú significative nella cultura del tempo si possono isolare momenti e personaggi emblematici: i dissidi si acuirono sotto Costanzo, figlio e successore di quel Costantino che aveva avuto la capacità di introdurre cambiamenti radicali pur mantenendo, spesso solo formalmente, la parvenza dei vecchi equilibri. La vigorosa politica di cristianizzazione da un lato e latinizzazione dall'altro, perseguita da Costanzo, operò da catalizzatore delle tensioni sommerse e delle questioni irrisolte. Vecchie antitesi, come quel-

[17] Cfr. G. DAGRON, *Costantinopoli. Nascita di una capitale (330-451)*, Torino 1991, pp. 46 sgg.

[18] Cfr. ID., *L'empire romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'Hellénisme. Le témoignage de Thémistios*, in «Travaux et Mémoires», III (1968), pp. 2 sgg.; R. MAISANO, *Introduzione*, in TEMISTIO, *I discorsi*, Torino 1995, p. 24.

le tra filosofia e retorica, si riproposero, incarnandosi nella rivalità e nel dissenso che divisero intellettuali come Libanio e Temistio[19]

Pagano, celebrato retore e insegnante il primo, gravitante come attività e come orizzonte culturale intorno alla grande metropoli di Antiochia; pagano, filosofo e insegnante, originario della Paflagonia e cittadino di Costantinopoli il secondo. Uno dei termini del contrasto che oppose due uomini che provenivano dalla stessa formazione retorica, che avevano lo stesso credo religioso, che non parlavano il latino, verte sulla accettazione o meno di una prestigiosa carica nell'apparato statale, cioè nella scelta di integrarsi pienamente nell'organismo dell'impero. Libanio, che fa coincidere la difesa dell'ellenismo con la cura esclusiva e disinteressata della παιδεία[20], senza contaminazioni né compromessi con un potere che non si identifichi con la gestione della *polis* e con la sua difesa, rifiutò la carica di prefetto del pretorio onorario offertagli da Teodosio[21] (e per questo fu celebrato da Eunapio come eroe dell'ellenismo)[22]; Temistio, che vede nella παιδεία lo strumento con cui l'ellenismo può perpetuarsi innestandosi fattivamente nell'organizzazione statale romana[23], collaborò con imperatori cristiani quali Costanzo, Gioviano, Valente e Teodosio, ricoprendo prestigiosi incarichi, organizzando il senato della nuova Roma e coronando la propria carriera con la prefettura di Costantinopoli, rivestita peraltro solo per pochi mesi sino alle dimissioni causate dalla violenta opposizione esercitata dai difensori piú intransigenti dell'ellenismo[24]

Per Libanio la superiorità civile e culturale dell'ellenismo si preserva grazie a una formazione retorica che renda il cittadino capace di esprimersi con piena padronanza nella βουλή cittadina, nell'esercizio di un'attività insieme politica e culturale che ha la sua radice e il suo modello in Demostene[25] L'impostazione piú spiccatamente filosofica rende Temistio attento ai pericoli di isterilire in atteggiamenti puramente difensivi il culto della παιδεία; scegliendo non a caso come proprio referente Dione Crisostomo, egli avverte la necessità di sottrarre la tradizione politica e culturale greca alla dimensione ormai troppo ristretta delle realtà

[19] Cfr. DAGRON, *L'empire* cit., pp. 39 sgg.

[20] Cfr. *ibid.*, p. 48; U. CRISCUOLO, *Libanio e Giuliano*, in «Vichiana», n.s., XI (1982), pp. 76-77; ID., *Libanio, i Latini e l'impero*, in F. CONCA, I. GUALANDRI e G. LOZZA (a cura di) *Politica, cultura e religione nell'impero romano (secoli IV-VI) tra Oriente e Occidente*, Atti del II Convegno dell'associazione di studi tardoantichi, Napoli 1993, p. 157.

[21] Cfr. DAGRON, *L'empire* cit., p. 53; CRISCUOLO, *Libanio, i Latini* cit., pp. 155-56.

[22] Cfr EUNAPIO, *Vita di Libanio*, 496, p. 526 Wright.

[23] Cfr MAISANO, *Introduzione* cit., pp. 17-28.

[24] Cfr DAGRON, *L'empire* cit., pp. 51-52.

[25] Cfr CRISCUOLO, *Libanio e Giuliano* cit., p. 76; ID., *Libanio, i Latini* cit., p. 157.

municipali per immetterla nel circuito universale rappresentato dall'impero[26]. Il carattere accentratore e burocratizzante conferito allo stato romano da Costantino e incrementato da Costanzo rinviene in Temistio un convinto assertore, mentre la tendenza teocratica, che aveva trovato nel cristiano Eusebio un abile teorizzatore, si conferma nel pagano Temistio, anche se stemperata nell'esaltazione della filantropia.

Dell'applicazione in campo politico di questo principio di carattere morale Temistio fa la chiave di volta della sua sintesi tra istanze religiose, evoluzione in senso assolutistico della monarchia e persistente eredità ellenica[27]: il sovrano viene legittimato al comando su tutta l'ecumene dal dominio che esercita su se stesso; la sollecitudine verso i sudditi, la disposizione costante ad agire nel loro interesse, se non annullano la natura autocratica del suo potere, ne mitigano però gli aspetti piú assolutistici e autoritari, intollerabili agli occhi degli Elleni. Se la legittimazione del potere è individuata da Temistio piú nell'esercizio della filantropia (che avvicina il sovrano a Dio)[28] che nel principio dinastico, vigorosamente affermato da Costantino, è pur vero che egli considera l'imperatore superiore alla legge, legge vivente egli stesso[29], e dunque non sottoposto ad essa: grave violazione, questa, del principio, radicato nella tradizione politica ellenica, della supremazia del νόμος.

La vocazione universale dello stato romano, che già aveva riscosso l'approvazione di Dione di Prusa e di Elio Aristide, viene vigorosamente riaffermata da Temistio che è ben conscio da un lato dello spostamento del centro di gravità dell'impero verso oriente e dall'altro del fatto che a tale missione ecumenica necessita l'apporto della παιδεία ellenica. È già delineato negli elementi costitutivi il profilo dell'impero bizantino, con la sola omissione del fattore determinante rappresentato dalla fede cristiana.

Del resto la necessità storica della fusione dell'eredità statale romana con la cultura greca fu perfettamente avvertita dal vertice stesso dell'impero, come testimonia la lettera con cui Costanzo comunica al senato di Costantinopoli la notizia dell'avvenuta cooptazione in tale consesso di Temistio: è un onore per il filosofo entrare a far parte di una cosí prestigiosa istituzione romana che a sua volta riceve lustro dall'immissione del

[26] Cfr. A. BRANCACCI, *Rhetorikè philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Napoli 1986, pp. 110-97; MAISANO, *Introduzione* cit., pp. 11-12.

[27] Cfr. G. DOWNEY, *Philanthropia in religion and statecraft in the IVth century after Christ*, in «Historia», IV (1955), pp. 199-209; H. MARTIN, *The concept of philanthropia in Plutarch's Lives*, in «American Journal of Philology», LXXXII (1961), pp. 164-75; MAISANO, *Introduzione* cit., pp. 17-18.

[28] TEMISTIO, *I discorsi*, 1.11 Maisano; cfr. DAGRON, *L'empire* cit., pp. 85-86.

[29] TEMISTIO, *I discorsi*, 1.21 Maisano; cfr. DAGRON, *L'empire* cit., pp. 29 sgg.

rappresentante di una cultura la cui superiorità è esplicitamente riconosciuta[30] A chi vedeva nella funzione pubblica di Temistio un tradimento della tradizione ellenica, uno snaturamento del compito dell'intellettuale (il poeta Pallada parlò addirittura di degradazione)[31], il filosofo rispose richiamando la vocazione eminentemente politica della filosofia sin dai tempi di Socrate e rivendicando la personale perfetta coerenza con tutto il glorioso passato, in cui gli Elleni trovavano la loro identità, coerenza certo opportunamente adeguata alle esigenze dei tempi[32].

La strada indicata da Temistio era però irta di ostacoli, come rivelano non solo le reazioni polemiche di un Libanio o di un Pallada, ma soprattutto le tormentate perplessità espresse da Giuliano. Educato nel cristianesimo, ma convertitosi alla fede negli antichi dèi grazie alla παιδεία filosofica, Giuliano, romano per origine familiare, prospetta una concezione dell'ellenismo e della sua difesa diversa sia da quella di Libanio sia da quella di Temistio. L'opposizione tra romano e greco, vissuta da Libanio come antitesi irriducibile e superata da Temistio in nome della necessità storica di dar vita a un impero romano radicato in Oriente, si dissolve nella visione di Giuliano[33] all'interno di una comune fede religiosa in divinità purgate da certi eccessi e volgarità del mito, perché sostanziate dalla tradizione filosofica greca, e, piú specificamente, dal neoplatonismo teurgico di Giamblico.

La missione di restaurare l'ellenismo, che Giuliano si sente chiamato ad assolvere, comprende sia Romani sia Greci, perché prescinde da entità etniche e risponde all'ideale ecumenico dell'uomo πεπαιδευμένος di ascendenza isocratea. È piuttosto un'altra antitesi, quella tra filosofo e uomo di potere, che tormenta Giuliano al momento in cui si appresta ad ascendere al trono: rispondendo alla lettera augurale inviatagli da Temistio[34], egli esprime il disagio di abbandonare la condizione di filosofo, che è assai piú importante di quella di imperatore, e al contempo enuncia una concezione della βασιλεία che si pone in contrasto punto per punto con i caratteri che essa aveva assunto sotto Costantino e il figlio Costanzo II. Giuliano non accetta la teoria della superiorità del sovrano rispetto alla legge e tiene a precisare che egli, ben lungi dal considerarsi vicario di Dio,

[30] Cfr. *Messaggio di Costanzo al senato*, 5 Maisano. Cfr. DAGRON, *L'empire* cit., p. 62; CRISCUOLO, *Libanio. i Latini* cit., p. 155.

[31] Cfr. PALLADA, *Antologia palatina*, 11.292.

[32] TEMISTIO, *I discorsi*, 26 Maisano; cfr. MAISANO, *Introduzione* cit., p. 33.

[33] Cfr. U. CRISCUOLO, *Giuliano e l'Ellenismo: conservazione e riforma*, in «Orpheus», n.s., VI (1986), pp. 272-92.

[34] GIULIANO, *Epistola a Temistio*, 6-7, pp. 20-21 Bidez; cfr. U. CRISCUOLO, *Sull'epistola di Giuliano imperatore al filosofo Temistio*, in «Koinonia», VII, 2 (1983), pp. 94-95.

è un πολίτης tra i πολῖται (rifiutò infatti il titolo di *dominus*)[35]. Il problema religioso, che assilla Giuliano, preoccupato di sottrarre alla concorrenza sempre piú pressante del cristianesimo il paganesimo, strettamente connesso con il suo programma di restaurazione della παιδεία ellenica, lo indurrà ad attuare in tale campo una politica rigida e autoritaria, tradendo in buona parte la pacatezza delle premesse enunciate[36].

Giuliano, romano per nascita e greco per cultura, nel suo tormentato percorso biografico riassume le antitesi su cui si impernia il dibattito non solo culturale del periodo immediatamente seguente la fondazione di Costantinopoli: tra paganesimo e cristianesimo, tra Romani e Greci, tra autonomia delle *poleis* e grande impero universale, tra disimpegno politico dell'intellettuale e sua piena integrazione nell'apparato imperiale. Giuliano, che riassume in sé le figure del filosofo e del sovrano, compie scelte e disegna alternative la cui portata non è possibile valutare appieno, poiché la morte precoce ne impedí la piena realizzazione. La violenta opposizione dei cristiani e la freddezza manifesta di prestigiosi rappresentanti del campo pagano, come Temistio[37], inducono a ritenere che il progetto giulianeo sarebbe comunque fallito, ma denunciano anche il permanere, a quasi trent'anni dalla morte di Costantino, di tensioni e di conflitti.

Con il regno di Teodosio, che segna la fine di ogni tolleranza verso gli spazi tenacemente difesi dal paganesimo e il preludio alla divisione dell'impero, si delinea la sconfitta definitiva sia dell'ideale forse anacronistico di purezza ellenica propugnato da Libanio[38] sia della peculiare sintesi tra grecità e romanità proposta da Giuliano; prevale la formula propagandata da Temistio (e, con la centralità dell'elemento religioso cristiano, da Eusebio) e realizzata già da Costanzo II: la fusione dell'organizzazione e dell'ideologia statale romana con la cultura greca, che dovrebbe far cessare tensioni e conflitti.

Alcuni di essi sembrano risolversi con il netto prevalere di alcune posizioni su altre, ma non sempre quelle soccombenti scompaiono totalmente. La storia millenaria dell'impero bizantino vedrà rinascere alcune contrapposizioni e conoscerà il ripresentarsi di alcuni nodi conflit-

[35] GREGORIO NAZIANZENO, *Orazioni*, 5.20.

[36] Cfr. P. ATHANASSIADI-FOWDEN, *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*, Oxford 1981, pp. 161-91.

[37] Cfr. J. DALY, *In a borderland: Themistius' ambivalence towards Julian*, in «Byzantinische Zeitschrift», LXXIII (1980), pp. 1-11; MAISANO, *Introduzione* cit., pp. 20-22.

[38] Cfr. U. CRISCUOLO, *La difesa dell'Ellenismo dopo Giuliano; Libanio e Teodosio*, in «Koinonia», XIV (1990), pp. 5-28. Per un recente riesame dei complessi rapporti tra i protagonisti culturali del IV secolo cfr. E. PACK, *Libanio, Temistio e la reazione giulianea*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/3, Roma 1994, pp. 651-97.

tuali cui il prevalere delle soluzioni proposte da un Eusebio o da un Temistio non ha offerto risposte definitive. Il dualismo tra impegno dell'uomo di cultura nella realtà politica del suo tempo o sua esclusiva vocazione allo studio e alla contemplazione animerà a piú riprese vivaci polemiche nell'XI secolo intorno alla figura di Michele Psello o nel XIV a proposito di Teodoro Metochita[39], anche se la θεωρία da cui a malincuore essi si distaccano è ampiamente connotata in senso cristiano.

Il principio dinastico non riuscirà a imporsi come criterio di legittimazione nell'ascesa al trono: ancora nel X secolo, in un encomio rivolto al porfirogenito Basilio II[40], riemergerà l'argomentazione temistiana sulla padronanza di sé che abilita il sovrano a regnare, assai piú della nascita o della scelta divina[41]. Se l'opposizione, anche nazionalistica, tra elemento greco e romano svanirà sia per la *partitio* dell'impero sia per la consapevolezza che l'impero romano continua a esistere solo in Oriente, la cultura ellenica troverà un antagonista non nel cristianesimo *tout-court*, ma in tendenze e ambienti ecclesiastici e monastici che vedranno sempre con sospetto una παιδεία che attinga con ampiezza di prospettive e di scelte agli autori dell'antichità greca pagana[42]. Non sarà un caso, del resto, che proprio il secolo che vide, con la fondazione della nuova Roma, la piena maturazione di conflitti e alternative che andavano delineandosi da lungo tempo costituisca una sorta di luogo privilegiato, di fonte cui la cultura bizantina torna ad attingere, anche in chiave polemica, spunti e argomentazioni, ogni qual volta riprendano ad accentuarsi le tensioni tra i suoi elementi costitutivi, fusi con una difficile operazione alchemica di cui abbiamo cercato di delineare fasi e incertezze.

2. *Nuova e vecchia Roma: tra continuità e opposizione.*

Anna Comnena, storica vissuta nel XII secolo, narra che a Costantinopoli in mezzo al foro di Costantino, in cima a una colonna di porfi-

[39] Cfr. A. GARZYA, *Sui rapporti tra teoria e prassi nella grecità tardoantica e medievale*, in *Studi in onore di C. Carbonara*, Napoli 1976, pp. 371 sgg. (ristampato in ID., *Il mandarino e il quotidiano*, Napoli 1983, pp. 199-219); ID., *Visages de l'Hellénisme dans le monde byzantin (IVe-XIIe siècles)*, in «Byzantion», LV (1985), p. 471.

[40] Encomio attribuito con buona verosimiglianza a Leone Diacono; cfr. I. SYKUTRIS, *Λέοντος τοῦ Διακόνου ἀνέκδοτον ἐγκώμιον Βασιλείου Β'*, in «Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν», X (1933), pp. 425-34.

[41] Cfr. L. R. CRESCI, *Echi di Temistio e di Sinesio in un encomio del X secolo*, in «Koinonia», XXI (1997), pp. 117-24.

[42] Si veda quello che viene considerato il «manifesto» dell'umanesimo bizantino: MICHELE PSELLO, *Epistola a Giovanni Xifilino*, seconda edizione riveduta e ampliata a cura di U. Criscuolo, Napoli 1990.

do, si ergeva una statua di bronzo raffigurante in origine Helios, cui Costantino aveva imposto il suo nome: con lo scettro stretto nella mano destra e un globo nella sinistra, essa era volta verso oriente[43] In poche righe, a nove secoli dalla fondazione della città imperiale, vengono forniti molti indizi (l'universalità dell'impero simboleggiata dal globo, la regalità dallo scettro, l'attenzione all'Oriente dalla direzione della statua) circa le intenzioni che indussero Costantino, una volta ripristinata l'unità dell'impero con la vittoria riportata a Crisopoli contro Licinio nel settembre del 324, a fondare la sua città sul sito dell'antica colonia megarese di Bisanzio, assediata e distrutta da Settimio Severo e ricostruita da Caracalla come colonia Antoninia. Sulla scorta dell'esito conseguito da quella epocale decisione fu quasi ovvio attribuire a Costantino il progetto preciso e meditato di sostituire alla declinante Roma una capitale che la soppiantasse in ogni aspetto e a tutti gli effetti; in realtà la fondazione di Costantinopoli nel 324 e la *dedicatio* l'11 maggio 330 si iscrivono in un disegno politico che mira a riformare Roma[44].

Il pericolo costituito a est dall'impero sasanide e a nord dalla frontiera danubiana consigliarono di rendere piú incisiva la presenza romana in quell'area vitale dell'impero: la nascita di Costantinopoli non era la resa all'alienità dell'Oriente rispetto a Roma, ma il tentativo di porvi rimedio rinnovandone la romanità. Cosí la nuova città nasce a immagine di Roma anche nel progetto urbanistico, nella delineazione degli spazi politici e istituzionali e nelle denominazioni (un ippodromo che corrisponde al circo, un foro, la Mese come parallelo del miliario aureo, il palazzo imperiale, l'epiteto di Anthusa che corrisponde a quello di Flora attribuito a Roma)[45], non per sostituirla, ma per rappresentarne una sorta di propaggine in Oriente[46]. L'unitarietà del progetto costantiniano si coglie da alcuni palesi indizi: iniziative edilizie a Roma e a Costantinopoli, ruolo primario nella gestione dell'impero riconosciuto ai senatori romani e creazione di un senato a Costantinopoli.

Una peculiarità segna dall'inizio la nuova città: essa è la città di Costantino, legata a lui da un rapporto esclusivo, in prospettiva la capitale della sua dinastia[47] Questo, che sarà un fattore vincente, poteva rappresentare anche una debolezza, come si avverte dall'inquietudine che

[43] Cfr. ANNA COMNENA, 12.4-5 (= III 66 Leib).

[44] Cfr. DAGRON, *Costantinopoli* cit., pp. 18-22; M. GALLINA, *Potere e società a Bisanzio*, Torino 1995, pp. 16-18. Su Roma costantiniana: A. FRASCHETTI, *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari 1999.

[45] Cfr. DAGRON, *Costantinopoli* cit., pp. 32-38.

[46] Cfr. *ibid*., pp. 66-68.

[47] Cfr. *ibid*., pp. 22-27.

serpeggia nelle raccomandazioni di Temistio: in quanto città di un imperatore, essa poteva rischiare di essere abbandonata dal successore al destino di essere solo una fra le tante città orientali, priva del prestigio e della storia secolare di una Antiochia o di una Alessandria. Perché è evidente che la storia di Costantinopoli e della progressiva acquisizione del suo ruolo di capitale si profila come esito di una doppia dialettica, quella che la oppone a Roma e quella che la colloca in concorrenza con le grandi metropoli orientali.

Per illustrare la prima si può seguire la traccia costituita dalle formule espressive e dalle perifrasi che designano in testi di carattere ufficiale le due Rome: nell'anno 357, in occasione del ventennale di regno di Costanzo II, Temistio, incerto circa la sorte della città di recente fondazione, in un discorso diplomatico pronunciato a Roma calibra attentamente toni e definizioni: Roma è il vertice del mondo civile[48], è la città sovrana cui si addice ricevere onore da parte di colei che è regina al secondo posto[49], è l'antica Roma in rapporto alla nuova[50]; nell'inverno del 363/364, rivolgendosi a Valente che ha ricevuto la proclamazione imperiale in un sobborgo di Costantinopoli, Temistio definisce quest'ultima secondo occhio dell'impero, ma prosegue precisando che ne è il cuore e l'ombelico[51]; nel 379, nel messaggio di saluto del senato costantinopolitano a Teodosio appena asceso al trono, il filosofo precisa che due sono le metropoli del mondo civile: la città di Romolo e quella di Costantino[52] Il tema delle due capitali, delle due città regine, elaborato dalla retorica, troverà pronta ricezione nella monetazione e poi nel diritto[53].

Non mancano reazioni polemiche da parte occidentale: nell'*expositio totius mundi* una sola è la regina del mondo, Roma, mentre Costantinopoli è solo una città della Tracia[54]. Ma la costanza con cui gli imperatori vi risiederanno, facendone la loro città, legando ad essa l'esercizio del potere e promuovendola a centro propulsore di una visione politica, non otterrà che portare a compimento le premesse insite nelle intenzioni di Costantino: Costantinopoli sin dall'inizio possedeva i requisiti per proporsi come nuova Roma, perché non rientrava nella giu-

[48] Cfr. Temistio, *I discorsi*, 3.2 Maisano: «ἐν τῇ σκοπιᾷ τῆς οἰκουμένης».

[49] Cfr. *ibid.*, 3.3 Maisano: «ἐν τῇ βασιλευούσῃ τῶν πόλεων ἀναδεῖ τὸν βασιλεύοντα τῶν ἀνθρώπων ἡ τὰ δεύτερα δι' ὑμᾶς βασιλεύουσα».

[50] Cfr. *ibid.*, 3.4 Maisano: «τῇ νέᾳ 'Ρώμῃ πρὸς τὴν ἀρχαίαν».

[51] Cfr. *ibid.*, 6.16 Maisano: «ἡ καθάπερ σώματος ἑνός, ὅλης τῆς γῆς δεύτερος ὀφθαλμός, μᾶλλον δὲ καρδία καὶ ὀμφαλός».

[52] Cfr. *ibid.*, 14.3 Maisano: «τῶν γε δυοῖν μητροπόλεων τῆς οἰκουμένης λέγω δὲ τῆς 'Ρωμύλου καὶ τῆς Κωνσταντίνου».

[53] Cfr. DAGRON, *Costantinopoli* cit., pp. 49-53.

[54] Cfr. *Expositio totius mundi et gentium*, 55 Rougé (Paris 1966).

risdizione provinciale e disponeva delle istituzioni peculiari di Roma: il senato, i demi e il prefetto. Proprio la creazione di un senato nella nuova città illustra il rapporto di emulazione che essa intrattiene con Roma, e di concorrenza che instaura con le altre grandi città orientali. Per rimpinguare le fila del nuovo senato Costantino e poi soprattutto Costanzo II, giovandosi della collaborazione di Temistio, cooptarono proprietari terrieri, artigiani, mercanti che gravitavano nelle vicinanze della nuova area urbana, ma attrassero anche la classe curiale delle metropoli orientali, svuotandone i consigli municipali[55]

La creazione dell'istituzione che rappresenta in modo emblematico la presenza romana in Oriente imprime una vigorosa accelerazione alla crisi della struttura poliade su cui si reggeva e in cui si riconosceva la tradizione politica dell'ellenismo[56]. Consolidata la sua posizione di seconda o nuova Roma, Costantinopoli finí per subentrare a tutti gli effetti a quella che era avvertita come la sua madrepatria, quando le invasioni barbariche che colpirono soprattutto l'Occidente e la creazione del regno ostrogoto segnarono la crisi definitiva di Roma. Si consolidò parallelamente la consapevolezza che gli eredi e i continuatori dell'impero romano erano i Ῥωμαῖοι (qui di seguito Romei): questa convinzione non era però legata esclusivamente a una contingenza storico-politica (la perdita del controllo della parte occidentale del Mediterraneo) e a una connessa percezione dell'area geografica di pertinenza dell'impero. La riprova si ebbe nel VI secolo: quando Giustiniano progettò la ricomposizione dell'impero, pianificando la riconquista dei territori occidentali sottratti da Vandali, Visigoti e Ostrogoti all'autorità romana, non fu nemmeno prospettata l'ipotesi di spostare la capitale: il centro dell'impero era e restò la nuova Roma. Il progetto di Costante II (641-48 d. C.) di porre di nuovo il centro dell'impero in Occidente, ostacolato nell'immediato, susciterà ancora a distanza di secoli sdegnate reazioni[57].

Nei confronti della vecchia Roma traspaiono dalle pagine della guerra gotica di Procopio la venerazione e la nostalgia che si nutrono verso ciò che è prestigioso, ma irrimediabilmente passato[58]. L'eredità dell'uni-

[55] Sul senato costantinopolitano cfr. G. ARNALDI, *Rinascita, fine, reincarnazione e successive metamorfosi del senato romano (secoli V-XII)*, in «Archivio della Società Romana di Storia Patria», CV (1982), pp. 5-56; DAGRON, *Costantinopoli* cit., pp. 145-87. Sul ruolo di Temistio cfr. ID., *L'empire* cit., pp. 37-42; MAISANO, *Introduzione* cit., pp. 28-31.

[56] Motivo, quest'ultimo, di profondo cruccio da parte di Libanio: cfr. *Orazioni*, 49.2 (= III 453 Förster).

[57] Cfr. nel XII secolo COSTANTINO MANASSE, *Breviario storico in versi*, 3838-39.

[58] Cfr. A. CAMERON, *Procopius*, London 1985, pp. 192 sgg.; P. CAROLLA, *Roma vista da Belisario e dai Goti l'epistola di Belisario a Totila in Procopio*, in «Quaderni medievali», XLVI (1998), pp. 6-18.

versalismo imperiale romano e il vigore di quello cristiano collaborarono nell'instillare nei nuovi Romani la certezza che uno solo era l'impero (romano) come una sola la religione (cristiana): la constatazione che i confini di esso non coincidevano con quelli dell'ecumene non indeboliva per nulla la saldezza dell'impostazione ideologica secondo cui l'esclusiva legittimità dell'impero dei Romei derivava dal fatto di essere l'erede di quello romano, abitato dal nuovo popolo eletto[59]

Proprio la profonda coscienza di aver raccolto l'eredità romana e il vanto di averla arricchita e rinnovata grazie al cristianesimo, all'interno del quale i Romei si riservano una posizione ugualmente privilegiata, in quanto novello Israele, traspaiono dal genere storiografico della cronografia[60] Improntata a una visione che individua nella storia il realizzarsi del progetto divino, rivolta a un vasto pubblico il cui orizzonte culturale si identifica con le Scritture, la cronografia offre uno spiraglio significativo sulla chiave in cui il passato viene rivissuto da vasti ambienti della civiltà bizantina[61]. La linea privilegiata che guida la selezione degli eventi e la loro interpretazione è quella della storia sacra che dalle vicende del popolo ebraico si snoda sino all'affermarsi del dominio romano, che prepara l'avvento del cristianesimo e dell'impero romeo. Del passato greco e romano antecedente la nascita dell'impero viene offerta una selezione che concede ampio spazio ai sovrani greci, da quelli mitici sino a Filippo e ad Alessandro[62], e analogamente ai re di Roma e agli imperatori, da Cesare[63] in poi. Omesso totalmente o quasi il periodo che vede la nascita e l'affermazione della *polis*, cosí come la vicenda della repubblica romana nella sua totalità. È l'intera dimensione poliade che non trova spazio in una concezione politica che vede nella regalità l'unica forma di governo, secondo i parametri di una teocrazia che vincola il dominio esclusivo di Dio

[59] Cfr., oltre all'ancora fondamentale F. DÖLGER, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», LVI (1937), pp. 1-42 (ristampato in ID., *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal 1953, pp. 70-115), G. DAGRON, *Rome et l'Italie vues de Bysance (IVᵉ-VIIᵉ siècles)*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, XXXIV Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 3-9 aprile 1986), Spoleto 1988, pp. 45-64.

[60] Cfr. H. G. BECK, *Zur byzantinische Mönchchronik*, in *Speculum historiale*, Freiburg-München 1965, pp. 188-97; E. IVÁNKA, *Die byzantinische Weltgeschichtsschreibung*, in A. RANDA (a cura di), *Mensch und Weltgeschichte*, Salzburg-München 1969, pp. 89-109; B. CROKE, *The origins of the Christian world chronicle*, in B. CROKE e A. EMMETT (a cura di), *History and Historians in Late Antiquity*, Sydney 1983, pp. 199-238.

[61] Cfr. E. M. JEFFREYS, *The attitudes of Byzantine chroniclers towards ancient history*, in «Byzantion», XLIX (1979), pp. 199-238.

[62] Cfr. *ibid.*, pp. 205-7.

[63] Cesare viene visto come il primo imperatore: cfr. GIOVANNI MALALA, 214 Dindorf; *Chronicon Paschale*, 354 Dindorf; GIORGIO MONACO, 293 De Boor; COSTANTINO MANASSE, *Breviario storico in versi*, 1751-79.

sul creato con il governo del pari esclusivo del sovrano bizantino in terra. L'ampia diffusione di cui godette il genere cronografico e le numerose traduzioni in lingue piú o meno periferiche accreditarono in forma autorevole una rivisitazione del passato che cancellava proprio la componente della *polis* cui era vincolato strettamente l'ellenismo, nel momento stesso in cui affermava la linea di continuità con Roma.

Proprio l'esclusivismo, basilare per la definizione dell'identità dei Romei, non fu posto in discussione nei periodi in cui costoro dovettero affrontare l'espansionismo arabo a sud-est e slavo a nord, con i conseguenti drastici ridimensionamenti territoriali; sul volgere dell'VIII secolo però, la fine della potenza longobarda e l'emergere di quella franca, nonché la grave crisi nei rapporti con il papato dovuta alla controversia sul culto delle icone, fecero maturare un evento che esercitò un violento impatto sull'ideologia dei Romei e sulla visione che essi nutrivano dei rapporti tra le due Rome.

L'incoronazione di Carlo Magno come imperatore romano apriva una crisi gravissima, poiché contestava per la prima volta il principio indiscusso dell'unicità dell'impero, che andava identificato con quello romano con capitale a Costantinopoli. Gli imperatori bizantini non accettarono mai nemmeno l'ipotesi di una condivisione del loro titolo[64], e la polemica diplomatica e ideologica si acuí ogni qual volta sovrani occidentali osarono rivendicare per sé la qualifica di imperatori o di imperatori dei Romani, cioè nel X secolo con la dinastia degli Ottoni e nel XII secolo con gli Hohenstaufen[65] L'appoggio fornito dal papato a queste pretese e il nuovo ruolo che vi giocava Roma, non piú antica capitale di un impero che aveva ormai centro a Costantinopoli, ma centro politico e ideologico di imperi che volevano rivendicare l'eredità di quello romano, con l'aggiunta della difesa della vera fede, finirono per modificare l'atteggiamento di reverente devozione che i nuovi Romani avevano sempre coltivato verso la madrepatria. Roma non fu piú considerata come il luogo di memorie sacre dal punto di vista politico e religioso[66], ma come una pericolosa rivale, strumento di un'operazione che poteva essere percepita solo come appropriazione indebita.

[64] Cfr. P. GRIERSON, *The Carolingian empire in the eyes of Byzantium*, in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*, XXVII Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 19-25 aprile 1979), Spoleto 1981, pp. 885-916.

[65] Cfr. DÖLGER, *Byzanz* cit., pp. 281 sgg.

[66] È questo, sostanzialmente, l'atteggiamento che traspare (accanto alla rivendicazione di una continuità culturale, preludio alla richiesta di un aiuto), alla fine della storia millenaria dell'impero, dalla σύγκρισις tra la vecchia e la nuova Roma di Manuele Crisolora: cfr. E. V. MALTESE e G. CORTASSA (a cura di), *Roma parte del cielo. Confronto tra l'Antica e la Nuova Roma di Manuele Crisolora*, Torino 2000.

Alcune reazioni di parte bizantina sono indicative di una temperie ideologica che conobbe ben poche modifiche: al vescovo di Cremona, Liutprando, venuto nel 968 a chiedere in sposa una principessa bizantina per il figlio di Ottone I, che vantava il titolo di imperatore dei Romani, l'imperatore Niceforo Foca precisò: voi siete Longobardi, non Romani[67]. In un contesto del tutto estraneo alla polemica politica, nell'XI secolo, Michele Psello, nell'elencare le città cui può essere riconosciuto lo *status* di capitali culturali, nomina le due Rome, inserendo una distinzione che testimonia una clamorosa inversione di valori e termini rispetto alle reverenti formulazioni temistiane: l'una e l'altra Roma, la piú antica e minore, la nuova e piú grande[68] Quando negli anni sessanta del XII secolo il papa Alessandro III propose di incoronare Manuele Comneno come unico imperatore, in funzione antifedericiana, a patto che la capitale dell'impero tornasse ad essere Roma, le reazioni bizantine non si limitarono al diniego: lo storico Giovanni Cinnamo, rifacendosi a un precedente storico paradigmatico, il conferimento del titolo di *rex* a Teodorico da parte dell'imperatore Zenone, puntualizza con toni acidamente polemici che solo quello che regna a Costantinopoli è imperatore e che né altri sovrani né il papa sono legittimati a dare tale titolo a capi che esercitino un limitato controllo su territori occidentali[69].

Roma è ormai una rivale o meglio una usurpatrice e il papato, lungi dal conferirle prestigio e sacralità, si configura come il complice di tale usurpazione. All'inizio del XIII secolo la conquista di Costantinopoli da parte dei partecipanti alla quarta crociata e l'instaurazione di un patriarcato latino inflissero ai Romei una ferita destinata a non rimarginarsi piú: l'odio che si accese tra Romei e Latini venne da allora percepito non solo come inestinguibile ma addirittura come innato[70].

La complessa evoluzione politica e ideologica fin qui delineata si ri-

[67] Cfr. LIUTPRANDO DI CREMONA, *Relatio de legatione Constantinopolitana*, 12 (= p. 192, l. 202 Chiesa).

[68] Cfr. MICHELE PSELLO, *Cronografia*, 6.43 Impellizzeri.

[69] Cfr. GIOVANNI CINNAMO, *Epitome*, 5.7 Meineke. Cfr. M. GALLINA, *Consenso e opposizione durante il regno di Manuele Comneno. Orientamenti ideologici e sviluppi politico-sociali*, in «Quaderni medievali», X (1980), pp. 91-93. Per una diversa interpretazione di GIOVANNI CINNAMO, *Epitome*, 6.4 Meineke, cfr. P. MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Komnenos 1143-1180*, Cambridge 1993, pp. 88-89.

[70] Si richiama il saggio di H. HUNGER, *Graeculus perfidus Ἰταλὸς ἰταμός. Il senso dell'alterità nei rapporti greco-romani ed italo-bizantini*, Roma 1987. Si è acceso recentemente un vivace dibattito sul giudizio (piú o meno preconcetto) dei Bizantini sui crociati; cfr. W. B. MCQUEEN, *Relations between the Normans and Byzantium (1071-1112)*, in «Byzantion», LVI (1986), pp. 427-76; D. R. REINSCH, *Ausländer und Byzantiner im Werk der Anna Komnene*, in «Rechtshistorisches Journal», VIII (1989), pp. 257-327; R. J. LILIE, *Anna Komnene und die Lateiner*, in «Byzantinoslavica», LIV (1993), pp. 169-82.

flette con puntualità nell'evoluzione semantica di alcuni termini di fondamentale rilievo: con il trionfo del cristianesimo il vocabolo «Elleni» (cosí caro a Libanio e a Giuliano) non designerà piú coloro che parlano greco e partecipano della παιδεία greca, bensí i pagani contrapposti ai credenti in Cristo, perdendo cosí ogni caratterizzazione linguistico-culturale. Gli eredi dell'impero romano che ha capitale nella nuova Roma si chiameranno e si sentiranno Romei, parola che ne definisce identità e radici politico-istituzionali[71]. Il termine «bizantino», che si richiama al nome dell'antica colonia megarese, è una «creazione» occidentale, diffusasi in età moderna, per indicare l'impero di Costantinopoli: ormai universalmente diffuso nell'uso linguistico contemporaneo, spesso con connotazioni negative, esso non corrisponde né alla mentalità né alla coscienza di sé che permeano i sudditi dell'imperatore della nuova Roma. Essi rivendicheranno sempre la denominazione di Romei, qualificando (soprattutto a partire dalle crociate) i popoli che provenivano dall'Italia e dalle altre regioni occidentali come Latini: parallelamente, sin da Carlo Magno, da parte sia papale sia occidentale l'imperatore di Costantinopoli viene chiamato *imperator Graecorum*, con implicita ma chiarissima smentita della sua pretesa romanità[72].

Sul filo delle parole si giocarono contrasti politici e ideologici basilari; anche la ricomparsa di valori semantici che sembravano tramontati è spia eloquente di correnti di pensiero che tornano a emergere, di *principia individuationis* che riaffiorano; già a partire dall'XI secolo e con maggiore evidenza dal XII, come esito della sempre piú profonda riscoperta e rivalutazione del patrimonio letterario e filosofico antico, il termine «Elleni» torna a designare coloro che si riconoscono in esso, pur senza allontanarsi dalla fede cristiana[73] Indice di tale riappropriazione

[71] Cfr. D. A. ZAKYTHINOS, *Continuité de l'Empire romain a Constantinople 330-1453*, in *La nozione di «Romano» tra cittadinanza e universalità*, Napoli 1984, pp. 239-42; T. LOUNGHIS, *Le programme politique des 'Romains orientaux' après 476*, in *La nozione* cit., pp. 369-75; *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York - Oxford 1991, *s.v* «Romans», II, pp. 911-12. Sul pensiero politico bizantino anche nei suoi risvolti di continuità con quello romano cfr., oltre all'ampia trattazione di A. Pertusi in L. FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, II/1, Torino 1986, pp. 541-96; II/2, Torino 1983, pp. 667-816; III, Torino 1987, pp. 69-155, l'utile messa a punto di J. IRMSCHER, *Il pensiero politico a Bisanzio*, in *Lo spazio letterario*, II, Roma 1995, pp. 529-61.

[72] Cfr. A. CARILE, *Impero romano e Romania*, in *La nozione* cit., pp. 247-61.

[73] Cfr. ZAKYTHINOS, *Continuité* cit., pp. 239-40; *The Oxford Dictionary* cit., *s.v.* «Hellenes», II, pp. 911-12. Il fenomeno comincia ad essere evidente già negli encomi imperiali del XII secolo: cfr., a puro titolo esemplificativo, NICEFORO BASILACE, *Monodia per Costantino Basilace*, 266 Pignani. Per l'ultima fase della vicenda bizantina cfr. H. G. BECK, *Reichsidee and nationale Politik im Spätbyzantinischen Staat*, in «Byzantinische Zeitschrift», LIII (1960), pp. 86-94; I. SEVCENKO, *The decline of Byzantium seen through the eyes of its intellectuals*, in «Dumbarton Oaks Papers», XV (1961), pp. 169-86; H. DITTEN, *Βάρβαροι, Ἕλληνες und Ῥωμαῖοι bei den letzen byzantinischen Geschichtschreibern*, in *Actes du XII^e Congrés International d'Etudes Byzantines*, Belgrade 1964, pp. 273-99.

approfondita[74] di un passato per certi versi rinnegato e per altri obliterato è la ricomparsa di figure come Pericle, Temistocle, Agesilao e Brasida, ma soprattutto Alessandro[75], citati come *exempla virtutis* in encomi o in monografie storiche: talora accostati a personaggi romani, talaltra polemicamente contrapposti a questi ultimi[76], a seconda che prevalga il desiderio di recuperare l'eredità sia ellenica sia romana o di rimarcare l'alterità da quest'ultima.

Negli ultimi tormentati anni della millenaria storia bizantina, quando l'espansione della potenza turca risulta incontenibile, tanto quanto la superiorità militare ed economica dei Latini, l'universalità e la romanità dell'impero riescono ormai improponibili agli intellettuali piú avvertiti: essi preferiranno definirsi Elleni, poiché sarà ancora una volta nel campo della superiorità culturale che si giocherà l'ultima possibilità di sopravvivenza della civiltà bizantina, ormai destinata a estinguersi come realtà politica e militare. I dotti bizantini in fuga dalla nuova Roma con le preziose reliquie di una cultura ellenica che animerà l'Umanesimo e il Rinascimento occidentali rappresentano una sorta di contrappasso di Costantino: esaurita la *facies* romana della civiltà bizantina torna a emergere il primato culturale ellenico che aveva animato la strenua e soccombente battaglia di un Libanio. Le componenti che avevano dato faticosamente vita all'amalgama dell'impero dei Romei tornano a separarsi; se l'eredità culturale ellenica troverà ampia fortuna in Occidente, la romanità (e la legittimazione religiosa fornita dall'ortodossia) trasmigreranno a oriente sino alla terza Roma, Mosca[77]

3. *Latino e greco: dal bilinguismo allo snobismo culturale.*

Nelle vivaci polemiche del IV secolo che funsero da crogiolo delle diverse e antitetiche anime della civiltà bizantina, un ruolo centrale fu ri-

[74] Si veda la conoscenza del passato che emerge dall'esame della *Suda*: cfr. H. HUNGER, *Was nicht in der Suda steht, oder: Was konnte sich der gebildete Byzantiner des 10./11. Jahrhunderts von einem «Konversationslexicon» erwarten?*, in W. HÖRANDNER e E. TRAPP (a cura di), *Lexicographica byzantina Beiträge zum Symposium zur byzantinische Lexicographie (Wien, 1-4.3.1989)*, Wien 1991, pp 137-53; G. ZECCHINI (a cura di), *Il Lessico Suda e la memoria del passato a Bisanzio*, Atti della giornata di studio (Milano, 29 aprile 1998), Bari 1999.

[75] Cfr. il ruolo di Alessandro in NICEFORO BASILACE, *Encomio per Giovanni Comneno*, 7 (= p. 54 Garzya), 15 (= p. 59 G.), 25 (= p. 62 G.), 27 (= pp. 64-65 G.), 32 (= pp. 68-69 G.), 38 (= p. 74 G.).

Cfr. MICHELE PSELLO, *Cronografia*, 6.134 Impellizzeri, che contrappone polemicamente Temistocle e Pericle a uno Spartaco. Una lettura politica e ideologica del ricorso a *exempla* greci e romani è già possibile in Libanio: cfr. P. RIVOLTA TIBERGA, *Ideologia e comunicazione: l'impiego della citazione classica in Libanio*, in *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità*, Atti del I Convegno dell'associazione di studi tardoantichi, Napoli 1987, pp. 493-509.

[77] Cfr. *Roma Costantinopoli Mosca. Da Roma alla terza Roma. Documenti e studi*, I, Napoli 1983.

vestito dalla lingua: una figura emblematica di tali contrasti come Giuliano riservò particolare spicco all'interno del suo progetto di rinnovamento culturale e politico all'ἑλληνισμός (cioè alla capacità di parlare greco e di intenderne la letteratura e la filosofia). Anche in questo campo l'impianto in territorio orientale di una città strettamente legata all'esercizio del potere militare e amministrativo comportò la rottura di un equilibrio: il latino, che non godeva in Oriente di prestigio letterario, era la lingua dell'esercito e della gestione del potere, e come tale definita da Libanio lingua dei padroni[78]. Il greco non era del resto né la lingua parlata dalla totalità dei sudditi orientali dell'impero né una lingua che non conosceva al suo interno distinzioni e fratture.

Il prestigio indiscusso di cui godeva dipendeva, oltre che dalla gloria letteraria e filosofica, dal fatto che era il mezzo comunicativo delle élite cittadine: chi ambiva a esercitare nella pienezza il ruolo di πολίτης si sottoponeva a un'accurata e lunga educazione di impronta nettamente retorica che lo abilitava a parlare nei consigli municipali, nelle cui sedute aveva agio di fornire ampia esemplificazione della capacità di persuadere, determinando il successo della propria linea, secondo un modello di dialettica politica che affonda le radici nella prassi della *polis* greca[79]. L'attrazione sempre piú forte che andava esercitando l'altro modello di istruzione, fondato sulla conoscenza di discipline tecniche, come il diritto o addirittura la tachigrafia, viatico migliore per rapide carriere nell'amministrazione dello Stato (lavori da schiavi nell'ottica libaniana)[80], divenne quasi irresistibile, quando il centro della politica imperiale non fu piú la lontana Roma, bensí Costantinopoli[81]. La concorrenza svuotò le scuole di retorica e i lamenti smarriti di un Libanio, ma anche di un Gregorio di Nissa[82], dimostrano che erano posti in discussione un intero sistema educativo e un modo di concepire l'uomo politico e le forme del suo impegno nella realtà.

Il contrasto non coinvolgeva solo due prototipi di cultura, ma anche due lingue, perché lo studio del diritto e l'immissione nei ranghi dell'amministrazione imponevano la conoscenza del latino. È cosí che l'orgogliosa dichiarazione libaniana di non conoscere il latino si correla con la

[78] Cfr. LIBANIO, *Epistole*, 668 (= X 609 sg. Förster). Si trattava del resto della dizione in voga nell'ambiente grecofono, come dimostra TEMISTIO, *I discorsi*, 6.1 Maisano; cfr. CRISCUOLO, *Libanio, i Latini* cit., p. 160 nota 20.

[79] Cfr. DAGRON, *L'empire* cit., pp. 53 sgg.; CRISCUOLO, *Libanio, i Latini* cit., p. 157.

[80] Cfr. LIBANIO, *Orazioni*, 18.160 (= II 305-6 Förster).

[81] Cfr. DAGRON, *L'empire* cit., p. 71; ID., *Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'Etat*, in «Revue historique», CCXLI (1969), pp. 24-36; CRISCUOLO, *Libanio, i Latini* cit., pp. 157-61.

[82] Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Epistole*, 14.6-9, pp. 47-48 Pasquali.

rigorosa fedeltà all'idea di una παιδεία disinteressata; in realtà, nonostante le preoccupate avvertenze lanciate dai sostenitori piú intransigenti dell'ellenismo, il bilinguismo guadagnò terreno negli anni successivi alla fondazione della nuova Roma: non erano piú solo i soggetti di lingua latina, come in passato, ad apprendere il greco come lingua della cultura, ora anche i grecofoni imparavano il latino per muoversi con disinvoltura negli apparati statali e nella sempre piú complessa burocrazia che si andava radicando in Oriente[83]. Gli imperatori sino a Giustiniano erano di lingua madre latina, ma conoscevano anche il greco, con la sola eccezione di Valente: essi però rispettavano una ben precisa delimitazione di ambiti e occasioni in cui era conveniente o prescritto esprimersi in una lingua o nell'altra[84]. Per ricorrere a una definizione riassuntiva rudimentale, ma perspicua, si possono assegnare le occasioni ufficiali, in cui è la dimensione statale a emergere, all'uso del latino, mentre quelle dedicate alla dimensione piú squisitamente culturale all'area del greco.

Al riguardo è emblematico il comportamento tenuto da Costantino al concilio di Nicea: il discorso inaugurale pronunciato nella qualità di imperatore è in latino, mentre la discussione teologica sostenuta con i vescovi in greco; sotto questo aspetto l'analoga prassi applicata da Marciano durante il concilio di Calcedonia (451 d. C.) mostra che in piú di un secolo la situazione non ha subíto radicali cambiamenti. Lentamente, però, il greco guadagna terreno in ambienti e ambiti prettamente latinofoni: l'*entourage* della corte e, fattore assai piú importante, il diritto. Lo spazio che progressivamente la codificazione e l'amministrazione della giustizia concedono al greco è il segno del cammino percorso verso la promozione del greco a lingua di Stato. Prima il permesso di emettere sentenze anche in greco[85], poi la convalida dei testamenti redatti in tale lingua[86], infine, ultima tappa, la codificazione in greco con le *Novelle* giustinianee, ma è solo con il IX secolo, nei *Basilici*, che il testo latino del *Codice di Giustiniano* è soppiantato dal greco.

Certamente la connotazione linguistica dei destinatari di sentenze o leggi ebbe una notevole influenza sulla preferenza accordata passo passo al greco: quando atti amministrativi o giudiziari erano rivolti ad aree geografiche abitate da latinofoni, come nel caso dell'Italia, dell'Africa o della prefettura del pretorio dell'Illirico, il ricorso al latino era ritenuto

[83] Cfr. P. PETIT, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J. C.*, Paris 1955; A. J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959, pp. 92, 411 sgg.; J. H. W. G. LIEBESCHÜTZ, *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972, pp. 242 sgg.

[84] Cfr. DAGRON, *Aux origines* cit., pp. 36-37.

[85] Cfr. *Codex Iustinianus*, 7.45.12.

Ibid., 6.23.21; *Novellae Theodosianae*, 16.8. Cfr. DAGRON, *Aux origines*, pp. 38-42.

ovvio cosí come quello al greco per le regioni orientali. Con la *partitio* dell'impero prima e con il tramonto del sogno giustinianeo di *restauratio* poi, il configurarsi di una fisionomia geografica prettamente orientale dell'impero portò come conseguenza una progressiva rarefazione del ricorso al latino[87] Si trattò comunque di un processo graduale, poiché la fine del bilinguismo si fa tradizionalmente coincidere con il regno di Eraclio (610-41 d. C.), quando il latino scompare dalla titolatura imperiale[88]. Del resto con Eraclio finisce l'impero tardoantico che aveva ereditato da quello romano il modello politico e amministrativo e ha inizio la faticosa elaborazione di quello bizantino. Esigenze pratiche, riconoscimento dell'*usus*, efficacia della gestione amministrativa furono fattori determinanti nell'assegnare al greco la vittoria nella contesa che lo opponeva al latino come lingua dello stato. Non mancarono però anche prese di posizione dettate da scelte ideologiche: il prefetto del pretorio Ciro, sotto Teodosio II, volle bruscamente sostituire il greco al latino nell'amministrazione, come parte rilevante di un programma di *revanche* nazionalista ellenica che si opponeva alla ormai dilagante romanizzazione[89]. In realtà la gradualità con cui procedette l'ellenizzazione linguistica dell'amministrazione e del diritto non si oppone al repentino tentativo (fallito) di Ciro in termini solo temporali: essa era indizio eloquente della flessibilità e della capacità di adattamento con cui un sistema politico squisitamente romano si andava integrando con una dimensione intellettuale greca, configurando l'unica forma in cui l'eredità romana si sarebbe perpetuata in un Oriente tradizionalmente ellenico.

La lenta scomparsa del latino suscitò rimpianti e promosse tenaci difese di quello che era avvertito come un patrimonio ineliminabile senza il quale non era concepibile uno stato che si vantasse di essere romano: lo sgomento di Giovanni Lido nel VI secolo davanti alla grecizzazione dell'apparato statale è l'altra faccia dello smarrimento provato da Libanio nel IV secolo davanti alla diffusione del latino e alla burocratizzazione dell'Oriente[90]. Del resto tra le due lingue si era andata delineando una separazione di settori e competenze nuova rispetto a quella che si era consolidata ormai da secoli: quando si fu pienamente formata la consapevo-

[87] Cfr. H. ZILLIACUS, *Zum Kampf der Weltsprachen in oströmischen Reich*, Helsingfors 1935; B. BALDWIN, *Latin in Byzantium*, in ID., *From Late Antiquity to Early Byzantium*, Prague 1985, pp. 237-421; *The Oxford Dictionary* cit., *s.v.* «Latin», II, p. 1183; B. ROCHETTE, *Le latin dans le monde grec Recherches sur la diffusion de la langue et des lettres latines dans les provinces hellénophones de l'Empire romain*, Bruxelles 1997.

[88] Cfr. I. SHAHID, *On the titulature of the Emperor Heraclius*, in «Byzantion», LI (1981), pp. 288-96.

[89] Cfr. GIOVANNI LIDO, *Le magistrature*, 2.12. Cfr. DAGRON, *Aux origines* cit., p. 41.

[90] Cfr. GIOVANNI LIDO, *Le magistrature*, 2.30.

lezza che l'impero con a capo Costantinopoli era l'erede e il continuatore di quello romano, il latino in cui era scritta e fissata la codificazione divenne la lingua storica, addirittura la lingua patria (πάτριος φωνή)[91], mentre il greco riflesse l'uso dell'amministrazione e la pratica del potere.

Naturalmente, via via che il greco assurse alla qualità di lingua dello stato, esso si arricchí (o si inquinò, a seconda delle prospettive) di termini, di strutture sintattiche, di formule che costituiscono calchi o derivazioni dal latino: nacque cosí una lingua greca diffusa nell'ambito dell'amministrazione statale assai aperta agli apporti del latino e come tale sdegnosamente rifiutata dai cultori del purismo linguistico[92]. Non fu certo questa l'origine della diglossia che ha caratterizzato l'evoluzione e la struttura del greco sino ai nostri giorni: il fenomeno ha origini e radici complesse che risalgono almeno al I secolo dell'evo moderno. L'atticismo, che propugnava il ritorno alla purezza morfologica, sintattica e lessicale del greco parlato e scritto in Attica nei secoli V e IV a. C., opponendosi alle modifiche continue della lingua d'uso (la κοινή), aveva sempre condannato l'adozione di termini stranieri (nella fattispecie latini)[93], ma quando il greco abbandonò il predominio tradizionalmente esercitato in campo culturale per assumere anche le vesti e la funzione di lingua di stato, la polemica contro l'immissione di termini, formule e costrutti desunti dal latino uscí dall'ambito grammaticale e stilistico per ricevere coloriture politiche e ideologiche.

Anche nella scelta di un registro linguistico, di un vocabolo in luogo di un altro, di un'intonazione stilistica si venne a riflettere il dibattito spesso lacerante sulle forme e le ragioni del nuovo sincretismo tra mondo romano e mondo greco: i fautori della conservazione della pura tradizione ellenica, considerata assolutamente superiore a qualsiasi altra[94], vedevano nella lingua d'uso, aperta ai prestiti latini cosí come alle modificazioni morfologiche, un imbarbarimento e in definitiva un tradimento della natura e della storia elleniche del tutto analogo a quello perpetrato con la fondazione di una città romana nel cuore dell'Oriente ellenizzato, con l'accentramento burocratico a danno del sistema dell'autonomia poliade, con la formazione di funzionari preparati tecnicamente a servire nei ranghi dello stato in luogo di intellettuali raffinati, elaboratori di una dialettica politica che non aveva piú spazio nell'autocrazia avviata a divenire teocrazia.

Diversi volti, dunque, di una stessa antitesi, che pure si ripropone

[91] Cfr. *Novellae*, 13 pr., 22.2, 30.5; GIOVANNI LIDO, *Le magistrature*, 2.12.

[92] Cfr. DAGRON, *Aux origines* cit., pp. 54-56.

[93] Cfr. A. CASSIO, *La lingua greca come lingua universale*, in *I Greci* cit., pp. 1004-5.

[94] Cfr. B. SCHOULER, *La tradition hellénique chez Libanios*, Paris-Lilla 1984, pp. 334 sgg.

sotto sembianze cangianti: anche laddove l'elemento greco sembra aver vinto la partita, come nel campo linguistico, il risultato finale del lungo processo sincretico non è accettato da tutti e non segna la fine di ogni tensione. La compresenza nell'impero dei Romei, parlanti greco, di due lingue (quella purista, legata al modello classico, e quella della comunicazione) ripropone a piú scadenze il riaccendersi di conflitti nei quali il problema linguistico è indizio e perno di contrasti profondi.

La duttilità e la lungimiranza politica che avevano guidato la lenta promozione del greco a lingua ufficiale dell'impero dei Romei emergeranno ancora in occasione dell'appoggio fornito dall'imperatore e dalle gerarchie ecclesiastiche alla cristianizzazione degli Slavi, che passò attraverso la fase fondamentale della creazione di un alfabeto che consentisse di elevare la loro parlata a livello di lingua liturgica. L'operazione, determinante in pari misura per la storia dell'impero bizantino e dell'Oriente slavo, suscitò le risentite obiezioni di settori non ristretti né emarginati del clero, che videro nella concessione agli Slavi di celebrare la liturgia nella loro lingua un tradimento e un'offesa inferta all'assoluta superiorità che anche in tale campo vantava il greco[95].

Alta coscienza di sé che si palesava ogni qual volta si verificasse una frizione di carattere politico e che non risparmiava neanche il vecchio concorrente, il latino, che Michele III in una lettera a papa Niccolò I non esitò a definire lingua barbara e scitica[96]. Anche la connessione tra il latino come lingua sovrana in campo giuridico e la diffidenza o almeno la freddezza verso una disciplina e un universo mentale sentito come estraneo alla tradizione ellenica si ripropose: quando nell'XI secolo l'imperatore Costantino Monomaco promosse la creazione a Costantinopoli di una facoltà giuridica, destinata a formare gli alti ranghi della burocrazia, tornò a rendersi manifesta la superiorità detenuta al riguardo dal latino come lingua e dai Latini come realtà etnica[97] Le proteste di Psello, convinto assertore della supremazia della cultura ellenica e in particolare della filosofia contro un sapere meramente tecnico, si colorano di tonalità e si articolano in argomentazioni che ricalcano, per piú aspetti, forme e temi assunti dal dibattito del IV secolo[98]: nell'ottica pselliana Roma ha pro-

[95] Cfr. D. OBOLENSKJ, *Cyrille et Méthode et la christianisation des Slaves*, in *La conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*, XIV Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 14-19 aprile 1966), Spoleto 1967, pp. 587-609 (= ID., *Byzantium and the Slavs*, London 1971).

[96] Cfr. *PL*, 119.932.

[97] Cfr. W. CONUS-WOLSKA, *L'école de droit et l'enseignement du droit au XI siècle. Xiphilin et Psellos*, in «Travaux et Mémoires», VII (1979), pp. 1-101; M. ANGOLD, *L'impero bizantino (1025-1204)*, Napoli 1992, pp. 68-72.

[98] Cfr. R. ANASTASI, *Filosofia e techne a Bisanzio nell'XI secolo*, in «Siculorum Gymnasium», n.s., XXVII, 2 (1974), pp. 352-86.

dotto solo uomini d'armi e gli storici che ne hanno cantato le gesta, come Polibio o Dionigi d'Alicarnasso, sono romani, non greci[99]

La riproposizione della radice romana dell'impero dei Romei, sottesa alla vigorosa ripresa dello studio del diritto, che suscita il fastidio di Psello, incontra invece l'evidente approvazione di un contemporaneo di quest'ultimo, anch'egli autore di una monografia storica, nonché versato in materia giuridica: Michele Attaliate. Per costui, che individua nell'incuria verso l'esercito la causa prima della crisi dell'impero bizantino, la potenza militare di Roma costituisce un punto di riferimento costante e attuale, una pietra di paragone su cui misurare in bene e in male il suo tempo. Cosí, per tracciare la genealogia dell'imperatore Niceforo Botaniate cui va la sua predilezione, egli attinge alla storia romana, individuando una linea di continuità tra la stirpe dei Fabi e poi degli Scipioni e quella dei Foca e dei Botaniate[100] Non si tratta ovviamente di valutare l'inverosimiglianza di questa ricostruzione prosopografica, ma di soppesare quanto l'aggancio al passato romano valga ancora nell'XI secolo a livello ideologico.

Analogamente l'antica Roma è revocata in gioco per misurare la decadenza contemporanea: i Romei, infatti, non si curano di mantenere con Dio quel rapporto devozionale, garanzia di successo militare, che gli antichi Romani, benché non ancora fruitori del messaggio cristiano, sapevano mantenere con grande attenzione[101]. Non sarà un caso che a questo contrasto tra Psello e Attaliate nel giudicare il ruolo dell'eredità romana nella civiltà bizantina corrisponda una analoga contrapposizione a livello di impasto linguistico: col purismo atticizzante di Psello contrasta la lingua di Attaliate, aperta ai prestiti latini cosí come ai tecnicismi del lessico politico e amministrativo[102], a conferma della coerenza tra scelte linguistiche e posizioni ideologiche.

Sulle ragioni di una autocoscienza che sconfina nello snobismo culturale prevarrà solo lentamente e in parte l'intensificarsi dei rapporti (spesso traumatici) con il mondo occidentale, soprattutto a partire dalle crociate: termini del lessico giuridico, militare, commerciale e marinaro entrarono nel greco parlato; i riti, gli ideali, addirittura le pratiche sportive della cavalleria occidentale esercitarono la loro influenza su sovrani bizantini e su settori di una corte nella quale la presenza di nobili latini si andava incrementando; cominciarono a fare la loro comparsa tradu-

[99] Cfr. MICHELE PSELLO, *La geometria*, p. 158 Boissonade.

[100] Cfr. MICHELE ATTALIATE, *Storia*, 218-20 Bekker.

[101] Cfr. *ibid.*, 193-97 Bekker.

[102] Cfr. H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München 1978, I, pp. 387-88

zioni in greco volgare di romanzi cavallereschi occidentali. Ma solo pochi intellettuali bizantini provarono tanta curiosità e nutrirono tanto apprezzamento per la cultura latina da approntare traduzioni di opere del passato e del presente: Massimo Planude tradusse opere di Cicerone, Ovidio, Agostino e Boezio, e Demetrio e Procoro Cidone le *Summae* di Tommaso d'Aquino. Ma si trattò di iniziative isolate, spesso guardate con sospetto; nei confronti dei Latini alla fine della storia millenaria dell'impero si nutriva lo stesso sentimento suscitato nei Greci dal successo dei Romani: una commistione di stupore e di fastidio nel constatare la superiorità militare (ma poi anche commerciale ed economica) di popoli di cui era evidente l'assoluta inferiorità culturale.

Tra l'ellenismo e Roma si è mossa l'intera costruzione dell'identità dei Romei[103], in una dialettica indefessa di adesione e di contrapposizione che ha conosciuto tentativi di fusione tra le due tradizioni culturali e politiche, ma anche sovrapposizioni, quando non dichiarati contrasti. La costanza con cui i termini della discussione tornano a riproporsi è testimone della complessità dell'operazione che si delineò in forma decisiva nel IV secolo, ma che non cessò di essere rimeditata e aggiornata a seconda delle esigenze dei tempi, fornendo lo spunto per decise conferme ma anche per motivate prese di distanza.

Poche le voci «fuori dal coro», ma indicative: nel XIV secolo, quando la crisi dell'impero si avvia alla fase conclusiva, un intellettuale raffinatissimo che occupa le posizioni piú prestigiose nella gestione del potere, Teodoro Metochita, crede che esempi di virtú o di vizio e grandiose imprese si possano rinvenire nella storia di ogni popolo[104] È la fine dell'assoluta preminenza del modello ellenico o romano, della consapevolezza di aver assommato nella nuova Roma tutto ciò che di eccelso il mondo antico aveva prodotto: con la riflessione di Metochita non si apre però nel mondo bizantino una nuova fase della ricerca d'identità, aperta a confronti e apporti con altri popoli e altre culture. È l'acuta percezione del dissolvimento di un mondo in crisi irreversibile[105]: nella consapevolezza che il mondo bizantino ha di sé, l'affievolirsi della dialettica tra ellenismo e Roma è sintomo del crepuscolo.

[103] Non si tratta qui del cristianesimo, oggetto di altri saggi nel presente volume.

[104] Cfr. TEODORO METOCHITA, *Miscellanea storico-filosofica*, 67 (= pp. 432-35 Müller-Kiessling), 93 (= pp. 591-96 M.-K.).

[105] Cfr. *ibid.*, 37 (= pp. 230-37 M.-K.), 38 (= pp. 237-44 M.-K.), 39 (= pp. 244-50 M.-K.).

ROLAND KANY

Grecità e cristianesimo

1. *La cornice del confronto.*

Nel 1888, dovendo tenere le famose «Hibbert Lectures», Edwin Hatch scelse come tema l'influenza delle idee greche sul cristianesimo[1] Hatch esordiva con l'affermazione che a nessuno poteva sfuggire la differenza fra il sermone della montagna di Gesú e la professione di fede di Nicea. Il sermone della montagna, punto centrale del Vangelo, costituiva una nuova legge del comportamento; in esso la fede, piú che formulata, era presupposta. Invece il simbolo niceno del 325 d. C., il documento fondamentale del cristianesimo dall'epoca della svolta di Costantino, non faceva affermazioni etiche, ma storiche e dogmatiche, e utilizzava una terminologia metafisica, come per esempio nella dottrina secondo cui Cristo sarebbe «consustanziale col Padre». Il sermone della montagna derivava dal mondo rurale orientale, il simbolo niceno dal mondo dei filosofi greci. Nei tre secoli intercorsi fra i due documenti, questa è la tesi di Hatch, l'influenza della logica, retorica e metafisica greche avrebbe trasformato in maniera fondamentale il cristianesimo. Alla fine del suo ciclo di lezioni Hatch faceva il bilancio degli elementi che egli considerava un'eredità greca nel cristianesimo: un'etica che parla piú di diritto e dovere che di amore e sacrificio di sé; un concetto di Dio metafisico ed essenziale piuttosto che spirituale; una dottrina morale piú stilizzata retoricamente che non ispirata profeticamente; cerimonie religiose incentrate su luce e tenebre, iniziazione e drammaturgia simbolica; infine la fondazione della comunità religiosa sulla base dell'adesione intellettuale piuttosto che della serietà morale. Hatch riteneva che in futuro gli elementi greci del cristianesimo avrebbero dovuto essere per la maggior parte eliminati. Il contenuto originario del cristianesimo, invece, cioè la semplice forza morale del sermone della montagna, non avrebbe mai dovuto essere abbandonato.

Hatch si inseriva in una lunga tradizione di tentativi, soprattutto

[1] HATCH, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, a cura di A. M. Fairbairn, London-Edinburgh 1891[3] (rist. New York 1957).

protestanti, che, a partire dal XVI secolo, ha cercato di interpretare la storia della Chiesa come storia dell'ellenizzazione e di criticare questa ellenizzazione, giudicandola, almeno in parte, illegittima: vale a dire, come un allontanamento dalla purezza del messaggio originario di Gesú e del cristianesimo delle origini, che occorreva riconquistare[2]. Adolf von Harnack, amico di Hatch, ad esempio, scrisse la sua vasta storia dei dogmi proprio con questo scopo[3]. Pur in molte varianti, le tesi di fondo di Hatch corrispondono ancora oggi a un'opinione diffusa. Ma oltre cento anni di ricerca hanno dimostrato quanto sia limitata e deformante questa prospettiva tradizionale[4]. La questione della continuità e trasformazione della grecità nel cristianesimo richiede oggi risposte piú complesse. Le domande dominanti dei paragrafi seguenti saranno: è mai esistito un cristianesimo senza grecità? Quali condizioni offrivano i diversi ambiti geografici e le diverse lingue del cristianesimo per una trasmissione e ricezione della grecità? Quali concezioni del passato, del presente e del futuro adottarono i cristiani dai Greci, quali invece modificarono? Come si trasformarono i concetti dell'etica greca nel cristianesimo? Come si trasformarono le arti e le scienze greche? La funzione della religione, anche nel suo rapporto con lo stato, subí delle modifiche?

2. *Cristianesimo delle origini senza grecità?*

Dal VI al IV secolo a. C. in Israele si era sviluppata una situazione singolare, in cui vi era una religione che non si identificava con la cultura e la politica generali[5]. Durante la deportazione e l'esilio la religione era divenuta un «muro ferreo», mediante il quale gli Ebrei si delimitavano nei confronti della cultura circostante. Memorie normative e precetti ri-

[2] W. GLAWE, *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*, Berlin 1912; J. Z. SMITH, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, London 1990.

[3] A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I-III, Tübingen 1909-10[4] [trad. it. Mendrisio 1912-14].

[4] Una prima impressione dell'abbondanza di ricerche recenti sul rapporto fra il cristianesimo antico e i Greci è offerta da E. A. JUDGE, *'Antike und Christentum' Towards a Definition of the Field. A Bibliographical Survey*, in *ANRW*, II, 23/1 (1979), pp. 3-58; W. BURKERT, *Klassisches Altertum und antikes Christentum. Probleme einer übergreifenden Religionswissenschaft*, Berlin New York 1996. Esposizioni d'insieme: M. SIMON, *La civilisation de l'antiquité et le christianisme*, Paris 1972; M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983; e soprattutto il monumentale *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950 sgg. (*RAC*).

[5] J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1997[2], pp. 196-228 [trad. it. Torino 1997].

tuali, che informavano anche la quotidianità, avevano creato una forte identità. Dalla distinzione fra religione e cultura era tuttavia derivato un conflitto permanente fra adeguamento e resistenza degli Ebrei nei confronti dell'ambiente culturale che li circondava. Ciò fece sentire i suoi effetti quando la Palestina divenne parte del mondo ellenistico grazie alla conquista di Alessandro Magno nel 332 a. C.[6] Con l'ascesa al potere del seleucide Antioco IV nel 175 a. C. si affermò temporaneamente un movimento riformatore radicale giudaico che cercò di trasformare Gerusalemme in una *polis* ellenistica, proibí il culto conforme alla Torah e consacrò il Tempio a Zeus Olimpio. Conseguenza di ciò furono dei violenti movimenti di opposizione, dai quali nacque uno stato giudaico. Ma anch'esso non era del tutto indipendente dall'ellenismo, dal punto di vista sia politico che culturale, e infine cadde vittima del dominio romano. Durante i due o tre secoli immediatamente prima e dopo l'inizio della nostra era all'interno del giudaismo si protrasse un conflitto continuo intorno alla questione di fino a che punto si potesse diventare Greci senza perdere l'identità giudaica.

A partire dal III secolo a. C. sono attestate conoscenze della lingua greca, a volte anche della cultura greca, dapprima presso le classi elevate, poi presso parti sempre piú vaste della popolazione della Palestina. A ciò contribuí la gigantesca diaspora giudaica, che si era venuta a formare soprattutto grazie alle emigrazioni. Nel I secolo d. C. esistevano comunità giudaiche in quasi tutte le città del mondo romano ed ellenistico. Con una certa approssimazione si può affermare che la maggior parte dei Giudei della diaspora (ad eccezione di quelli di Babilonia) parlava greco, mentre la maggior parte dei Giudei di Palestina (e di Babilonia) parlava aramaico. Ma in Palestina la percentuale di coloro che parlavano greco crebbe grazie alle decine di migliaia di pellegrini che giungevano annualmente dalla diaspora per le grandi feste: non pochi di loro si stabilirono definitivamente in Israele e continuarono a parlare greco piuttosto che aramaico, come provano le iscrizioni funerarie.

Nei tre secoli dell'ellenismo e nei primi due secoli della nostra era si sviluppò un'abbondante letteratura giudaica in lingua greca, e non limitatamente alla diaspora, ma anche in Palestina[7] Fra i piú importanti

M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh s v.Chr.*, Tübingen 1988[3] Sulla problematica del concetto di «ellenismo» cfr. A. MOMIGLIANO, *Introduzione all'Ellenismo*, in ID., *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma 1975, pp. 267-91.

Una panoramica completa in E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, III-1/2, Edinburgh 1986-87, pp. 470-889. Papiri e iscrizioni scoperti nel XX secolo hanno rivelato l'esistenza in Palestina di un numero sempre maggiore di documenti giudaici in lingua gre-

testi di questo genere vi sono i Settanta, ossia la traduzione greca piú volte rivista della Bibbia ebraica e aramaica, ampliata di testi originali in greco. Inoltre esisteva una vasta letteratura storiografica, poetica, drammatica, filosofica, apologetica, omiletica e apocalittica. Il rapporto degli autori giudaici nei confronti della grecità andava dal secco rifiuto alla ricezione critica, fino all'adattamento e all'accettazione. I lettori non erano soltanto Ebrei tradizionali, bensí anche pagani convertiti al giudaismo (proseliti) e i numerosi cosiddetti timorati di Dio e simpatizzanti, cioè gruppi di pagani che si costituivano come cerchi concentrici a distanze diverse intorno alle sinagoghe greche e accettavano solo una parte dei precetti rituali[8].

In Galilea, la patria di Gesú, e ancor piú nelle regioni limitrofe, esistevano numerose città di cultura ellenistica[9]. Secondo il Vangelo di Marco, Gesú operò soprattutto nelle campagne di Galilea, ma si recò anche nelle zone piú fortemente greche della Decapoli, intorno a Tiro e presso Cesarea di Filippo. La lingua madre di Gesú era un dialetto aramaico; in quanto artigiano egli tuttavia deve aver parlato anche il greco: solo in lingua greca sono immaginabili i dialoghi con la donna greca presso Tiro e con Pilato. Alcuni degli apostoli di Gesú hanno nomi greci, come Andrea (il fratello di Pietro), Filippo e Cleofa. Fra i primissimi seguaci si trovano esponenti dei ceti sociali alti, come Giovanna, moglie del tesoriere di Erode Antipa, il consigliere Nicodemo e Giuseppe d'Arimatea, i quali molto probabilmente conoscevano il greco.

Non si può tuttavia supporre che Gesú abbia mai letto anche una sola riga di Omero o Platone. Egli e i suoi apostoli vivevano in un mondo nel quale essere poliglotti non era segno di istruzione superiore, bensí (come in India dal periodo coloniale inglese in poi) una necessità per tutti coloro che volevano vendere prodotti, riuscire a intendersi con le autorità, stipulare contratti validi e comunicare con i vari abitanti del paese[10] Insieme alla lingua, però, si veicolano sempre anche modi di pensare. Con un leggero sforzo si può mostrare come probabilmente perfino certe espressioni del sermone della montagna si differenziassero volu-

ca: cfr. M. HENGEL e CH. MARKSCHIES, *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*, London-Philadelphia 1989 [trad. it. Brescia 1993] (versione tedesca aggiornata in M. HENGEL, *Judaica et Hellenistica*, Tübingen 1996, pp. 1-90).

[8] L. H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton N.J. 1993; B. WANDER, *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen*, Tübingen 1998.

[9] S. FREYNE, *Galilee, Jesus and the Gospels*, Dublin 1988.

[10] J. N. SEVENSTER, *Do You Know Greek? How Much Greek Could the First Jewish Christians Have Known?*, Leiden 1968; M. O. WISE, *Languages of Palestine*, in J. B. GREEN e S. MCKNIGHT (a cura di), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove Ill. - Leicester 1992, pp. 434-44.

tamente rispetto alle consuetudini di pensiero greche[11]. Anche l'ambito del diritto si trovava sotto l'influenza greca. L'affermazione di Gesú che una donna commette adulterio se libera suo marito dal vincolo matrimoniale e sposa un altro[12] è stata a lungo considerata un'aggiunta degli evangelisti, poiché presupponeva il diritto greco-romano della donna al divorzio, che invece non sarebbe esistito nel giudaismo. Nel frattempo è stato trovato in una caverna sul Mar Morto l'archivio di famiglia di Babatha, una donna giudea come tante di lingua aramaica, relativo al periodo 93-132 d. C.: in esso si trova un contratto di matrimonio redatto in lingua greca e regolato esplicitamente «secondo il diritto greco»[13]

Dopo la morte di Gesú (probabilmente nel 30) il numero dei suoi seguaci crebbe rapidamente. La prima storia del cristianesimo è caratterizzata dal conflitto, già attestato nel giudaismo[14], fra Ebrei di antica famiglia e i proseliti e timorati di Dio di recente conversione[15]. È vero che i cristiani erano concordi nel ritenere Gesú il «Christos», cioè il Messia. Sorse però discordia sulla questione se si dovesse prima diventare Giudei, cioè se si dovessero rispettare i precetti religiosi e se i maschi si dovessero prima far circoncidere per poter ottenere la salvezza. Il partito che alla fine prevalse ritenne che con il messaggio di Gesú, con la sua morte redentrice e con la sua risurrezione, fosse venuta meno proprio questa condizione e che la salvezza fosse ora accessibile a tutti gli uomini, non solo ai Giudei.

Nel 39 d. C. l'imperatore Caligola impartí un ordine che offendeva nel modo piú profondo i Giudei, ossia di collocare la propria statua nel Tempio di Gerusalemme[16]. Cosí cominciò a covare sotto la cenere un rinnovato conflitto fra l'ellenismo, stavolta sotto forma di culto del sovrano, e l'identità giudaica. Durante questo conflitto almeno una parte della comunità cristiana lasciò Gerusalemme e si insediò ad Antiochia sull'Oronte. Qui ammise senza limitazioni all'interno del proprio gruppo anche individui che non erano Giudei né rispettavano i comandamenti giudaici. In quest'epoca, probabilmente intorno al 39/40, sembra

D. BETZ, *Sermon on the Mount*, Minneapolis 1995.

MARCO, 10.12.

N. LEWIS, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters. Greek Papyri*, Jerusalem 1989, pp. 76-82 (Pap. 18).

[14] S. STERN, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Leiden - New York - Köln 1994.

[15] N. WALTER, *Hellenistische Diaspora-Juden an der Wiege des Urchristentums*, in ID., *Praeparatio Evangelica*, Tübingen 1997, pp. 383-404.

[16] FILONE, *Ambasceria a Caligola*, 346. Su quanto segue cfr. M. HENGEL e A. M. SCHWEMER, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, Tübingen 1998.

che sia nato, ad Antiochia, il nome di «cristiani»[17] Il rappresentante di questo gruppo era Paolo, il quale si batté perché non si distinguesse piú fra Giudeo e Greco, schiavo e libero, uomo e donna, poiché tutti erano uno in Cristo[18]: le barriere sociali e culturali piú importanti del mondo antico venivano dichiarate, in un certo qual senso, prive di significato. Paolo difendeva in maniera radicale l'opinione che il cristianesimo rompeva i confini etnici del giudaismo e che perciò doveva trasformarlo. In realtà, all'interno del variegato mondo giudaico sopravvissero per secoli forme sempre piú deboli di cristianesimo[19]. Anche le fonti rabbiniche, che iniziano dopo il 70 d. C., mostrano che nel I secolo la separazione delle strade di Giudei e cristiani non appariva affatto a tutti come un fenomeno definitivo[20]. Nel cristianesimo, tuttavia, si affermò infine la rinuncia all'identità giudaica a favore di una nuova identità.

Fra il 66 e il 135 d. C. i Giudei subirono gravissime sconfitte in occasione di rivolte contro i Romani, e furono quasi annientati ad Alessandria, nella Cirenaica, a Cipro e a Creta, subendo gravi danni nella stessa Giudea[21], mentre i cristiani, a quanto sembra, non parteciparono affatto, o comunque in misura minore, a queste rivolte. In quest'epoca si spense la creatività letteraria giudaica in lingua greca. Sebbene ancora per secoli si continuasse a parlare greco in molte sinagoghe, furono prodotti quasi soltanto testi nella lingua ebraica e aramaica dei rabbini. È vero che anche i testi rabbinici hanno determinati elementi in comune con l'esegesi e la tecnica argomentativa ellenistiche[22]; da un punto di vista linguistico l'elemento greco tuttavia scomparve dall'ebraismo. Se ancora intorno alla metà del I secolo d. C. il giorno della conclusione della versione dei Settanta veniva celebrato con una festa[23], in una fonte rabbinica piú tarda si dice invece che questo giorno per Israele era tanto negativo quanto quello in cui era stato fatto il vitello d'oro[24]. Questo non significa necessariamente che i Giudei rifiutassero la grecità a cau-

[17] *Atti degli Apostoli*, 11.26.

[18] *Galati*, 3.28.

[19] S. C. MIMOUNI, *Le Judéo-christianisme ancien*, Paris 1998; C. COLPE, *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*, Berlin 1989, pp. 15-98, e per tracce tarde fino all'islamismo pp. 166-226.

[20] PH. S. ALEXANDER, *'The Parting of the Ways' from the Perspective of Rabbinic Judaism*, in J. D. G. DUNN (a cura di), *Jews and Christians*, Tübingen 1992, pp. 1-25. Sull'intera problematica M. SIMON, *Verus Israel. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain*, Paris 1964[2]

[21] E. M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1981[2].

[22] Cfr. S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962[2]; G. MAYER, «Exegese II (Judentum)», in *RAC*, VI (1966), coll. 1194-211; J. NEUSNER, *Jerusalem and Athens. The Congruity of Talmudic and Classical Philosophy*, Leiden - New York - Köln 1997.

[23] FILONE, *La vita di Mosè*, 2.41.

[24] *Sefer Tora*, 1.6. Cfr. G. VELTRI, *Eine Tora für den König Talmai*, Tübingen 1994, p. 240.

sa della concorrenza cristiana. Rimane però probabile che alcuni di questi sviluppi fossero anche reazioni al cristianesimo. Ci sono indizi che il testo ebraico della Bibbia redatto dai Giudei nei secoli dopo l'inizio della nostra era abbia volutamente attenuato e smussato passi «messianici» che erano invece ancora contenuti nella versione dei Settanta[25]

L'intera letteratura giudaica in lingua greca, dai Settanta fino a Filone d'Alessandria, è stata alla fine utilizzata e tramandata solo da cristiani; il giudaismo stesso si sbarazzò completamente di questa tradizione e stabilí il suo centro a Babilonia, dove assunse carattere vincolante per l'ebraismo medievale[26]. I cristiani invece utilizzarono all'inizio quasi senza eccezione i generi della letteratura giudaico-ellenistica: i Vangeli trovano il loro modello, fra tutti i possibili confronti nell'antichità, soprattutto nei racconti biografici della Bibbia ebraica e nelle loro rielaborazioni greche[27]; nella storia degli apostoli confluiscono la storiografia biblico-giudaica e quella pagano-ellenistica; le lettere del Nuovo Testamento si collocano in parte nella tradizione giudaico-ellenistica; l'Apocalisse prosegue l'apocalittica ebraica[28]. Un discorso analogo vale per la letteratura cristiana dell'epoca successiva: la prima letteratura apologetica continua l'apologetica giudaica in lingua greca; alcuni atti dei martiri combinano lo stile di brani del secondo e quarto dei Libri dei Maccabei con la letteratura greco-romana sulla morte di uomini famosi; la liturgia contiene elementi dell'ufficio divino della sinagoga greca; i primi teologi sistematici della Chiesa, attivi ad Alessandria, seguono impulsi provenienti da Filone nel collegare filosofia greca e tradizione biblica. In ogni caso, un cristianesimo senza grecità non è mai esistito.

3. *Lo spazio e la lingua.*

Il cristianesimo si diffuse in modo rapido, chiaramente dapprima nelle zone dove, grazie all'ellenismo, già esistevano comunità giudee di lingua greca, cioè soprattutto nelle città[29] Già pochi decenni dopo la mor-

NODET e J. TAYLOR, *The Origins of Christianity*, Collegeville 1998, pp. 247-53.

[26] R. BRODY, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven-London 1998. Sull'eredità greca nell'ebraismo moderno Y. SHAVIT, *Athens in Jerusalem. Classical Antiquity and Hellenism in the Making of the Modern Secular Jew*, London-Portland 1997.

[27] M. REISER, *Die Stellung der Evangelien in der antiken Literaturgeschichte*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», XC (1999), pp. 1-27.

[28] D. DORMEYER, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte*, Darmstadt 1993.

[29] A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924[4] [trad. it. Cosenza 1986].

te di Gesú sono attestate comunità, oltre che in Palestina, in Siria, a Cipro, in Asia Minore, in Grecia e a Roma. Entro il 300 d. C. sulle coste del Mediterraneo si era formato un anello di comunità urbane cristiane, ma anche in Britannia, Germania, Armenia, Mesopotamia, Persia e India meridionale vi erano già dei cristiani. La percentuale dei cristiani rispetto all'intera popolazione doveva essere stata fino ad allora piuttosto modesta[30]. Da quest'epoca crebbe in maniera intensa. Il cristianesimo si diffuse inoltre fra gli Slavi e in Etiopia; piú tardi, grazie alla missione di cristiani siriaci («nestoriani»), giunse fino al Golfo Persico, nell'India settentrionale e in Cina. A partire dal VII secolo la diffusione della religione cristiana subí limitazioni e riduzioni a causa dell'Islam. Per contro il cristianesimo raggiunse, a partire dal XVI secolo, anche l'America, l'Africa a sud del Sahara e alcune zone dell'Asia e dell'Australia.

L'attività missionaria cristiana si imbatté naturalmente nelle situazioni piú diverse. Se una civiltà non aveva avuto alcun contatto o quasi con la grecità, come nel caso della Germania non romanizzata o di molti paesi colonizzati in epoca moderna, la cristianizzazione significò spesso la prima introduzione dei concetti di base e dei modi di pensare greci, nella misura in cui questi erano integrati nella Chiesa missionaria. Al contrario, dove aveva avuto influenza l'antico ellenismo, anche se solo attraverso la sua ricezione romana, si trattava ora di cristianizzarlo. Nel nucleo classico della Grecia non c'era invece quasi nessuna comunità cristiana di rilievo. I centri della cristianità antica di lingua greca erano Costantinopoli, Antiochia sull'Oronte, Gerusalemme e Alessandria, non Atene.

I Giudei avevano parlato ebraico, aramaico o greco. I cristiani nei primi centocinquant'anni parlarono e scrissero quasi esclusivamente in greco[31] A quanto pare in seguito si convertirono al cristianesimo sempre piú persone che non conoscevano affatto la lingua greca o che comunque preferivano usare la propria lingua madre per le esigenze religiose[32]. Il greco perse cosí gradualmente la sua predominanza all'interno del mondo cristiano. Inizialmente l'uso scritto di altre lingue per scopi cristiani riguardò perlopiú traduzioni della Bibbia; ad esse seguirono altre traduzioni di testi greci cristiani e, a volte, anche non cristiani, nonché opere originali. Probabilmente nell'ultimo quarto del II secolo cri-

[30] R. LANE FOX, *Pagans and Christians*, Harmondsworth 1986, pp. 265-335 [trad. it. Roma 1991].

[31] L'affermazione di Papia (in EUSEBIO, *Storia ecclesiastica*, 5.8.2) secondo cui Matteo avrebbe raccolto le parole di Gesú in ebraico (vale a dire in aramaico) è molto dubbia.

[32] Cfr. G. BARDY, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, I, Paris 1948.

stiani latini e siriaci cominciarono a utilizzare per la forma scritta la loro lingua madre; nel III secolo seguirono i Copti, nel IV i Goti, nel V gli Armeni e subito dopo anche i Georgiani, e cosí via. In questi ultimi tre casi sembra addirittura che l'uso della scrittura sia iniziato solo con la cristianizzazione e che una letteratura propria abbia preso avvio solo con l'introduzione del cristianesimo, come nel caso delle lingue siriaca e copta. Le lingue parlate nell'ambito dell'impero romano trassero vantaggio anche dal fatto che Roma, a partire dal 200 d. C., divenne piú tollerante nei confronti degli idiomi delle province; ma la cosa piú importante è che alcuni gruppi linguistici scoprirono solo grazie alla traduzione della Bibbia la validità letteraria della propria lingua volgare, acquistando cosí una maggiore coscienza di sé[33]

Nella questione della continuità o del nuovo utilizzo della cultura greca occorre distinguere attentamente fra le varie regioni della cristianità. Per esempio il cristianesimo copto accolse in misura decisamente ridotta la cultura elitaria greca, un comportamento opposto a quello del cristianesimo di lingua greca in Egitto (Clemente Alessandrino, Origene). L'uso cristiano dei dialetti copti mirava evidentemente a una popolazione molto meno istruita, spesso rurale, ed era dovuto sovente a monaci di campagna che odiavano l'istruzione greca. La stessa predica copta dal V al IX secolo è quasi priva di influenza da parte della retorica greca[34] I cristiani dell'Armenia si comportarono diversamente: essi accolsero ampiamente letteratura greca cristiana di alto livello già nel V e VI secolo, e poi nel VI e VII secolo anche quella greca pagana[35] In Siria troviamo ancora un'altra situazione: a Edessa, metropoli della Mesopotamia, già dal II secolo esisteva una scuola ellenistica bilingue – ma qui il cristianesimo mostra caratteristiche peculiari, siriache. Il docente cristiano piú importante del IV secolo a Edessa, il poeta-teologo Efrem, sembra sí aver conosciuto la filosofia e retorica greche nonché i sistemi teologici ispirati a queste e ideati dai suoi contemporanei di Antiochia

[33] Cfr R. MACMULLEN, *Provincial Languages in the Roman Empire*, in ID., *Changes in the Roman Empire*, Princeton N.J. 1990, pp. 32-40.

[34] C. D. G. MÜLLER, *Koptische Redekunst und griechische Rhetorik*, in «Muséon», LXIX (1956), pp. 53-72. Alcuni testi della biblioteca gnostica in copto di Nag Hammadi non mancano di ambizioni letterarie. Ma significativamente l'unico tentativo qui conservato di tradurre in copto un breve brano della grande filosofia greca è fallito: la *Repubblica* di Platone è riconoscibile a stento (*Nag Hammadi Codex VI, 5*, a cura di L. Painchaud, in *Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section «Textes»*, 11, Québec 1983, pp. 109-64).

[35] A. TERIAN, *The Hellenizing School*, in N. GARSOÏAN, T. F. MATHEWS e R. W. THOMSON (a cura di), *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington 1982, pp. 175-186

o Alessandria; tuttavia egli vi oppose consapevolmente qualcosa di proprio, di non greco[36].

L'antico senso di superiorità dei Greci nei confronti delle altre culture li aveva portati a ignorare quasi del tutto la letteratura dei «barbari». È significativo che la prima grande traduzione letteraria in greco sia stata la Bibbia degli Ebrei[37] L'atteggiamento di fondo degli antichi Greci sembra essersi perpetuato presso i cristiani di lingua greca. A fronte delle migliaia di traduzioni di testi greci, patristici e pagani, in latino, in lingue orientali e in quelle di altri popoli cristiani nei primi quindici secoli dopo Cristo, si trova un esiguo numero di traduzioni greche o bizantine dalle altre lingue[38]. Addirittura lo stesso Agostino per quasi novecento anni è stato rappresentato nell'impero romano d'Oriente e in quello bizantino da un unico scritto minore tradotto in greco[39]. Quasi nessun Greco, però, era in grado di capire i testi originali in latino.

D'altra parte anche l'Occidente aveva difficoltà crescenti con la lingua greca, mano a mano che la metà orientale e quella occidentale dell'impero si dividevano. Un chiaro indizio è l'autorizzazione a utilizzare il latino, invece del greco, come lingua ufficiale della liturgia a Roma alla fine del IV secolo[40]. Nella letteratura alta avvenne un fenomeno analogo. La coscienza letteraria romana pagana era sempre stata bilingue e aveva funzionato sullo sfondo della lingua e delle forme greche[41] Questa situazione proseguí dapprima anche nella letteratura cristiana: la maggior parte dei grandi scrittori latini cristiani dal 200 al 400, come Tertulliano, Lattanzio, Ilario, Ambrogio e Girolamo, erano in grado di leggere senza problemi testi greci. Per contro Agostino (354-430) non

[36] H. J. W. DRIJVERS, *The School of Edessa: Greek Learning and Local Culture*, in J. W. DRIJVERS e A. A. MACDONALD (a cura di), *Centres of Learning*, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 49-59.

[37] J. WERNER, *Zur Fremdsprachenproblematik in der griechisch-römischen Welt*, in ID. (a cura di), *Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike*, Stuttgart 1992, pp. 1-20.

[38] Le antiche traduzioni latine e orientali della letteratura patristica greca sono elencate in *Clavis patrum Graecorum*, I-V e suppl., Turnhout 1974-98; le traduzioni greche dal latino in E. DEKKERS, *Les traductions grecques des écrits patristiques latins*, in «Sacris erudiri», V (1953), pp. 193-233. Ancora piú rare sono le traduzioni greche da lingue orientali.

[39] *De gestis Pelagii*: cfr. B. ALTANER, *Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius*, in ID., *Kleine patristische Schriften*, Berlin 1967, pp. 57-98.

[40] T. KLAUSER, *Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*, in ID., *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie*, Münster 1974, pp. 184-94.

[41] M. M. BAKHTIN, *From the Prehistory of the Novelistic Discourse*, in ID., *The Dialogic Imagination* (1981), a cura di M. Holquist, Austin 1998, pp. 41-83; cfr. ORAZIO, *Epistulae*, 2.1.156 sg.: «Graecia capta ferum victorem cepit...» Per lo sfondo storico cfr. J. KAIMIO, *The Romans and the Greek Language*, Helsinki 1979.

padroneggiava piú la lingua greca[42], anche se questo non significa che non avesse accesso alla cultura greca: egli aveva infatti un'approfondita conoscenza delle traduzioni latine, tra le quali quelle delle *Categorie* aristoteliche, di testi neoplatonici e della letteratura patristica greca[43] In quest'epoca, ad ogni modo, la conoscenza della lingua greca e la ricezione di testi greci stavano diventando sempre piú due fenomeni indipendenti l'uno dall'altro[44].

Nel Medioevo latino ci furono non pochi cristiani che tradussero testi greci: poco di Platone, quasi tutto di Aristotele, commenti neoplatonici ad Aristotele, alcuni Padri della Chiesa greci[45] Tuttavia la maggior parte dei grandi fruitori di queste traduzioni non sapevano il greco. Tommaso d'Aquino, per esempio, conosceva la teologia dogmatica di Giovanni Damasceno (cioè il compendio della teologia patristica greca), come anche la *Metafisica* di Aristotele, solo in traduzione latina. A quanto pare, però, pur basandosi su traduzioni, pensatori come Alberto Magno e Tommaso penetrarono piú profondamente di qualsiasi autore bizantino nel pensiero di Aristotele; una situazione analoga si ebbe piú tardi con l'appropriazione del platonismo da parte di Nicola Cusano.

Quando gli umanisti in Italia e nel resto d'Europa cominciarono a studiare il greco e a leggere le fonti nella lingua originale, essi erano interessati non solo ai testi pagani, ma anche agli antichi testi cristiani. Da questo momento in poi in Europa, a prescindere o meno dal cristianesimo, si ebbero i piú diversi motivi per imparare il greco: perché era la lingua del Nuovo Testamento, perché era la lingua di Omero e di Platone, o perché le teorie politiche europee erano nate in Grecia. Già nel XVI secolo, per esempio, Melantone (l'autore della prima dogmatica luterana), il riformatore svizzero Zwingli e gli autori dell'ordinamento degli studi gesuita concordavano su un punto: chiunque volesse diventare teologo doveva conoscere Pindaro nella lingua originale[46]. Purtroppo

M.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958⁴, pp. 27-46, 653-57 [trad. it. Milano 1986].

[43] P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1948², pp. 137- ALTANER, *Quellenkritische Untersuchungen*, in ID., *Kleine patristische Schriften* cit., pp. 181-

[44] Un altro esempio: papa Gregorio Magno, di famiglia aristocratica, nel VI secolo aveva vissuto per un periodo a Bisanzio; in seguito, tuttavia, da Roma scrisse con disappunto a una signora di Bisanzio di non aver risposto subito alla sua lettera perché era scritta in greco, nonostante che lei fosse una latina (GREGORIO MAGNO, *Epistulae*, 3.63).

[45] W. BERSCHIN, *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Bern-München 1980.

[46] H. ZWINGLI, Premessa a PINDARO, *Olympia Pythia Nemea Isthmia*, a cura di J. Ceporinus, Ba-

l'umanesimo non riuscí a superare la contrapposizione fra cristianesimo orientale e occidentale in Europa – quella contrapposizione che continua anche a livello politico e perpetua ancor oggi la separazione, avvenuta formalmente nel 395 d. C., fra la metà parlante greco e la metà latina dell'impero romano.

4. *Il passato, il presente, il futuro.*

La vita dell'uomo è caratterizzata, oltre che dalla lingua, anche dall'esperienza del tempo e dal modo di calcolarlo. Come è stata recepita la grecità dal cristianesimo sotto questo aspetto? Qui di seguito il tempo verrà inteso come passato ricordato, come presente nel ritmo della suddivisione dell'anno e come futuro atteso. Sia premesso che si è ormai da tempo rivelata uno stereotipo la tesi, un tempo molto diffusa, secondo cui i Greci avrebbero concepito il tempo ad andamento ciclico, mentre gli Ebrei e i primi cristiani come un processo lineare: se è vero che i filosofi greci concepivano volentieri la storia come un eterno ritorno, è anche vero che invece gli storici narravano gli avvenimenti secondo percorsi lineari, con un inizio e una fine, e che anche la Bibbia conosce entrambe le concezioni[47]

Pur avendo come punti di riferimento le loro singole *poleis*, i Greci svilupparono un'identità comune mediante la memoria[48]. Essi vedevano se stessi come il popolo che aveva vinto i Troiani e aveva combattuto contro i Persiani. Nell'impero romano gli intellettuali greci probabilmente cercarono la loro identità in altre forme, per esempio nella memoria della grandezza di Platone o nel loro legame con la lingua della classicità[49]. I cristiani, invece, non poterono continuare a ricorrere a tutte le possibilità dei Greci di legittimarsi mediante la storia: essi costituivano infatti in certo qual modo una nazione alla quale si apparteneva mediante la decisione individuale di farsi battezzare[50]. Quando i cristiani colti lottarono per ottenere un riconoscimento all'interno della

sel 1526; K. PEUCER, Premessa a PINDARO, *Olympia Pythia Nemea Isthmia*, a cura di Ph. Melanchthon, Basel 1558; *Ratio studiorum* (1599), in L. LUKÁCS (a cura di), *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*, V, Roma 1986, p. 427.

[47] A. MOMIGLIANO, *Time in Ancient Historiography*, in ID., *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, pp. 13-41.

[48] ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis* cit., pp. 259-80.

[49] S. SWAIN, *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World AD 50-250*, Oxford 1996.

[50] A. MOMIGLIANO, *Storiografia greca*, in ID., *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma 1980, pp. 33-67.

cultura greca e romana, utilizzarono una strategia centrale dell'apologetica giudaico-ellenistica: essi contestarono la pretesa anteriorità della tradizione troiana rispetto alla tradizione storica della Bibbia e capovolsero il rimprovero secondo cui Mosè avrebbe derivato e carpito la sua sapienza da Platone; a ragione sottolineavano che Platone era vissuto molto tempo dopo Mosè e, con una tesi ancor oggi sostenibile, affermavano che Platone aveva avuto conoscenza della fede ebraica[51]. Questa concezione rimase per molti secoli un fondamento della ricezione cristiana della cultura greca. Ancora nel Medioevo latino è possibile trovare l'uso di far risalire le origini del proprio popolo a una delle parti in lotta nell'*Iliade* ai fini della legittimazione politica[52]; ma che in tal modo un cristiano definisse la propria identità personale è improbabile: anche i cristiani della Bisanzio medievale cercavano la loro origine non presso gli antichi Greci, bensí in parte presso gli Egiziani, in parte rifacendosi all'apologetica giudaico-cristiana[53]

Anche nel calcolo del tempo i cristiani non seguirono immediatamente percorsi propri[54]. Essi ripresero dapprima il sistema di calcolo del tempo greco-romano secondo le olimpiadi o gli imperatori e i consoli romani. La cronografia ellenistica aveva calcolato il tempo storico, con un'enorme quantità di varianti, concependolo come un'era, contando dunque gli anni a partire da un avvenimento importante: per esempio i Seleucidi computavano gli anni dall'inizio della loro conquista di Babilonia. Solo nel VI secolo il monaco Dionigi il Piccolo, attivo a Roma, pensò di far iniziare un'era con la nascita di Cristo. Questo tipo di calcolo del tempo, in uso fino ad oggi, si affermò solo lentamente nell'Occidente latino; i Bizantini e le altre Chiese orientali non lo introdussero mai e conservarono le proprie ere.

Anche il presente è sempre tempo strutturato. Presso i Greci il ritmo del tempo era determinato in primo luogo mediante le feste, che erano nel contempo religiose e politiche[55]. Nel corso della storia della Chiesa antica molte feste cristiane con data fissa secondo il calendario solare presero il posto di giorni festivi greci o romani, spesso nella stessa

PILHOFER, *Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, Tübingen 1990; cfr. A. J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen 1989.

[52] R. HIESTAND, *Die Antike im Geschichtsbewusstsein des Mittelalters*, in M. SVILAR e S. KUNZE (a cura di), *Antike und europäische Welt*, Bern 1984, pp. 103-20.

[53] C. MANGO, *Discontinuity with the Classical Past in Byzantium*, in ID., *Byzantium and its Image*, London 1984, n. III.

[54] E. J. BICKERMAN, *Chronology of the Ancient World*, London 1980[2] [trad. it. Firenze 1963].

[55] W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977, pp. 343-70 [trad. it. *I Greci*, Milano 1984].

data[56]. Cosí la festa dell'Epifania, il 6 di gennaio, sostituí, probabilmente intorno al 300, la festa alessandrina di Aion; un po' piú tardi la festa annuale per il sole nel giorno piú corto dell'anno, il 25 dicembre – la quale risaliva originariamente al culto di Iside e che alla fine del III secolo era divenuta, con l'appoggio imperiale, il genetliaco del «Sole Invitto» nel culto solare greco-romano –, fu trasformata nella festa per la nascita di Cristo[57] Certe feste possedevano significato solo per una determinata città: in molti casi i giorni commemorativi dei primi vescovi, supposti o reali, dei martiri locali o del santo patrono, assunsero le funzioni delle commemorazioni pagane dei morti, oppure le funzioni che avevano presso i Greci le feste di dèi, dee o eroi, i quali spesso erano celebrati come fondatori della città[58]

Le feste cristiane «mobili», dipendenti dal calendario lunare, cioè la Pasqua, la Pentecoste e quelle ad esse collegate, derivano dall'ebraismo, anche se fu dato loro un contenuto nuovo. I cristiani vissero fin dall'inizio anche secondo il ritmo settimanale degli Ebrei, ma si saranno allontanati dai riti del sabato man mano che si distanziavano dal giudaismo. Presso i Greci il calendario era assai diverso da *polis* a *polis*. Intorno all'inizio della nostra era si trovano presso i Greci e i Romani tracce della settimana planetaria, cioè della settimana di sette giorni riferiti ai sette «pianeti» (sole, luna e cinque pianeti)[59]; al piú tardi in quest'epoca i Greci adottarono, quasi sicuramente dal giudaismo[60], un settimo giorno libero dal lavoro ed ebbero cosí un ritmo di vita analogo. I cristiani festeggiavano «nel primo giorno dopo il sabato»[61], dunque ogni domenica, la risurrezione di Cristo in attesa del suo secondo avvento. In un processo non completamente ricostruibile e differenziato localmente i cristiani unificarono a poco a poco il giorno autenticamente cristiano della risurrezione di Cristo con il riposo del sabato giudaico e il giorno del sole greco-romano[62]. Nel 321 l'imperatore Costantino introdusse la domenica come giorno di riposo obbligatorio per gli abitanti dell'impero[63]

[56] K. HOHEISEL e H. BRAKMANN, «Jahr (kultisches)», in *RAC*, XVI (1994), coll. 1083-118; PH. HARNONCOURT e H. AUF DER MAUR, *Feiern im Rhythmus der Zeit*, II/1, Regensburg 1994.

[57] W. BRASHEAR, «Horos», in *RAC*, XVI (1994), coll. 588-90.

[58] T. J. CORNELL, «Gründer», in *RAC*, XII (1983), coll. 1107-71; T. BAUMEISTER, «Heiligenverehrung I», in *RAC*, XIV (1988), coll. 96-150.

[59] J. RÜPKE, *Kalender und Öffentlichkeit*, Berlin - New York 1995, pp. 453-71.

[60] GIUSEPPE FLAVIO, *Contro Apione*, 2.282.

[61] *1 Corinzi*, 16.2.

[62] Su questa complessa tematica cfr. W. RORDORF, *Der Sonntag*, Zürich 1962 [trad. it. Torino 1979]; H. AUF DER MAUR, *Feiern im Rhythmus der Zeit*, I, Regensburg 1983, pp. 26-53.

[63] *Codex Theodosianus*, 2.8.1; *Codex Justinianus*, 3.12.2.

E il terzo aspetto del tempo, il futuro? Cosa attende gli uomini dopo la morte[64]? Secondo la credenza omerica (come anche secondo le parti piú antiche della Bibbia ebraica) i defunti conducono un'esistenza misera e definitiva come ombre prive di consapevolezza nel regno dei morti; solo alcuni eletti possono vivere piú gioiosamente nei Campi Elisi. Tuttavia i culti misterici, le cui piú antiche attestazioni sono da datare non molto dopo Omero, contavano su premi e punizioni nella vita terrena o nell'aldilà. I misteri orfico-dionisiaci promettevano agli iniziati una vita beata in un altro mondo dopo la morte[65] I misteri e la dottrina platonica dell'immortalità dell'anima si rifletterono anche nelle credenze popolari. Nonostante questo, tuttavia, nel loro complesso le piú di centomila iscrizioni funerarie conservate di Greci e Romani pagani lasciano scorgere un'idea della morte ben poco sostenuta dalla speranza[66]

La concezione di un evo futuro dopo il giudizio universale e la risurrezione dei morti cominciò a formarsi presso gli Ebrei all'epoca dell'esilio e si sviluppò poi con chiarezza durante l'ellenismo, forse sotto influssi persiani[67]. Accanto a questa visione «apocalittica», che perlopiú trattava di una risurrezione sia del corpo che dell'anima, durante l'ellenismo si aggiunse nella letteratura giudaica anche l'idea di una vita individuale dell'anima dopo la morte, probabilmente per diretta influenza dei Greci[68]. Secondo la fede cristiana i miracoli di Gesú o, al piú tardi, la risurrezione di Cristo segnavano già l'inizio del nuovo evo. Ma la risurrezione universale dei morti si faceva attendere. In tal modo si pose nuovamente il problema del destino del singolo nel tempo precedente il giorno del giudizio, giungendo a risposte diverse nel corso della storia del cristianesimo. Agostino riteneva per esempio che in questo periodo intermedio le anime dei santi regnassero già insieme a Dio, anche se non ancora ricongiunte con i loro corpi[69] Grazie a tale opinione fu possibile ridurre alla variante «platonica» la molteplicità stratificata delle concezioni bibliche dell'aldilà e della risurrezione.

[64] Su quanto segue cfr. *s.v* «Jenseits», in *RAC*, XVII (1996), coll. 246-407.

GRAF, *I culti misterici*, in *I Greci*, II/2, pp. 309-43.

LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epigraphs*, Urbana 1942.

DANIELE, 12.

Sapienza, 1-5, 15.8; cfr. J. M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Rome 1970. Sulle due forme principali di escatologia nel giudaismo dell'epoca ellenistica cfr N. WALTER, *Praeparatio evangelica*, Tübingen 1997, pp. 234-72.

[69] AGOSTINO, *De civitate dei*, 20.9.

5. *L'etica e il comportamento.*

Dall'antichità sono giunte a noi in grande quantità notizie circa le concezioni etiche di una ristretta élite maschile; piú rare sono invece le testimonianze affidabili sull'effettivo comportamento morale delle persone, e quasi inesistenti sono i documenti autentici su ciò che le persone sentivano nel loro intimo. Se l'umorismo arguto (εὐτραπελία) è considerato da Aristotele una virtú, dal Nuovo Testamento invece un vizio[70], non ne consegue necessariamente che i cristiani ridessero piú raramente dei pagani o che si sentissero in colpa se capitava loro di farlo. Pagani, Ebrei e cristiani avevano in comune una quantità infinita di convinzioni culturali e di modelli comportamentali condizionati biologicamente. Come manifestava per esempio il suo trionfo il vincitore di un combattimento? Gli ufficiali di Giosuè calpestarono la testa dei re amorrei sconfitti, il vincitore di un duello al cospetto di Alessandro Magno mise il piede sulla nuca dell'avversario e la cristiana Perpetua eseguí in sogno lo stesso gesto, ore prima dell'agone nel circo: in questo gesto l'amore cristiano per il prossimo non aveva provocato alcun cambiamento[71]. Quando una persona muore era considerato un gesto commovente e consolatorio il fatto che a chiudere gli occhi del morto fossero i figli o i genitori: questo nell'*Iliade* non appare diverso da come era per i patriarchi dell'antico Israele o per Agostino e ancora oggi, nonostante le differenze nella concezione della morte[72].

Il percorso dall'etica pagana a quella cristiana si è svolto piú o meno nel seguente modo[73]. Nel V e IV secolo a. C. la sofistica greca aveva rappresentato una rivoluzione: le concezioni tradizionali sul retto agire del singolo e della *polis* furono messe radicalmente in dubbio con i mezzi di una ragione autonoma. Socrate e Platone riconobbero il compito filosofico di fondare su principî saldi l'etica e la politica, e di distinguerle dalla semplice opinione. Ma la ricerca di principî fondanti rimase oggetto di interesse solo per un ristretto gruppo, a sua volta parte di un'élite sociale; per il resto degli uomini era sufficiente l'etica popolare, sempre piú in voga nell'epoca ellenistica. In ogni caso la filoso-

[70] ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1108a24; *Efesini*, 5.4.

[71] GIOSUÈ, 10.24; DIODORO SICULO, 17.100; *Passio Perpetuae et Felicitatis*, 10.11. Cfr. F. J. DÖLGER, *Der Kampf mit dem Ägypter in der Perpetua-Vision*, in «Antike und Christentum», III (1932), pp. 177-88.

[72] *Iliade*, 11.452 sg.; *Genesi*, 40.4; AGOSTINO, *Confessiones*, 9.12.29.

[73] Cfr. A. DIHLE, «Ethik», in *RAC*, VI (1966), coll. 646-796; E. OSBORN, *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, Cambridge 1976.

fia antica intendeva essere una forma di vita, una terapia dell'anima[74] In epoca ellenistica anche il giudaismo assunse elementi dell'etica popolare che gli erano precedentemente estranei, come la regola aurea («fai agli altri solo quello che vuoi che sia fatto anche a te»)[75]. Anche la predicazione evangelica di Gesú era vicina, sotto diversi aspetti, all'etica popolare degli stoici e dei cinici e ai loro metodi d'insegnamento. A volte Gesú è ancora piú radicale di costoro: per esempio nel comandamento dell'amore per il nemico, nella richiesta di povertà volontaria e nella proibizione del divorzio. Tuttavia, di Gesú sono state tramandate soprattutto le parole rivolte al gruppo limitato dei seguaci che lo accompagnavano nelle sue peregrinazioni; quando il cristianesimo fu predicato a persone che abitavano stabilmente in città, le regole che derivavano dalla fede nella risurrezione e salvezza si dovettero tradurre in un'etica praticabile per tutti. Le singole norme etiche spesso non si distinguevano da quelle dell'etica popolare pagana. Nuova era invece la struttura dei principî fondanti dell'etica, la quale ora entrava nell'ambito della religione, mentre presso i Greci apparteneva all'ambito della filosofia.

Già presso gli esponenti maschili dei ceti alti pagani dei primi due secoli dopo Cristo si era diffusa una forte preoccupazione per il proprio corpo, per la giusta misura nella sessualità, per un controllo e addomesticamento della donna[76]. Il cristianesimo trasformò queste preoccupazioni in una questione che riguardava tutti, offrendo cosí alla donna in misura maggiore la possibilità di un'ascesi per libera scelta, e permettendo sia agli uomini che alle donne una pronta realizzazione di questo ideale mediante la vita monastica. Si potrebbero ricostruire fin nei dettagli le continuità e le trasformazioni dell'etica antica nel cristianesimo per molti ambiti, come l'indagine della propria anima, la coscienza, l'umiltà, l'onestà. Si accenneranno qui solo due esempi.

L'uccisione di un bambino non ancora nato non era considerata un delitto capitale nell'antico Oriente, compreso Israele, bensí un semplice danno materiale. Solo a partire dall'ellenismo questa fu considerata

[74] P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1993[3]; A.-J. VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg-Paris 1993.

[75] A. DIHLE, *Die Goldene Regel*, Göttingen 1962.

[76] A. ROUSSELLE, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*, Paris 1983; M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, III. *Le souci de soi*, Paris 1984 [trad. it. Milano 1991]; P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988 [trad. it. Torino 1992]; G. CLARK, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Life-styles*, Oxford 1993; I. STAHLMANN, *Der gefesselte Sexus. Weibliche Keuschheit und Askese im Westen des Römischen Reiches*, Berlin 1997.

dai Giudei un'azione riprovevole[77] La prova è contenuta nella traduzione greca di *Esodo* 21.22 sg.[78] Nel testo ebraico si considerava come un danno materiale l'uccisione involontaria di un feto. La traduzione greca introduce invece una distinzione: quando il feto ha già raggiunto la sua forma (ἐξεικονισμένον), l'uccisione equivale a un omicidio. Il motivo si può dedurre agevolmente: se il feto è già riconoscibile quale immagine (εἰκών) di Dio nel senso di *Genesi* 1.26, si tratta di un reato di omicidio, altrimenti no. La versione dei Settanta utilizza qui una distinzione che deriva dalla medicina e dalla filosofia greche. Aristotele sosteneva che l'embrione maschile prendesse forma e cominciasse a muoversi a partire all'incirca dal quarantesimo giorno dal concepimento, quello femminile all'incirca dal novantesimo, per cui gli aborti dovevano essere intrapresi prima[79]. Secondo la dottrina stoica, invece, il feto non è nient'altro che una parte del corpo della madre e riceve un'anima solo dopo la nascita. I cristiani rifiutarono la legislazione statale «stoica», che permetteva l'aborto; al contrario, in accordo con il giudaismo contemporaneo e rifacendosi all'argomento del feto immagine di Dio nella versione dei Settanta di *Esodo* 21.22 sg., essi condannarono l'aborto[80]. Ma poiché a partire dalla patristica fino all'epoca moderna ci sono state opinioni divergenti su quale sia il momento in cui il feto riceve l'anima, spesso l'accusa di omicidio fu sollevata solo quando era stato oltrepassato il termine aristotelico di 40/90 giorni[81].

Il cristianesimo modificò anche il rapporto con i malati? Nel III secolo il vescovo Dionigi d'Alessandria descrisse lo scoppio di un'epidemia mortale nella sua città[82]. Molti cristiani assisterono gli infetti con dedizione, nonostante che essi stessi potessero subire il contagio; i pagani invece abbandonarono i malati da soli per non doverli toccare, e addirittura non seppellirono neppure i morti. Possono esserci delle ragioni per diffidare di questa descrizione. Ma il cristianesimo avrebbe trovato cosí tanti seguaci, perfino nelle epoche di persecuzione, se non fosse stata anche la prassi cristiana a convincere le persone? L'imperatore Giuliano, che nel IV secolo cercò di restaurare il paganesimo, con-

[77] GIUSEPPE FLAVIO, *Contro Apione*, 2.254; PSEUDO-FOCILIDE, 184 sg.; FILONE DI ALESSANDRIA, *Sulle leggi speciali*, 3.108 sg.; *Niddah*, 24b.

[78] Commentario: *La Bible d'Alexandrie L'Exode*, a cura di A. Le Boulluec e P Sandevoir, Paris 1989, pp. 219 sg.

[79] ARISTOTELE, *Storia degli animali*, 583b1-9; ID., *Politica*, 1335b24-26.

[80] Dapprima *Didache*, 2.2; *Epistola di Barnaba*, 19.5.

[81] F. J. DÖLGER, *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike*, in «Antike und Christentum», IV (1934), pp. 1-61; E. NARDI, *Procurato aborto nel mondo greco-romano*, Milano 1971.

[82] In EUSEBIO, *Storia ecclesiastica*, 7.22.

siderava un disonore il fatto che gli Ebrei si occupassero dei loro poveri, i cristiani nutrissero la propria gente e oltre a questa anche i pagani, mentre i pagani stessi non attuavano alcuna forma di assistenza sociale[83] L'umanitarismo non fu certo inventato dai cristiani, né venne da loro sempre praticato: la schiavitú, per esempio, continuò ad essere accettata ancora a lungo nell'età cristiana. Tuttavia nell'insieme potrebbe cogliere nel segno la tesi di Henry Chadwick, secondo cui, con i suoi principî etici, la sua rottura con i sacrifici cruenti, la sua insistenza sulla formazione delle coscienze e le sue istituzioni per i bisognosi, il cristianesimo ha favorito e accelerato l'umanitarismo che era già iniziato[84].

Anche al di là dell'ambito dell'etica, la questione dell'ellenizzazione del cristianesimo sempre piú è stata sostituita nella ricerca da quella della cristianizzazione dell'impero romano[85]. Il problema può adesso essere posto in questi termini: come mai fra le tante religioni di lingua greca, all'interno e all'esterno dell'impero, proprio il cristianesimo riuscí a ottenere un rilievo sempre maggiore? In tale prospettiva, oltre alla prassi e ai contenuti di dogmatica o di etica sono importanti anche le strategie di persuasione con le quali i cristiani crearono un nuovo discorso che faceva apparire alle persone i loro racconti e i loro argomenti convincenti, e addirittura modificava la loro vita[86]. La ricerca piú recente ha inoltre mostrato come, nel rapporto dei primi cristiani con l'ambiente circostante, non si debbano presupporre concezioni simili a quelle di oggi su cosa sia profano e cosa sacro, cosa pagano e cosa cristiano: distinzioni di questo tipo sono nate, in parte, solo fra il IV e il VI secolo, o solo in quest'epoca furono riversati in esse i contenuti che da allora sono determinanti[87]

6. *Le arti e le scienze.*

Il grado di partecipazione dei cristiani alla cultura greca[88] dipendeva dallo status sociale, non dalla religione. Già nei primi tre secoli il cri-

[83] GIULIANO IMPERATORE, *Epistole*, 84a Bidez-Cumont.

[84] H. CHADWICK, «Humanität», in *RAC*, XVI (1994), coll. 663-711.

[85] R. MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven - London 1984 [trad. it. Roma-Bari 1989]; P. BROWN, *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge 1995 [trad. it. Roma 1996].

[86] A. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley Los Angeles - London 1991.

[87] R. A. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990 [trad. it. Roma 1996].

[88] Oltre alla bibliografia citata nella nota 4, su questo importante tema vanno menzionati anche: A. WIFSTRAND, *Fornkyrkan och den grekiska bildningen*, Lund 1957; W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge Mass. 1961 [trad. it. Firenze 1966]; H.-I. MARROU, *Histoire de*

stianesimo era costituito da persone provenienti da tutti gli strati sociali, ma raramente dall'élite culturale. In ogni caso i cristiani contribuirono in misura minima alla cultura «profana». Essi condividevano la maggior parte dei presupposti delle scienze naturali della loro epoca[89], ma fra i grandi medici, geografi e matematici del II e III secolo, come Galeno, Sorano, Tolomeo e Diofanto, non vi era nessun cristiano. Nella scuola i cristiani di lingua greca continuarono a leggere i classici; tuttavia non scrissero quasi mai proprie composizioni poetiche. Ciò nonostante essi adattarono elementi dell'*Odissea* e del romanzo greco per produrre letteratura narrativa edificante[90] Nell'arte retorica i cristiani praticamente non si distinguevano dai Greci non cristiani del loro tempo, dato che spesso seguivano gli stessi percorsi formativi. Per quanto riguarda la filologia, Origene (c. 185-235), con la sua erudizione straordinaria, si collocava, per l'indagine sul testo della Bibbia, agli apici di questa scienza perfezionata nell'Alessandria ellenistica.

Quando i cristiani criticavano i Greci, ad esempio per le loro leggende e per le immagini degli dèi, per i loro spettacoli teatrali o per la musica non accompagnata dal canto, essi non si ponevano al di fuori della grecità, bensí perlopiú non facevano che variare le critiche che alcuni degli stessi Greci avevano mosso già dal VI secolo a. C. Oltre a ciò si faceva sentire la provenienza del cristianesimo dall'ebraismo. Infatti all'inizio i cristiani utilizzarono i mezzi dell'arte in maniera molto parsimoniosa, come gli Ebrei. Le testimonianze dell'arte cristiana aumentano di numero solo a partire dal III secolo, in particolare dall'inizio del IV secolo in poi, quando il cristianesimo fu promosso dallo stato. Tuttavia le opere d'arte dei cristiani non si distinguono, dal punto di vista stilistico, da quelle dei Greci e dei Romani del tempo: la basilica, per esempio, continuava un tipo di edificio profano atto ad accogliere grandi assembramenti di persone, e i sarcofagi spesso provenivano dalle stesse officine che servivano anche i pagani[91].

l'éducation dans l'Antiquité, Paris 1965[6] [trad. it. Roma 1950]; H. CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford 1966 [trad. it. Scandicci 1995]; O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966; H. HAGENDAHL, *Von Tertullian zu Cassiodor Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum*, Göteborg 1983 [trad. it. Roma 1988]; I. HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris 1984; J. PELIKAN, *Christianity and Classical Culture The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, New Haven London 1993.

[89] P. PIZZAMIGLIO, *Le scienze e la patristica*, in A. QUACQUARELLI (a cura di), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, pp. 185-221.

[90] R. SÖDER, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart 1932; D. R. MACDONALD, *Christianizing Homer*, Oxford 1994.

[91] F. W DEICHMANN, *Einführung in die Christliche Archäologie*, Darmstadt 1983, pp. 75-85, 124-32 [trad. it. Roma 1993].

Nella filosofia nessun cristiano raggiunse prima della fine del v secolo il livello di riflessione di Plotino e Proclo o le conoscenze di storia della filosofia di Simplicio. Come il giudaismo anche il cristianesimo, a causa della sua fede in una rivelazione, assumeva una posizione ambivalente nei confronti della filosofia greca. La traduzione greca della Bibbia ebraica aiutava a gettare un ponte verso la filosofia – per esempio, laddove il dio, che secondo il testo ebraico, di difficile traduzione, è ciò che è, diventava ὁ ὤν, «l'Esistente»[92]. Eppure nel Nuovo Testamento solo con molta buona volontà si trovano tracce di filosofia[93] Anche il concetto del *logos* nel prologo del Vangelo di Giovanni oppure l'*Epistola agli Ebrei* sono molto distanti dalla mediazione intellettuale fra giudaismo e filosofia greca che troviamo per esempio in Filone. Degna di nota è la sentenza di Paolo, secondo il quale la croce di Cristo avrebbe trasformato la sapienza di questo mondo in follia[94]. Questa però non è stata l'ultima parola del cristianesimo sul problema del pensiero filosofico.

Il cristianesimo non si poteva limitare a raccontare soltanto le parole e le azioni di Gesú. Infatti, come viene detto in una dichiarazione di fede di pochi anni dopo la morte di Gesú, il nocciolo della fede cristiana sostiene «che Cristo morí per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture»[95] Si trattava dunque di formulare questa fede, di svilupparla nelle sue conseguenze e renderla plausibile sia per il proprio pensiero sia anche per gli altri uomini. Già nel II secolo singoli cristiani cominciarono a illustrare la loro fede con gli strumenti della filosofia greca contemporanea: a Roma, per esempio, questo è il caso di Giustino e Valentino[96]. Piú tardi il primo fu considerato un grande apologeta, il secondo il padre di un'eresia, poiché i discepoli di Valentino ampliarono la sua teologia filosofica fino a farla diventare una mitologia filosofica fantastica che contraddiceva la concezione di fondo del cristianesimo di un dio unico, della bontà della sua creazione e della salvezza mediante Cristo. La nascita di una simile «gnosi» rese i cristiani, da allora in poi, ancora piú prudenti nei confronti della teologia filosofica[97]

Esodo, 3.14; cfr. *La Bible d'Alexandrie* cit., p. 92.

G. E. STERLING, *Hellenistic philosophy and the New Testament*, in S. E. PORTER (a cura di), *Handbook to Exegesis of the New Testament*, Leiden New York Köln 1997, pp. 313-58.

[94] *1 Corinzi*, 1.17-31.

Ibid., 15.3 sg.

[96] C. ANDRESEN, *Justin und der mittlere Platonismus*, in C. ZINTZEN (a cura di), *Der Mittelplato-* Darmstadt 1981, pp. 319-58; CH. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus?*, Tübingen 1992.

Sulla questione degli influssi reciproci fra gnosi e filosofia greca cfr. A. H. ARMSTRONG, *Gnosis and Greek Philosophy*, in B. ALAND (a cura di), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978, pp. 87-124.

La politica di sostegno statale al cristianesimo inaugurata dall'imperatore Costantino a partire dal 312 circa segnò l'inizio di una fase di stretto collegamento fra impero e Chiesa; fu l'epoca dei quattro concili piú importanti della Chiesa (325-451), nei quali furono formulati in maniera vincolante i dogmi principali della dottrina della Trinità e della cristologia. I concetti centrali di tali dogmi avevano, quasi senza eccezione, una lunga storia precedente nella filosofia pagana[98]. Per indicare la consustanzialità delle tre persone divine si scelse il concetto filosofico di sostanza (οὐσία) a designare la sostanza, si chiamò il Figlio di Dio «consustanziale (ὁμοούσιος) col Padre», si scelse il concetto filosofico di esistenza (ὑπόστασις) per definire le persone e si ricorse al termine ἀσύγχυτος (puro, non mischiato) – utilizzato precedentemente nell'antropologia per l'unità di anima e corpo, e nella metafisica per l'unità delle idee nello spirito (νοῦς) – per indicare che in Cristo la natura divina e quella umana non si erano mescolate. Ciò non significava che si volesse trasformare il cristianesimo in una filosofia, al contrario: al concilio di Nicea, nel 325, tenendo fede al principio che Cristo è «consustanziale col Padre», si voleva impedire una ricaduta nella filosofia pagana, che si supponeva fosse implicata dalla posizione di Ario, il quale sembrava considerare Cristo come un secondo dio di rango inferiore.

La combinazione della riflessione teologico-filosofica e dell'autorità della Chiesa sostenuta dallo stato permise al cristianesimo di definire la sua identità come «ortodossia» e di perseguitare con tutti i mezzi le «eresie»; tuttavia essa contemporaneamente limitò la libera discussione, vale a dire la quintessenza della filosofia. Già Costantino inaugurò l'uso, piuttosto raro presso i Greci e da allora quasi mai piú interrotto, di distruggere libri, facendo bruciare le opere del filosofo Porfirio, avversario dei cristiani[99]. La parola «eresia» (αἵρεσις), che in greco indicava, in maniera originariamente neutra, la «dottrina» e in particolare l'«orientamento filosofico», e che nel giudaismo poteva significare «fazione religiosa» e «setta», acquisí sempre piú, nell'uso linguistico cristiano, il significato peggiorativo di «dottrina erronea»[100].

I teologi piú importanti del IV e V secolo, come Gregorio Nazianzeno, Basilio, Gregorio Nisseno e, in ambito linguistico latino, Agostino, avevano ricevuto un'istruzione retorica. Essi si preoccuparono di fare

[98] CH. STEAD, *Divine Substance*, Oxford 1977; ID., «Homousios», in *RAC*, XVI (1994), coll. 364-433; J. HAMMERSTAEDT, «Hypostasis», in *RAC*, XVI (1994), coll. 986-1035; L. ABRAMOWSKI, *Drei christologische Untersuchungen*, Berlin - New York 1981.

[99] W. SPEYER, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, Stuttgart 1981.

[100] N. BROX, «Häresie», in *RAC*, XIII (1986), coll. 248-97.

un uso appropriato della filosofia greca, ma non si considerarono mai dei filosofi[101]. Solo dalla fine del v secolo, quando ormai non c'era piú alcuno strato sociale pagano importante e influente politicamente, iniziò a diffondersi fra i cristiani una vasta e intensa ricezione di testi filosofici greci. Ad Atene e ad Alessandria fiorivano ancora scuole pagane neoplatoniche di altissimo rango, e fra i discepoli c'erano adesso anche cristiani: qui studiò Boezio, il quale pose piú tardi le basi della logica latina medievale mediante le sue traduzioni degli scritti di logica di Aristotele e di Porfirio[102]. Giovanni Filopono fu il primo cristiano greco a raggiungere la professionalità dei commentatori filosofici pagani[103]. Il siro Sergio di Resaina soggiornò in questa città e inaugurò la grande serie dei traduttori siriaci cristiani di Aristotele; nel IX secolo costoro approntarono a Baghdad delle versioni in siriaco che poi tradussero in arabo, rendendo in tal modo accessibile al mondo islamico la filosofia dei Greci[104]

Il destino della filosofia greca nel cristianesimo ebbe un percorso di volta in volta diverso a seconda dei vari luoghi. Mentre i Siri e i Latini medievali si interessarono soprattutto di Aristotele, gli Armeni tradussero di piú i dialoghi di Platone. Tuttavia la semplice esistenza dei testi dice poco sul modo della loro ricezione. Sebbene a Bisanzio le opere greche fossero presenti e facessero parte dell'istruzione tradizionale, nell'impero d'Oriente non si sviluppò alcuna teologia speculativa del tipo della scolastica nell'Occidente latino, la quale cercava di rielaborare in senso cristiano ciò che era noto della filosofia greca attraverso traduzioni o precedenti mediatori latini[105] I diversi orientamenti del cristianesimo hanno adottato elementi diversi della filosofia greca[106] A grandi linee si può affermare che del platonismo i cristiani erano attratti soprattutto dall'idea della trascendenza e immutabilità di Dio, dalla creazione del mondo, dal dualismo di anima e corpo e dall'immortalità dell'anima. In Aristotele essi erano interessati soprattutto alla logica –

STEAD, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge 1995.

[102] H. CHADWICK, *Boethius The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*, Oxford 1981 [trad. it. Bologna 1986].

[103] R. SORABJI (a cura di), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, London 1990.

[104] S. BROCK, *From antagonism to assimilation: Syriac attitudes to Greek learning*, in GARSOÏAN, MATHEWS e THOMSON (a cura di), *East of Byzantium* cit., pp. 17-34 (= ID., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984, n. V); D. L. O'LEARY, *How Greek Science Passed to the Arabs*, London 1949.

[105] Sulle cause cfr. G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977.

L'enorme quantità di bibliografia al riguardo si trova in parte in *Storia della teologia*, in piú volumi, Casale Monferrato 1993 sgg. Per una sintesi concisa: A. H. ARMSTRONG, *Greek Philosophy and Christianity*, in M. I. FINLEY (a cura di), *The Legacy of Greece*, Oxford 1981, pp. 347-75.

che a periodi fu sentita anche come pericolosa – poiché con il suo aiuto essi potevano esaminare e formulare le argomentazioni, ma anche alla teoria della sostanza e dell'accidente nell'interpretazione neoplatonica di Porfirio, utilizzata nella dottrina su Dio e sull'eucarestia, e infine alla dottrina dell'anima. Dalla Stoa i cristiani recepirono soprattutto concetti etici, dalla scuola cinica la dottrina della vita semplice, dallo scetticismo alcune figure dell'argomentazione.

La ricezione cristiana della filosofia greca era predeterminata dalla teologia (del resto anche la filosofia greca conteneva presupposti religiosi). Cosí dalla fede cristiana nella creazione del mondo da parte di Dio deriva che la materia (dunque anche il mondo dei corpi celesti) ha un inizio, e non è eterna e trascendente. Giovanni Filopono cercò perciò di confutare la dottrina aristotelica dell'eternità del mondo. Mentre egli poté discutere liberamente le sue opinioni ad Alessandria, l'Accademia pagana di Atene fu chiusa dall'imperatore cristiano Giustiniano nel 529. Nell'aspra polemica che contro Filopono fu condotta dal filosofo pagano ateniese Simplicio si mescolano perciò argomenti filosofici e amare esperienze biografiche. Ma si trattava in sostanza anche di motivi religiosi: Simplicio faceva risalire a un difetto di purezza spirituale il fatto che i cristiani non ritenessero divino il cosmo e che cosí non trovassero la via dell'ascesa spirituale al demiurgo divino[107].

Le cose piú importanti che i cristiani impararono dalla filosofia greca furono il pensiero e l'argomentare razionali. Cosí nacque ciò che quasi nessun'altra religione conosce, cioè una «teologia sistematica». Origene, uno dei massimi teologi cristiani e forse uno dei discepoli diretti del maestro di Plotino, tentò per primo di dare alla teologia la forma di un unico «corpo della verità», cioè di un tutto organico[108]. Proprio questo era già stato considerato il contrassegno della filosofia da Attico, un rappresentante del medio platonismo, corrente cosí importante per i primi cristiani[109] Problematico rimase il fatto che le affermazioni fondamentali della teologia cristiana dovevano la loro validità alle Sacre Scritture e alla tradizione, non a una fondazione razionale. Da ciò derivò un conflitto continuo fra ragione e autorità che divenne uno dei motori della storia europea: esso rese possibile il sorgere, per esempio, dell'Illuminismo, il quale poté rivolgersi anche contro il cristianesimo.

[107] PH. HOFFMANN, *Simplicius' Polemics*, in R. SORABJI (a cura di), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Ithaca N.Y 1987, pp. 57-83.

[108] ORIGENE, *I principî*, 1 pref. 10; ID., *Commento al Vangelo di Giovanni*, 13.303 sg.

[109] ATTICO, fr. 1 Des Places.

7. *La religione e lo stato.*

La religione dei Greci era un affare di pertinenza della *polis*[110]. Ciascun dio proteggeva una città e una famiglia. Il diritto e la sovranità scaturivano dalla religione ed erano conseguentemente limitati in primo luogo alla propria *polis* e poi alle altre città greche. L'identità comune dei Greci al di là della singola città si doveva, non da ultimo, alla consapevolezza di praticare la stessa religione. I culti misterici invece erano organizzati come associazioni e avevano carattere privato. Con l'enorme allargamento geografico del dominio durante l'ellenismo nacque il problema che gli dèi greci protettori dello stato non erano in grado di nascondere la loro origine locale, mentre i culti misterici erano troppo privati per continuare a garantire l'abituale relazione fra religione, sovranità e diritto. La religione romana ebbe difficoltà analoghe. Il culto del sovrano nell'ellenismo e nell'impero romano non suscitava grandi vincoli emozionali. I culti misterici permettevano certo un'esperienza religiosa, ma è dubbio se ne facesse parte un rapporto personale con il dio venerato e se potesse essere stabilita una relazione con la vita quotidiana. Tutto ciò probabilmente contribuí a far sí che il giudaismo suscitasse tanto interesse nei pagani all'inizio dell'era cristiana. Essi vi trovavano una religione che venerava un dio che agiva nella storia e dava espressione a esperienze umane che andavano dalla gioia esultante alla disperazione piú profonda. Tuttavia si può supporre che la maggior parte dei pagani anche come proseliti non riuscissero mai a sentirsi completamente integrati nel giudaismo, mentre il cristianesimo offriva loro un senso di appartenenza totale[111].

I cristiani si rifacevano a un fondatore il cui regno non doveva essere «di questo mondo»; un fondatore che raccomandava di dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio, e che dette l'incarico di ammaestrare e battezzare tutti i popoli[112] Una separazione cosí radicale fra popolo, stato e diritto da una parte, e religione dall'altra, era una novità. Il cristianesimo esigeva molto da colui che aderiva a questa fede: niente di meno che una conversione che coinvolgeva l'intera persona. Una cosa del genere non si era mai avuta nella religione greca, nep-

M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II, München 1967^{3}; BURKERT, *Griechische Religion* cit.; J. BREMMER, *Greek Religion*, Oxford 1994.

[111] Sul problema dell'identità presso Greci, Giudei e cristiani cfr. E. P. SANDERS (a cura di), *Jewish and Christian Self-Definition*, I-III, London 1980-82.

[112] GIOVANNI, 18.36; MARCO, 12.17; MATTEO, 28.19.

pure nei culti misterici. Le conversioni come svolte radicali nella vita erano tutt'al piú esperienze note ai filosofi[113]. Per questo e altri motivi il cristianesimo fu chiamato una nuova «filosofia»[114]. Ma il cristianesimo offriva a ciascun uomo la speranza di una vita eterna. Anche l'assoluta trascendenza divina non era probabilmente una caratteristica cosí nettamente propria del dio dei Giudei, con le sue molte qualità «umane», quanto lo era invece del dio dei cristiani. Su cosa fosse la trascendenza aveva riflettuto sul piano filosofico piú elevato Platone, il quale si era già confrontato anche con il problema di come il trascendente fondi nello stesso tempo ciò che è terreno. Il dio dei cristiani era trascendente e contemporaneamente, secondo la concezione cristiana, era divenuto vero uomo, fino alla morte sulla croce.

Il cristianesimo offriva probabilmente i giusti presupposti come religione universale per un impero mondiale. Tuttavia l'opinione tradizionale secondo la quale nel IV secolo il cristianesimo avrebbe «sconfitto» completamente il paganesimo va abbandonata: una cristianizzazione completa non si è mai avuta[115]. Varrebbe anche la pena di non vedere sempre solo i pagani dal punto di vista, critico, dei cristiani, bensí di ribaltare le prospettive[116]. Una difficoltà è creata dal fatto che si è conservata una quantità molto minore di fonti pagane sulla religiosità greca e romana rispetto a quelle cristiane. E naturalmente si pone anche un problema ermeneutico, poiché fra gli interpreti d'oggi e i testi antichi si collocano uno o due millenni di storia improntata dal cristianesimo. Rimane indiscutibile il fatto che il cristianesimo ebbe piú successo delle religioni concorrenti dell'epoca. I culti misterici, per esempio, scomparvero poco tempo dopo la loro proibizione del 391/392, mentre il cristianesimo sopravvisse anche alle epoche di persecuzione[117]. I motivi sono molteplici. Il cristianesimo era accessibile a persone di entrambi i sessi, di tutte le classi sociali e di tutti i popoli; nel suo culto e nella sua Chiesa, modellata e ordinata con il tipico talento organizzativo romano, permetteva di placare bisogni spirituali e anche materiali e sociali – mentre la religione greca e romana non ebbe mai una Chiesa.

[113] A. D. NOCK, *Conversion*, Oxford 1933.

[114] A.-M. MALINGREY, *'Philosophia' Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C.*, Paris 1961.

[115] R. MACMULLEN, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven - London 1997; G. W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor 1990 [trad. it. Roma 1992]. Un punto di vista diverso è offerto da F. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, I-II, Leiden 1993.

[116] R. L. WILKEN, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven - London 1984.

[117] W. BURKERT, *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München 1994³, p. 55 [trad. it. Roma-Bari 1989].

Nei confronti dello stato romano il cristianesimo si era collocato, per tre secoli, a una distanza variabile a seconda dei periodi. Quando questo stesso stato divenne progressivamente cristiano nacque una nuova sorta di teologia politica che sotto certi punti di vista rinnovava la funzione statale che aveva avuto la religione greca e romana. I vescovi e gli asceti assunsero adesso il ruolo che un tempo era stato dei filosofi quali custodi della cultura e dei giusti criteri nell'uso del potere[118]. Con ciò, tuttavia, il rapporto dei cristiani con lo stato non era ancora fissato in maniera definitiva: a Bisanzio e per le Chiese orientali da essa dipendenti, per esempio, la vicinanza fra stato e Chiesa rimase tendenzialmente piú forte che non nell'Occidente latino, dove, a partire dai conflitti medievali fra imperatore e papa, fasi di vicinanza si alternarono a fasi di distanza. In altre regioni del mondo i cristiani erano, o sono ancora, una minoranza tollerata o perseguitata, come nei primi tre secoli.

All'inizio del XX secolo il primo cristianesimo venne considerato da molti storici una religione ellenistica. Si supponeva che dietro alla cristologia vi fosse un mito gnostico precristiano di un redentore, oppure l'archetipo del dio che muore e risorge. Il battesimo e la cerimonia dell'eucarestia erano ritenute imitazioni dei culti misterici. Tutto ciò si è dimostrato inesatto[119] Il mito del redentore e l'archetipo del risorto sono costruzioni erudite. La liturgia cristiana trova le sue radici piú importanti nel banchetto pasquale ebraico e nell'ufficio sacro del sabato nella sinagoga. Determinati paralleli, in parte successivi, con i culti misterici in lingua greca, nei quali troviamo elementi come la comunione, la teofagia, il banchetto comune dell'associazione di culto e, in generale, la concezione del banchetto misterico, possono essere dovuti a influenze reciproche, ma anche a origini comuni[120]. Rimane pur sempre la domanda di quale funzione avessero elementi analoghi come questi. Ancor oggi i cristiani di tutto il mondo recitano o cantano il *kyrie eleison* in greco o in traduzione – ma per la funzione di questa invocazione all'in-

[118] P. BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison 1992 [trad. it. Roma 1995].

[119] C. COLPE, *Die Religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, Göttingen 1961; ID., *Zur mythologischen Struktur der Adonis-, Attis- und Osiris-Überlieferungen*, in W. RÖLLIG (a cura di), *lišān mithurti. Festschrift Wolfram Freiherr von Soden*, Kevelaer-Neukirchen-Vluyn 1969, pp. 23-44; C. COLPE, *Mysterienkult und Liturgie. Zum Vergleich heidnischer Rituale und christlicher Sakramente*, in C. COLPE, L. HONNEFELDER e M. LUTZ-BACHMANN (a cura di), *Spätantike und Christentum*, Berlin 1992, pp. 203-28.

[120] H.-J. KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, Münster 1986² Sulla questione fondamentale delle radici della liturgia cristiana cfr. A. BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg 1923, pp. 13-29; P. F. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship*, New York - Oxford 1992.

terno della liturgia è irrilevante il fatto che essa appaia anche in epoca precristiana nelle religioni ellenistiche, per esempio nel culto dell'imperatore[121].

8. *Grecità senza cristianesimo?*

Nella prima metà del II secolo qualcuno formulò queste parole: i cristiani dovevano venerare il dio unico e invisibile, il creatore dell'universo, in una maniera nuova, cioè né alla maniera dei Greci, né a quella dei Giudei, bensí come «terza stirpe»[122]. Piú di duecento anni dopo l'imperatore Giuliano, allontanatosi dal cristianesimo, argomentò contro quest'affermazione: o il dio di Mosè è solo il dio particolare del popolo d'Israele – e allora i cristiani non avrebbero alcun diritto di universalizzarlo –, oppure si tratta del creatore del mondo, del signore di tutto – e allora si doveva aderire alla filosofia greca; una terza possibilità non era data[123] Giuliano aspirava a qualcosa che non era mai esistito prima, a un *pendant* pagano alla Chiesa cristiana con propri teologi e istituzioni sociali. Egli chiamò questa religione Ἑλληνισμός, termine che si può tradurre sia con «grecità» sia, letteralmente, con «ellenismo»[124]. Coerentemente con quanto affermato egli proibí ai cristiani di dare lezioni sui classici greci: chi non condivideva la fede degli antichi Greci non doveva neppure insegnare la loro letteratura[125].

Il vescovo Gregorio Nazianzeno, che aveva usufruito di un'istruzione simile a quella di Giuliano, si difese: l'imperatore aveva modificato subdolamente il senso della parola «greco» (Ἕλλην), come se riguardasse la religione (θρησκεία) e non la lingua (γλῶσσα), per escludere i cristiani dal complesso della cultura greca[126]. Basilio, amico di Gregorio, scrisse un intero trattato sull'utilità che gli scolari cristiani, previa una giusta selezione, potevano trarre dalla letteratura, retorica e filosofia greche; piú di mille anni dopo gli umanisti considerarono questo trattato la loro *magna charta*[127] Gli effetti di queste posizioni giungono fino al gior-

[121] Cfr. per esempio ARRIANO, *Dissertazioni di Epitteto*, 2.7.12; cfr. F. J. DÖLGER, *Sol salutis*, Münster 1925², pp. 60-103.

[122] *Kerygma Petri*, in CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 6.5.39-41.

[123] GIULIANO IMPERATORE, *Contro i Galilei*, 148b/c (fr. 25-28 Masaracchia).

[124] ID., *Epistole*, 84a Bidez-Cumont.

[125] *Ibid.*, 61c Bidez-Cumont.

[126] GREGORIO NAZIANZENO, *Orazioni*, 4.5.

[127] L. SCHUCAN, *Das Nachleben von Basilius Magnus «Ad adolescentes». Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus*, Genève 1973.

no d'oggi: insieme all'imperatore Giuliano si è ancora abituati a ritenere i Greci una comunità religiosa pagana, e a supporre, con Basilio, che la loro cultura sia stata disponibile per un uso critico da parte dei cristiani, ma che si sia trattato di una cultura «altra» rispetto a quella dei cristiani. Ancor oggi certe storie della letteratura greca, che da Omero giungono fino al VI secolo d. C., non menzionano minimamente la letteratura greca del primo cristianesimo, anche quando prendono in considerazione il giudaismo di lingua greca[128]. Cosí, non ha nessuna rilevanza se un autore che scriveva in lingua greca fosse solito sacrificare un gallo ad Asclepio, o se fosse iniziato ai misteri di Eleusi, o se fosse un seguace del culto di Mitra; ma se era un cristiano, allora viene escluso dalla letteratura greca.

In realtà confini cosí netti sono solo costruzioni, nate in determinate situazioni storiche, che non possono però rivendicare alcuna validità duratura. Fra le religioni di lingua greca avevano il loro posto sia una parte del giudaismo sia il cristianesimo. Grecità, giudaismo, cristianesimo, sono tutte identità fragili conquistate a fatica, che nel corso della storia entrarono a far parte di costellazioni diverse per costruire di volta in volta un «altro da sé» rispetto al quale definire la propria peculiarità.

Le differenze fra il sermone della montagna e la definizione dogmatica di Nicea, dalle quali aveva preso le mosse Edwin Hatch nelle sue lezioni, vanno intese in primo luogo in base alle funzioni totalmente diverse di questi testi. Essi non rappresentano alcuna contraddizione di principio fra cristianesimo biblico da un lato e grecità filosofica pagana dall'altro. Un cristianesimo completamente privo di elementi greci, che si sarebbe aperto poi successivamente all'influenza della grecità, non è mai esistito. Già il giudaismo all'epoca di Gesú era profondamente inserito nell'intreccio dell'ellenismo vuoi riprendendone degli elementi, vuoi contrapponendosi ad esso, cosí come piú tardi accadrà con il cristianesimo. Chi osservi il cristianesimo in tutta la sua estensione e non solo nelle sue forme latino-occidentali si imbatterà inoltre in configurazioni del rapporto fra grecità e cristianesimo estremamente variabili, sia in base all'epoca che al luogo. Soprattutto appare chiaro che il primo cristianesimo è esso stesso una parte del mondo antico: per molti aspetti è un elemento costitutivo di quella cultura multiforme e ricca di sfaccettature che era l'ellenismo. Dell'impostazione che nel 1888 appariva ancora cosí ovvia a Edwin Hatch è rimasto ben poco.

[128] Due esempi illustri: A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern-München 1971[3] [trad. it. Milano 1975[3]]; P. E. EASTERLING e B. M. W. KNOX (a cura di), *The Cambridge History of Classical Literature*, I. *Greek Literature*, Cambridge 1985.

GUGLIELMO CAVALLO

«Foglie che fremono sui rami». Bisanzio e i testi classici

1 *L'ellenismo come «giusto schiavo».*

Nel XIV secolo Teodoro Irtaceno, letterato non di grido ma legato alle cerchie di corte della Bisanzio dei Paleologi – tanto da avere tra i corrispondenti del suo epistolario non solo Teodoro Metochita e Niceforo Cumno, letterati altrimenti celebri per scritti e funzioni pubbliche, ma lo stesso imperatore Andronico II –, cosí lamentava, con un tocco di umorismo, la sua grama condizione di insegnante e uomo di lettere: «Se io possedessi i poeti tragici, Eschilo, o magari Euripide o Sofocle, una volta vendutili, il mio cavallo avrebbe largamente di che nutrirsi: poco o nessun danno infatti ne deriverebbe alla mia vita. Ma poiché invece che di quei poeti si tratta di teologi, ovviamente Gregorio [Nazianzeno] ma anche Basilio e [Giovanni] Crisostomo, astri terrestri che sempre brillano, quale, se anche solo uno di questi fosse venduto, sarebbe venduto a giusta ragione?»[1]. In questa breve sequenza è contenuto il nocciolo di quello che era l'atteggiamento dei Bizantini verso la cultura classica e il loro modo di rappresentarsi rispetto a questa: ai tragici, cosí come ai grandi autori della letteratura greca antica, si può rinunciare, se ne possono vendere i libri anche solo per risollevare l'economia domestica, ma non si può rinunciare ai Padri della Chiesa e alla retta fede – fondamento di vita dell'uomo bizantino – che gli stessi Padri hanno interpretato, sistemato e trasmesso rivestendo le Sacre Scritture di «foglie che fremono sui rami»[2], sí da rendere piú gradevoli e attraenti i frutti insiti nel Λόγος del Signore. Qualsiasi discorso sull'atteggiamento verso i classici e la loro ricezione a Bisanzio deve misurarsi con uno sfondo

[1] J. G. LA PORTE DU THEIL, *Notice et extraits d'un volume de la Bibliothèque nationale, cotè MCCIX parmi les Manuscrits Grecs, et contenant les Opuscules et Lettres anecdotes de Théodôre l'Hyrtacenien*, in «Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale», VI (1800), p. 3.

[2] L'espressione è di Giovanni di Eucaita: IOHANNIS EUCHAITORUM METROPOLITAE *quae in codice Vaticano graeco 676 supersunt*, a cura di I. Bollig e P. de Lagarde, Gottingae 1882, p. 116 [trad. it. GIOVANNI DI EUCAITA, *Discorso per i tre santi Padri, Basilio il Grande, Gregorio il Teologo e Giovanni Crisostomo*, in *Cultura e politica nell'XI secolo a Bisanzio. Versioni di testi di Michele Psello e Giovanni di Eucaita*, Catania 1988, p. 75 (trad. di R. Anastasi)].

nel quale il referente cristiano – fede, etica, dottrina – ha una valenza primaria.

Nell'ambito dell'insegnamento superiore e delle pratiche erudite e letterarie, a Bisanzio strettamente connesse, gli autori classici hanno il posto di rilievo ad essi assegnato dalla retorica, la quale, fondata su atticismo e riuso mimetico degli autori antichi, presiedeva a qualsiasi produzione testuale in cosiddetta *Hochsprache*, nella quale si esprimeva la cultura alta[3] Ma la retorica viene ad assumere un ruolo nuovo, ancora una volta rivendicato sulla scia dei Padri: le tecniche e le arti retoriche, il canto fascinoso dei poeti, l'intarsio raffinato dei discorsi, le espressioni colorite sono solo «illusione di favole»[4], «inganno che alletta l'orecchio»[5], quando – quasi «foglie che fremono sui rami» – non servano a ricoprire e ad adornare i frutti elargiti dal Λόγος divino. Proprio di qui la grandezza dei Padri, i quali sono in grado di competere con Lisia e Demostene anche nei θεατρικὰ σχήματα, nelle figure retoriche piú spettacolari[6], ma che hanno fatto dell'ellenismo un «giusto schiavo»[7], un dono della grazia a che al messaggio del Signore – da parte di chi era aduso agli artifici della retorica – non si rimproverasse un eloquio rozzo e sgrammaticato. I cristiani, in origine pescatori e ignoranti calzolai, si erano infine appropriati dell'arma dell'ellenismo, un tempo rivolta contro di loro, rinnovandolo e facendone spada affilata dell'ortodossia[8]. Il Signore – ancora – ha dato le pietre della fede, da scagliare contro chi non ne riconosce la Verità, ma l'arte di lanciarle richiede l'esercizio della παιδεία[9] Al cristiano, insomma, la conoscenza degli antichi serve a rendersi meglio conto della Verità in cui crede e perciò a difenderla con piú veemenza con strumenti pari.

I Padri stessi diventano modelli sublimi di stile da seguire e imitare. A Bisanzio nelle scuole di retorica i maestri «attingevano da Plato-

[3] Sulla lingua della cultura alta a Bisanzio si leggano le dense pagine su «Geschichte und Funktion der Rhetorik in Byzanz» e «Theorie der Rhetorik» di H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, München 1978, pp. 65-91.

[4] NICOLA CALLICLE, *Carmi*, a cura di R. Romano, Napoli 1980, p. 107.

[5] IOHANNIS EUCHAITORUM METROPOLITAE *quae supersunt* cit., p. 116 [trad. it. *Discorso* cit., p. 75].

[6] *PG*, CXXII, col. 901A [trad. it. MICHELE PSELLO, *Caratteri stilistici di Gregorio il Teologo, di Basilio Magno, del Crisostomo e di Gregorio di Nissa*, in *Cultura e politica* cit., p. 39 (trad. di C. Crimi)].

[7] IOHANNIS EUCHAITORUM METROPOLITAE *quae ... supersunt* cit., p. 109 [trad. it. *Discorso* cit., p. 66].

[8] *Ibid.*, pp. 115 sg. [trad. it. pp. 75 sg.].

[9] K. N. SATHAS, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, V, Paris 1876, pp. 152 sg. [trad. it. MICHELE PSELLO, *Encomio per Giovanni, piissimo metropolita di Eucaita e protosincello*, a cura di R. Anastasi, Padova 1968, p. 54].

ne le forme del dialogo, dal socratico Eschine il modo per comporre le parole armonicamente, da Tucidide lo stile elevato, da Erodoto l'euritmia, ricca di ogni tono musicale, da Isocrate ciò che ben si adatta all'epidittica ed ai panegirici, da Demostene lo stile giudiziario, terribile e nel contempo ricco di concetti, magniloquente e tale da mettere a dura prova il fiato di chi lo recita, dall'asiano Polemone, da Erode di Maratona, dall'efesio Lolliano e dagli altri retori famosi ricavavano poi ciò che si presentava piú comune e naturale». Ma Michele Psello ritiene che questi «pianeti» risplendono, è vero, piú degli altri, ma solo fino al momento in cui si leva il sole, quando «sembra che improvvisamente perdano la loro luminosità»[10]. E quel sole è Gregorio Nazianzeno: nei suoi discorsi si ritrovano «mescolate nel modo piú perfetto ... tutte le virtú che si sceglievano in ciascuno di quegli autori», giacché Gregorio «è fatto armonicamente di molti maestri di stile, ma non per questo si scompone, come avviene per ognuno di loro, secondo le parti del discorso. Come i colori mescolati insieme prendono un'altra e diversa tonalità, anzi talora piú bella degli stessi colori che la compongono, cosí anche il colore dell'eloquenza di Gregorio è infiorato di moltissime colorazioni, ma è altro da queste e di gran lunga piú bello»[11]. E dunque «i tuoni e i fulmini di Isocrate», pur guida di tutta la retorica, sono «inferiori all'eloquenza di Gregorio»[12]. E del resto, al di là di queste considerazioni di carattere stilistico e retorico, dai *Discorsi* dello stesso Gregorio di Nazianzo, dai grandi discorsi teologici, Michele Psello era partito per una riflessione d'indole filosofica, e perciò altrimenti significativa, sul rapporto fra speculazione antica e Rivelazione[13]: sforzo massimo di giungere a Bisanzio a un «nuovo umanesimo», ma che – proprio in quanto veniva a porre la teologia sulle stesse basi speculative della filosofia antica, e non si limitava ad adornarla con figure retoriche – era destinato ad avere respiro corto in un mondo nel quale l'ortodossia non dava scampo[14].

Scontato risulta, cosí, che a Bisanzio le opere normalmente lette –

[10] A. MAYER, *Psellos' Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz*, in «Byzantinische Zeitschrift», XX (1911), pp. 48 e 50 [trad. it. MICHELE PSELLO, *Discorso improvvisato per il vestarca Poto, che gli aveva chiesto di scrivere sullo stile del Teologo*, in *Cultura e politica* cit., pp. 21 e 24 (trad. di M. Solarino)].

[11] *PG*, CXXII, col. 904D [trad. it. p. 41].

[12] SATHAS, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη* cit., p. 150 [trad. it. p. 52].

[13] E. V. MALTESE, *Michele Psello commentatore di Gregorio di Nazianzo: note per una lettura dei «Theologica»*, in *Συνδεσμός. Studi in onore di R. Anastasi*, II, Catania 1994, pp. 289-309.

[14] P. A. AGAPITOS, *Teachers, pupils and imperial power in eleventh-century Byzantium*, in Y. LEE TOO e N. LIVINGSTONE (a cura di), *Pedagogy and Power. Rhetorics of Classical Learning*, Cambridge 1998, pp. 170-91.

sia ai livelli della cultura alta sia anche nella fascia di individui piú o meno saldamente istruiti e adusi alla pratica di libri – non erano quelle dell'antichità classica, ma scritti biblici, patristici, agiografici, liturgici, in sostanza testi teologici scanditi secondo momenti, occasioni, fini. Una ricerca quantitativa, pur se parziale e per scandagli sparsi, sui libri-manoscritti direttamente conservati o indirettamente testimoniati da fonti diverse (testi letterari, cataloghi di biblioteche antiche) rivela in ogni epoca della lunga vita di Bisanzio un numero di libri di autori classici scarso, molto scarso anzi, se confrontato con la quantità immensa di libri teologici; e per di piú molti libri si dimostrano miscellanee di scritti profani e sacri.

Ai livelli della cultura intellettualmente piú agguerrita, laica ed ecclesiastica, una fonte importante si rivela l'epistolografia, giacché molte sono le lettere nelle quali si parla di opere e di libri trascritti, messi in circolazione, prestati, letti, discussi. Si tratta spesso di scritti letterari contemporanei, molti teologici o devozionali, mentre i classici occupano uno spazio minore di quanto ci si sarebbe aspettato. Un'indagine in tal senso condotta per il XIV secolo in particolare sulla produzione epistolare di Teodoro Irtaceno, Niceforo Cumno e Michele Gabra, mostra che in piú di settecento lettere ricorre, su un totale di ventotto autori per circa una sessantina di titoli, solo qualche copia di Omero, Erodoto, Aristotele, Platone, Demostene, Elio Aristide, Plutarco[15]. Ma questo vale anche per altre epoche. Quando nel X secolo Leone, metropolita di Sinada, nel suo testamento si mostra contrito per aver troppo spesso trascurato la letteratura teologica a favore di quella profana, è solo una civetteria[16].

Sul versante di una piú ampia fascia di lettori, si prenda la biblioteca di Eustazio Boila, magnate di provincia dell'XI secolo, quale ci è testimoniata dal suo testamento[17]: a parte qualche libro di incerta identificazione, su un'ottantina di titoli, sessantacinque sono testi teologici di varia indole, soprattutto liturgici; e quelli che non lo sono, si dimostrano di contenuto tecnico-strumentale o d'uso scolastico, come un manuale di grammatica e un Esopo, mentre le letture di testi letterari antichi si riducono al *Romanzo di Alessandro* e al *Leucippe e Clitofonte* di Achille Tazio, l'una e l'altra letture di intrattenimento, ma con l'avver-

[15] A. KARPOZILOS, *Books and bookmen in the 14th C. The epistolographical evidence*, in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik», XLI (1991), pp. 255-76.

[16] *The Correspondence of Leo, Metropolitan of Synada and Syncellus*, a cura di M. P. Vinson, Washington 1985, pp. 48-53.

[17] P. LEMERLE, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris 1977, pp. 15-63.

tenza che Bisanzio aveva fatto di Achille Tazio un vescovo! O si prenda quanto scrive, sempre nell'XI secolo, Cecaumeno, generale a riposo per cosí dire, il quale consiglia di leggere «libri ecclesiastici» e aggiunge: «non obiettare: "quale vantaggio viene ad un soldato dai dogmi e dai libri di Chiesa?" Ti saranno senza dubbio molto utili. Se stai bene attento, potrai ricavarne non solo dottrine e racconti utili all'anima ma anche precetti, norme morali e militari...»[18] Lo stesso Cecaumeno consiglia di leggere «opere storiche», e non a caso: queste, infatti, potevano ugualmente stimolare le virtú che Cecaumeno riteneva degne di ammirazione, quali il coraggio, la prudenza, la saggezza, la facondia; e tuttavia con l'avvertenza che la storia a Bisanzio non interessava come storia degli eventi politici della Grecia antica e dell'ellenismo pagano (tanto che lo stesso Tucidide è letto come modello di stile piuttosto che come opera storica), ma soltanto per cercarvi, nelle vicende dei popoli legati alla storia di Bisanzio – dai popoli della Bibbia ai Romani –, le premesse e il cammino della rivelazione e della salvezza del popolo cristiano e ortodosso che con Bisanzio si identificava. È in questa prospettiva che le «opere storiche» consigliate da Cecaumeno potevano stimolare a quelle virtú che sulla terra aprivano la via dei cieli.

La categoria che sovrintende alla lettura a Bisanzio è quella dell' ὠφέλεια, l'utilità che da un'opera si può e si deve ricavare. E l'ὠφέλεια è richiamata ripetutamente da Costantino Porfirogenito nelle prefazioni alle sue raccolte di estratti di opere classiche e postclassiche[19]; e Areta di Cesarea, lettore, collezionista e chiosatore di testi antichi, fa trascrivere da un manoscritto «del tutto a pezzi» un nuovo esemplare dell'*A se stesso* di Marco Aurelio perché lo ritiene massimamente utile per precetti morali[20] I libri, infatti, devono essere soprattutto ψυχωφελεῖς, «utili all'anima»; e perciò i libri piú utili restano comunque quelli nei quali è depositato l'insegnamento del Signore e di quanti ne sono o ne furono seguaci, testimoni, interpreti. Anzi, il Signore stesso «fa bruciare come fieno e legno secco i discorsi inutili»[21].

«Quando Basilio scrive di argomenti morali, tacciano nei discorsi

CAUMENO, *Raccomandazioni e consigli di un galantuomo*, a cura di M. D. Spadaro, Alessandria 1998, pp. 88 sg.

[19] CONSTANTINI PORPHYROGENITI *Excerpta de legationibus*, a cura di C. de Boor, I, Berolini 1903, pp. 1 sg., e *Excerpta de virtutibus et vitiis*, a cura di T. Büttner-Wobst, I, Berolini 1906, pp. 1 sg.

[20] ARETHAE ARCHIEPISCOPI CAESARIENSIS *Scripta minora*, a cura di L. G. Westerink, I, Lipsiae 1968, p. 305. Si veda G. CORTASSA, *La missione del bibliofilo: Areta e la 'riscoperta' dell'«A se stesso» di Marco Aurelio*, in «Orpheus», n.s., XVIII (1997), pp. 112-40.

[21] IOHANNIS EUCHAITORUM METROPOLITAE *quae supersunt* cit., p. 2 [trad. it. GIOVANNI MAUROPODE METROPOLITA DI EUCAITA, *Canzoniere*, trad. di R. Anastasi, Catania 1984, p. 2].

Platone e Plutarco, che si affannano a scrivere di costumi e di leggi», suona una estemporanea annotazione lasciata da un anonimo lettore sul suo libro delle Epistole paoline[22]. E l'annotazione riveste particolare significato, giacché Platone e Plutarco erano tra gli autori piú letti e apprezzati a Bisanzio per la rettitudine di condotta e l'onestà intellettuale, tanto che cosí li celebra un epigramma dell'XI secolo: «Se vuoi, o Cristo mio, sottrarre alla tua minaccia qualcuno dei pagani, salvami Platone e Plutarco. Entrambi, infatti, per dono naturale sono stati vicinissimi alle tue leggi sia nel parlare che nel vivere. Se ignorarono che tu sei il Dio di tutti, qui c'è solo bisogno della tua magnanimità, con cui tu vuoi fare a tutti dono della salvezza senza alcun merito»[23]. Ma per l'anonimo lettore, come per qualsiasi altro lettore di Bisanzio, Basilio, il grande Padre della Chiesa, uno dei massimi autori cristiani, grazie alla sua dottrina ispirata alla retta fede, necessariamente superava anche Platone e Plutarco.

Se si vuole, in ultima analisi, porre la questione in termini di continuità/discontinuità[24], va detto che non vi fu una sostanziale frattura con l'antichità nell'uso dei classici come strumento linguistico, grammaticale e retorico, e fondamento della παιδεία; ma che a mutare profondamente furono funzione, significato, posto assegnati agli autori classici in una società nella quale peso dell'ortodossia e conformismo condizionavano tutti i modi del pensare e dell'agire, e perciò pure dell'accostarsi alla letteratura greca antica, la quale né poteva avere un ruolo preponderante né essere ripresa come sistema di valori, ma poteva essere assunta soltanto nella prospettiva – indicata fin dal momento stesso del formarsi della civiltà di Bisanzio dai Padri della Chiesa del IV secolo e tradotta in pratiche concrete già nelle scuole tardoantiche dell'Oriente cristiano – di approcci e usi intesi come subalterni alla retta fede, ai suoi testi, alla sua rigorosa conservazione. Pilastro dell'ortodossia e della sua difesa non poteva essere dunque che quella categoria – l'élite intellet-

[22] Cod. Paris. Suppl. gr. 1074.

[23] IOHANNIS EUCHAITORUM METROPOLITAE *quae ... supersunt* cit., p. 24 [trad. it. *Canzoniere* cit., p. 34]. Si vedano B. BALDWIN, *An Anthology of Byzantine Poetry*, Amsterdam 1985, pp. 159 sg.; R. ANASTASI, *Giovanni Mauropode e Platone*, in «Siculorum Gymnasium», n.s., XL (1987), pp. 183-200; J. WHITTAKER, *Plutarch, Platonism and Christianity*, in H. J. BLUMENTHAL e R. A. MARKUS (a cura di), *Neoplatonism and Early Christian Tought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, London 1981, p. 61 (rist. in J. WHITTAKER, *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984); e piú in generale sulla fortuna di Plutarco a Bisanzio, A. GARZYA, *Plutarco a Bisanzio*, in I. GALLO (a cura di), *L'eredità culturale di Plutarco dall'antichità al Rinascimento*, Atti del VII Convegno plutarcheo (Milano-Gargnano, 28-30 maggio 1997), Napoli 1999, pp. 15-27.

[24] Fondamentali le pagine di C. MANGO, *Discontinuity with the classical past in Byzantium*, in M. MULLETT e R. SCOTT (a cura di), *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham 1981, pp. 48-57.

tuale di Bisanzio – che possedeva gli strumenti della cultura classica e retorica, e per la quale quest'ultima diveniva perciò segno di casta. Sarà soltanto tardi, molto tardi, all'epoca della caduta di Bisanzio, e attraverso la mediazione dell'Umanesimo italiano, che questa categoria di dotti, pur dispersa, riscoprirà l'antichità greca come memoria storica, cultura antiquaria, sistema di valori.

Approcci.

L'aver inserito opere e autori antichi in un quadro antropologico e culturale che a Bisanzio non fu quello di una continuità o di una riscoperta o di una esaltazione dei valori del classico, ma che va considerato altrimenti, non sminuisce certo il ruolo fondamentale che il millennio bizantino giocò nell'eredità della letteratura greca antica, tanto che di quest'ultima niente o quasi sarebbe giunto fino a noi senza l'opera svolta da quel millennio, sia diretta, grazie alla trascrizione ed edizione di un cospicuo patrimonio di testi classici, sia indiretta, attraverso l'impronta o il riverbero lasciati da molti di questi sulla produzione letteraria. È piuttosto da domandarsi quali furono i contesti, gli agenti, i metodi e le maniere delle pratiche di lettura e di studio dei classici a Bisanzio; e anche in questo caso sarebbe fuorviante ritenere quei metodi e quelle maniere come peculiari della letteratura antica, giacché si mostrano correlati, ancor piú, ad autori e testi teologici, vanificando qualsiasi distinzione.

«Le opere della Grecia antica non cessarono di nutrire l'insegnamento dei grammatici e dei retori», ha scritto Paul Lemerle[25] Si tratta di uno dei fondamenti della conservazione dei classici a Bisanzio, giacché «la gran parte della letteratura greca ci è pervenuta non perché fu difesa in stanze e armadi sicuri, ma in quanto fu utilizzata nelle scuole»[26] Ma si tratta anche di un limite. I testi antichi che non costituivano letture obbligate di quell'insegnamento, infatti, si conservarono solo di rado, in biblioteche particolari o eccentriche, o magari in copie uniche giacché scarsamente trascritte: è il caso dei romanzi di Caritone e di Senofonte Efesio, restituiti da un esemplare del XIII secolo che ne è l'unica fonte, forse copia di un corpus di romanzieri greci – contenente

[25] LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris 1971, p. 43.

[26] A. PONTANI, *La filologia*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, II. *La ricezione e l'attualizzazione del testo*, Roma 1995, p. 318.

anche Achille Tazio e Longo Sofista – allestito circa un secolo prima nelle cerchie di corte dei Comneni. «Insegnamento», peraltro, a Bisanzio non significava alcuna scuola rigidamente organizzata, ma piuttosto una fioritura di μαίστορες e πρόξιμοι, maestri e assistenti-insegnanti, che spesso tenevano scuola in privato, trascrivendo testi e curandone edizioni. Titoli come quelli di cui nell'XI secolo vengono insigniti grandi uomini di cultura come Michele Psello o Giovanni Xifilino per indicarne la dignità di carica ai vertici di una disciplina rispondono solo alla τάξις, all'ordine gerarchico garantito dallo stato che regolava la società di Bisanzio, ma non sono connessi a precisi compiti istituzionali.

E tuttavia, anche se a Bisanzio non vi fu mai un sistema scolastico istituzionalizzato, ma soltanto una desultoria e disorganica attenzione dell'autorità imperiale verso l'insegnamento superiore, fu comunque nelle scuole – intese perciò come cerchie di maestri e scolari piuttosto che come *curricula* iscritti in luoghi e tempi definiti – che si veniva a contatto delle opere classiche come fondamento della lingua alta e modello retorico da imitare[27]. Lasciando da parte l'istruzione elementare, fondata in pratica sul solo Salterio, al secondo livello – quello che prevedeva, ma senza rigide distinzioni, le arti liberali del trivio e del quadrivio – a costituire gli strumenti di base erano grammatiche, lessici, epimerismi, compilazioni schedografiche[28], e Omero, il primo autore di cui si affrontava la lettura e il piú letto[29] Oltre che i trattati tradizionali di grammatica e le raccolte lessicografiche, a partire dall'età dei Comneni e soprattutto piú tardi, dopo la sistemazione fattane da Manuele Moscopulo, nell'uso scolastico risultano molto adoperati anche gli ἐροτήματα, in sostanza trattazioni grammaticali in forma catechetica sui quali gli scolari si esercitavano prima di affrontare la compilazione schedografica[30]. Questa, a sua volta, consisteva per lo piú di estratti di autori

[27] In fatto di scuola e istruzione superiore a Bisanzio, mi sembra di poter sostanzialmente concordare, pur con certi aggiustamenti o aggiornamenti dovuti a nuove ricerche, con le tesi di P. SPECK, *Die kaiserliche Universität von Konstantinopel. Präzisierung zur Frage des höheren Schulwesen in Byzanz im 9. und 10. Jahrhundert*, München 1974. Sui diversi livelli di insegnamento rimando alle brevi ma dense sintesi di A. MARKOPOULOS, *'Η ὀργάνωση τοῦ σχολείου. Παράδοση καὶ ἐξέλιξη*, in *'Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο*, Athinai 1989, pp. 325-33, e di E. V. MALTESE, *Ecole et enseignement à Byzance*, in «Europe», LXXV (1997), pp. 21-33.

[28] R. H. ROBINS, *The Byzantine Grammarians. Their Place in History*, Berlin - New York 1993, pp. 125-48.

[29] R. BROWNING, *Homer in Byzantium*, in «Viator», VIII (1975), pp. 15-33 (rist. in ID., *Studies in Byzantine History, Literature and Education*, London 1977), e *The Byzantines and Homer*, in R. LAMBERTON e J. J. KEANEY (a cura di), *Homer's Ancient Readers*, Princeton 1992, pp. 134-48; ma si veda anche il meno noto e parimenti utile contributo di A. BASILIKOPOULOU-IOANNIDOU, *'Η ἀναγέννηση τῶν γραμμάτων κατὰ τὸν ΙΒ' αἰῶνα εἰς τὸ Βυζάντιον καὶ ὁ Ὅμηρος*, Athinai 1972.

[30] A. PERTUSI, *'Ερωτήματα. Per la storia e le fonti delle prime grammatiche a stampa*, in «Italia medioevale e umanistica», V (1962), pp. 328-45; ROBINS, *The Byzantine Grammarians* cit., pp. 235-41.

antichi o anche di brevi testi di contenuto mitologico o anche morale e teologico, talora composti e dettati dal maestro – lo schedografo – fatti comunque oggetto di un commento sotto vari aspetti, non solo grammaticale e lessicografico ma anche prosodico e stilistico, e talora magari storico. In questo tipo di compilazioni si distinsero Teodoro Prodromo nel XII secolo e lo stesso Manuele Moscopulo nel XIV[31]. Da parte di letterati ed eruditi si lamenta peraltro l'insipienza degli schedografi, che vedevano difficoltà là dove non ve ne erano impigliandosi in discussioni vane o errate[32], o che si rivelavano «bufali ignorantissimi» dettando regole minuziose di grammatica, ma prive di riscontro nei trattati antichi[33] Si conservano raccolte schedografiche di carattere ora piú ora meno complesso, che mostrano quello che era il primo approccio alla letteratura greca antica. Quanto in particolare a Omero pare che i giovani scolari imparassero a memoria fra i trenta e i cinquanta versi al giorno, secondo la capacità di ciascuno, ma si trattava comunque di un Omero lungi dall'essere inteso come testo letterario, ma tutto funzionale a parafrasi, scolî, epimerismi, μελετήματα, di carattere tecnico-linguistico o a interpretazioni esegetico-allegoriche[34].

La lettura scolastica di Omero, accompagnata talora da quella di altri autori, rientrava e si svolgeva, a parte certi allegorismi, nel solco delle antiche pratiche didattiche, conservatesi per secoli e rimaste sostanzialmente invariate a Bisanzio. Era, questa, una fase propedeutica, funzionale a un livello medio o medio-basso di conoscenza della letteratura classica nell'ambito dell'insegnamento della grammatica dispensato, in varia misura, in tutte le scuole dove si impartivano i fondamenti di una formazione generale, ἐγκύλιος παιδεία, nella quale le arti liberali, il piú delle volte indistintamente e limitate solo a certe competenze, rientravano, e cui veniva ad aggiungersi una formazione giuridica di base per

Sulla schedografia si vedano almeno R. BROWNING, *Il codice Marciano gr XI. 31 e la schedografia bizantina*, in *Miscellanea Marciana di studi bessarionei*, Padova 1976, pp. 235-41 (rist. in ID., *Studies* cit.); E. GAMILLSCHEG, *Zur handschriftliche Überlieferung byzantinischer Schulbücher*, in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik», XXVI (1977), pp. 211-30; C. GALLAVOTTI, *Nota sulla schedografia di Moscopulo e i suoi precedenti fino a Teodoro Prodromo*, in «Bollettino dei classici», serie IV (1983), pp. 21-30.

IOHANNIS EUCHAITORUM METROPOLITAE *quae supersunt* cit., pp. 18 sg. [trad. it. *Canzoniere* cit. pp. 25-27].

[33] Testimonianze sulla polemica contro gli schedografi e la «nuova scuola» sono raccolte e discusse da M. J. LUZZATTO, *Tzetzes lettore di Tucidide. Note autografe sul codice Heidelberg Palatino Greco 252*, Bari 1999, pp. 18-20, 98 e 113; si veda anche S. G. MERCATI, *Giambi di Giovanni Tzetze contro una donna schedografa*, in «Byzantinische Zeitschrift», XLIV (1951), pp. 416-18 (rist. in ID. *Collectanea Byzantina*, a cura di A. Acconcia Longo, Bari 1970, pp. 553-56).

[34] L'esegesi di Michele Psello, Giovanni Tzetze ed Eustazio di Tessalonica è adeguatamente trattata nel saggio di P. CESARETTI, *Allegoristi di Omero a Bisanzio*, Milano 1991.

quanti si avviavano a carriere burocratiche. I «grammatici» – fossero questi gli insegnanti di grammatica latamente intesa o quanti ne avevano competenze – potevano essere, a parte l'ovvia conoscenza di Omero, piuttosto «sofoclei» o piuttosto «aristofanei» o altro, o intrisi, come pare preferirli Giovanni di Eucaita, di versi di Arato di Soli[35] Vi erano quindi i μείζονα μαθήματα[36], gli studi al massimo livello, incentrati su προγυμνάσματα, mediante i quali si potevano attingere le vette della retorica attraverso esercizi scritti e orali su temi immaginari, come quel che avrebbe detto Icaro prima di spiccare il volo, o Pasifae innamorata del toro, o anche... la Madre di Dio nell'assistere al miracolo delle nozze di Cana. Ed è superfluo dire che, a parte i trattati retorici di Ermogene e Aftonio, per esercizi del genere bisognava consumare gli occhi su quegli autori che Michele Psello ricorda come costantemente proposti nelle scuole, ma ch'egli – s'è visto – ritiene sbiaditi al confronto del sole rappresentato da Gregorio di Nazianzo.

Del resto, ove si considerino alcune delle scuole note a Costantinopoli nel cuore dell'età mediobizantina, è facile scoprire che non si praticava solo lo studio della grammatica e della retorica, né si leggevano o trascrivevano solo opere classiche[37]. Nell'XI secolo Niceta πρόξιμος della scuola della Theotokos dei Chalkoprateia, ritenuto con qualche fondamento lo stesso Niceta poi metropolita di Eraclea, componeva solo alcuni opuscoli grammaticali prima di scrivere le sue poderose opere teologiche; e in quello stesso torno di tempo Pietro γραμματικός di quella scuola trascriveva un Evangeliario[38]; e ancora, alla mano del πρόξιμος Eustazio della stessa scuola si deve un libro dei Vangeli con commento[39] All'inizio del XII secolo, in un'altra scuola, quella detta di San Pietro, si trascriveva un commento catenario al Vangelo di Luca dovuto proprio a Niceta di Eraclea[40], e si facevano studi perciò, come anche altrimenti risulta, non solo di grammatica e retorica ma anche di esegesi scritturistica. Ancora in questa stessa scuola un μαίστωρ Niceta, celebrato da Michele Psello per la competenza nella grammatica ch'egli vi insegnava, spiegando il senso nascosto di certa poesia greca, diceva che

[35] *The Letters of Johannes Mauropous Metropolitan of Euchaita*, a cura di A. Karpozilos, Thessaloniki 1990, p. 189, e relativo commentario, pp. 254 sg.

[36] SATHAS, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη* cit., p. 147 [trad. it. p. 49].

[37] Su scuole e insegnanti a Costantinopoli nell'XI secolo e fino agli albori del XII resta fondamentale LEMERLE, *Cinq études* cit., pp. 195-248; in particolare su certe figure qui richiamate si veda anche R. BROWNING, *The patriarchal school at Constantinople in the twelfth century*, in «Byzantion», XXXII (1962), pp. 172 e 194, e XXXIII (1963), pp. 15-17 (rist. in ID., *Studies* cit.).

[38] Cod. Paris. Suppl. gr. 1096.

[39] Cod. Vat. gr. 358.

[40] Cod. Vat. gr. 1611.

la patria verso la quale si affrettavano i compagni di Ulisse sfuggiti a Circe era la Gerusalemme celeste...[41] Dal XII secolo l'Accademia patriarcale – pur se l'attività non sempre risulta definita nei dettagli – dispensa un insegnamento fondato soprattutto sull'esegesi di testi teologici: in particolare Vangeli, Epistole paoline, Salmi.

Si innesta qui il discorso su quelle che furono piú propriamente le pratiche filologiche a Bisanzio. Fin dalla tarda antichità nelle scuole dell'Oriente cristiano si era avuta un'attività filologica ed esegetica parimenti esercitata su testi profani e testi teologici; e anzi fu proprio grazie al lavorio su questi ultimi che metodi già della filologia antica vennero ad affinarsi, adattarsi, riconvertirsi. Si imponeva, infatti, la necessità sia di garantire l'integrità e l'affidabilità testuale dei libri teologici, in particolare delle Sacre Scritture, sia di sistemarne la trattazione esegetica piú antica, sia di continuarne e locupletarne l'interpretazione. In questo solco, anche piú tardi a Bisanzio, se si vogliono trovare testimonianze concrete, talora assai dettagliate, sui modi di procedere nella critica e nell'interpretazione dei testi, esse vanno cercate nella sfera non tanto dei classici ma piuttosto degli atti sinodali e degli scritti teologici[42]. Si consideri il ruolo avuto dalla critica testuale e persino paleografico-codicologica già nelle controversie del VI concilio ecumenico, tenuto a Costantinopoli nel 680-81[43]; o si considerino, ancora, i casi di un anonimo insegnante-filologo del X secolo che attende a un lavoro di collazione tra piú manoscritti al fine di migliorare l'edizione di un testo sicuramente teologico[44], o di un letterato altrimenti noto, Giovanni di Eucaita, che discute questioni di filologia patristica e di esegesi biblica[45] Questa coscienza critica, pur se i procedimenti a monte non emergono o restano difficili da cogliere, risulta certo esercitata anche sulle opere della letteratura greca antica, a quanto dimostrano sia interventi, annotazioni, *scholia* di età bizantina attestati in piú codici che quelle opere tramandano, sia scritti di eruditi che si riferiscono ad autori, testi, temi classici. Si possono indicare almeno due casi esemplari: le note, ritenute autografe, di Giovanni Tzetze a Tucidide, e il *Proemio* di Eustazio di Tessalonica al commento – non conservato e for-

[41] SATHAS, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη* cit., p. 92.

[42] Questa parte deve molto a PONTANI, *La filologia* cit., pp. 307-51.

[43] J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XI, Florentiae 1765, coll. 225C, 424D, 437B, 445B, 449C.

[44] A. MARKOPOULOS, *La critique des textes au X^e siècle. Le témoignage du «Professeur anonyme»*, «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik», XXXII, 4 (1982), pp. 31-47.

[45] *The Letters of Joannes Mauropous* cit., pp. 71-87, e relativo commentario, pp. 210-15; PONTANI, *La filologia* cit., pp. 344-46.

se mai scritto – agli *Epinici* di Pindaro. Le note attribuite alla mano di Tzetze sui margini di uno dei piú antichi codici di Tucidide[46] sono di carattere ortografico contro usi arcaici del copista, sintattico-grammaticale sullo stile tucidideo, critico-testuale per difendere alcune *lectiones singulares* del testimone, erudite su questioni cronografiche e su miti e tradizioni locali del mondo greco antico[47]. E quanto al *Proemio* di Eustazio al commento a Pindaro, le considerazioni che il dotto formula sulla struttura, sulla lingua, sulle figure poetiche dell'epinicio ne fanno un precursore della moderna filologia[48]. Ma ove si rifletta sul «salto di qualità» tra le raccolte schedografiche di primo livello e l'approccio alto ai classici di un Tzetze o di un Eustazio, va riconosciuto il ruolo fondamentale di un tirocinio che doveva continuamente affilare sui testi teologici le armi per la difesa dell'ortodossia.

3. *Figure*.

Quando si parla di cultura alta a Bisanzio nelle sue diverse forme di lettura e scrittura, di pratica filologica, di uso e riuso dei classici, è d'obbligo richiamare – e alcune sono già state richiamate – figure assai note, ciascuna delle quali ha rappresentato una o piú di quelle forme di cultura alta. Queste figure lessero o trascrissero o fecero trascrivere o commentarono testi classici, animarono cerchie erudite, composero scritti nei quali misero a frutto gli artifici della retorica antica, ma non va dimenticato che i loro interessi e in certi casi la loro stessa attività ebbero ugualmente come oggetto opere teologiche.

Richiamiamone piú da vicino i nomi. Nel tardo secolo IX Fozio ebbe tra le mani, o comunque conobbe, una quantità immensa di libri. La sua *Biblioteca* riflette, almeno in parte, letture che, come tutto lascia credere, si facevano in riunioni di un circolo che egli stesso animava[49]: letture che per circa un terzo riverberano titoli, contenuti, notizie di autori e testi classici, molti andati perduti (ma per i restanti due terzi si

[46] Cod. Heid. Palat. gr. 252.

[47] Si veda l'ottimo lavoro di LUZZATTO, *Tzetzes* cit., pp. 21-139.

[48] A. KAMBYLIS, *Eustathius über Pindars Epinikiendichtung. Ein Kapitel der klassischen Philologie in Byzanz*, Hamburg-Göttingen 1991, in particolare pp. 1-4; ma su Eustazio filologo riescono sempre utili anche i contributi di P. MAAS, *Eustathios als Konjekturalkritiker*, in «Byzantinische Zeitschrift», XXXV (1935), pp. 299-307, e XXXVI (1936), pp. 27-31 (rist. in ID., *Kleine Schriften*, München 1973, pp. 505-20).

[49] L. CANFORA, *Il «reading circle» intorno a Fozio*, in «Byzantion», LXVIII (1998), pp. 222 sg., e *Le «circle des lecteurs» autour de Photius: une source contemporaine*, in «Revue des études byzantines», LVI (1988), pp. 269-73.

tratta di scritti teologici)[50]. Di Fozio non possediamo note di lettura di sua mano, ma non si può escludere che i libri che furono in suo possesso e ch'egli lesse e verisimilmente tante volte annotò siano andati tutti distrutti. Non si conoscono in ogni caso – nonostante qualche tentativo di coinvolgimento in tal senso – edizioni di testi o interventi testuali o tradizioni scoliastiche che possano risalire a Fozio[51].

Assai piú nota, perché solidamente testimoniata, è invece l'attività filologica ed esegetica di altre figure. Areta fa trascrivere, s'è detto, l'*A se stesso* di Marco Aurelio da un antico esemplare deteriorato[52]; commissiona – e sono tuttora conservati – manoscritti degli *Elementi* di Euclide, delle prime sei tetralogie di Platone, dell'*Organon* di Aristotele, di Elio Aristide, di Luciano[53]; scrive di sua mano note, scolî, impressioni di lettura sui margini dei suoi libri; gioca un ruolo nella trasmissione di Dione di Prusa, di Pausania, fors'anche di Plutarco e di altri autori (ma rivolge le sue cure anche a testi teologici come quelli degli apologeti[54], e scrive, fra l'altro, un commento all'*Apocalisse*). Agli scritti di Michele Psello si devono interpretazioni allegoriche delle divinità antiche. Di Giovanni Tzetze le note di lettura a Tucidide, qui ricordate, costituiscono uno dei suoi impegni minori ove si pensi alle allegorie omeriche, ai commenti ad Aristofane e all'*Alessandra* di Licofrone, e al molto altro ch'egli ci ha lasciato della sua assidua frequentazione di tante opere classiche. L'attività filologica di Eustazio – culminante negli imponenti commentari all'*Iliade* e all'*Odissea* – spazia da Pindaro a Dionisio Periegeta passando per molti altri autori antichi. Infine, tra XIII e XIV secolo, nell'età dei Paleologi, fioriscono fra Costantinopoli e Tessalonica le figure di Giorgio di Cipro (il patriarca Gregorio II), Massimo Planude, Niceforo Moscopulo, il nipote di quest'ultimo e assai piú noto Manuele Moscopulo, Tommaso Magistro, Demetrio Triclinio, i quali non solo praticano gran parte della letteratura greca classica (e talora postclassica), ma entrano direttamente nel processo di allestimento tecnico-materiale e filologico-testuale delle edizioni che essi curano[55]

Un'idea molto concreta e sintetica del contenuto della *Biblioteca* di Fozio si può avere dalle tavole riassuntive di W. T. TREADGOLD, *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, Washington 1980, pp 117-76.

[51] La figura di Fozio e la composizione della sua *Biblioteca* implicano un complesso di questioni assai dibattute. Un inquadramento generale si può trovare in LEMERLE, *Le premier humanisme* cit pp. 177-204, cui mi limito a rimandare.

Su libri e testi passati nelle mani di Areta basti ancora una volta il rinvio a *ibid.*, pp. 204-37.

[53] Rispettivamente codd. Bodl. D'Orville 301, Bodl. Clark. 39, Vat. Urb. gr. 35, Paris. gr. 2951 Laur. 60.3, Lond. Harl. 5694.

[54] Cod. Paris. gr. 451.

Sull'attività filologica di queste figure mi limito a rimandare alle pagine dedicate alla «Philologie» da HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur* cit., II, pp. 3-83.

Intorno ad alcune di queste figure si possono ricostruire comunità erudite, che sono in sostanza circoli di scrittura, nei quali spesso piú mani partecipano all'allestimento editoriale dei testi. Un circolo del genere si può ritenere quello gravitante a Costantinopoli intorno a Giorgio-Gregorio di Cipro, già scolaro di Giorgio Acropolita e poi piú tardi patriarca, del quale solo di recente è stato riconosciuto il fondamentale ruolo come filologo, insegnante, copista di classici nell'età paleologa[56] La sua mano, quasi sempre in collaborazione con altre mani di eruditi piuttosto che di semplici copisti, s'incontra in piú manoscritti di autori classici, quali un corpus delle opere aristoteliche di logica, la *Fisica* dello stesso Aristotele con il commentario di Simplicio, una raccolta di trattati diversi dello Stagirita, Platone, Demostene, Elio Aristide, e una corposa silloge nella quale compaiono scritti ed estratti di numerosi autori[57]. Gli interventi di Giorgio-Gregorio di Cipro sono di estensione e indole diversa. Un Elio Aristide è scritto tutto di suo pugno[58], mentre in altri esemplari il patriarca trascrive, alternandosi con gli eruditi della sua cerchia, sequenze piú o meno ampie di testo, o si dimostra, intervenendo di sua mano, «el director y el corrector» del lavoro di copia, o aggiunge note scoliastiche in margine. Si può osservare, pur se ovvio, l'interesse di Giorgio-Gregorio per gli scritti di san Basilio e di Gregorio di Nazianzo: il primo compare in un florilegio di autori antichi aggiunto negli spazi liberi del suo esemplare di Demostene, e dell'altro s'incontrano estratti inseriti nella sua copia di Elio Aristide, e che si ritrovano pure nella silloge dei classici da lui compilata e in parte scritta.

Tra la ventina di manoscritti in cui si riconoscono iniziative e interventi di Planude e di mani della sua cerchia, operanti sempre a Costantinopoli, si può segnalare qualche esemplare piú significativo[59] Scritta da Planude stesso, che ne è comunque l'editore, e in parte dai suoi collaboratori e scolari, va ricordata innanzitutto la silloge di poesia antica e tardoantica che comprende, tra l'altro, le *Opere e i giorni* e la *Teogonia* di Esiodo, le *Argonautiche* di Apollonio Rodio, gli *Idilli* di Teocrito, i *Theriaka* e gli *Alexipharmaka* di Nicandro, i *Cynegetica* di Oppiano di

[56] L'attività di Giorgio-Gregorio di Cipro si trova ricostruita sotto tutti gli aspetti nella monografia di I. PÉREZ MARTÍN, *El patriarca Gregorio de Chipre (ca. 1240-1290) y la trasmisión de los textos clásicos en Byzancio*, Madrid 1996.

[57] Rispettivamente codd. Ambros. M 71 sup., Marc. gr. 227, Paris. Suppl. gr. 642, Scor. Y. I. 13, Paris. gr. 2998, Paris. gr. 2953, Scor. X. I. 13 + Φ. I. 18.

[58] È il cod. Paris. gr. 2953.

[59] Sulla figura di Massimo di Planude, la sua attività come insegnante, le sue frequentazioni testuali si veda in generale C. N. CONSTANTINIDES, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204 - ca. 1310)*, Nicosia 1982, pp. 66-89.

Apamea e gli *Halieutica* di Oppiano di Cilicia, la *Presa di Troia* di Trifiodoro, le *Dionisiache* di Nonno[60]. Tutta di mano di Planude – o almeno il frammento che ne rimane – è una raccolta di matematica nella quale spicca un autore raro come Diofanto di Alessandria[61]. Un'altra impresa planudea fu l'edizione di Plutarco, alla cui trascrizione collaborarono molte mani e che comprende sia i *Moralia* (1-69) sia le *Vite parallele*[62] Né si può dimenticare infine la cosiddetta *Antologia Planudea* di poesia epigrammatica, che contiene pure la *Parafrasi del Vangelo di Giovanni* di Nonno: silloge direttamente ispirata alla *Antologia Palatina* del x secolo, e della quale Planude fu il *concepteur* nell'allestimento[63] Ma l'attività di quest'ultimo fu assai piú estesa di quanto le testimonianze fin qui addotte mostrano. Restano tracce, interventi, scolî, commentari delle sue frequentazioni di molti altri autori, tra i quali vanno ricordati almeno Esiodo, Pindaro, Sofocle, Euripide, Tucidide. E ancora, Planude ebbe pratica di grammatica, retorica, filosofia, geografia, e anzi, a quest'ultimo proposito, si deve a lui la riscoperta dell'opera geografica di Tolomeo[64]. Immenso fu infine il suo contributo alla scoperta e allo studio delle scienze matematiche (aritmetica, musica, geometria, soprattutto astronomia)[65]

Un circolo è anche quello che si può individuare intorno ai Moscopulo, i già ricordati Niceforo, metropolita di Creta, e suo nipote Manuele. Niceforo trascrive, insieme ad altre otto mani, un esemplare di Platone[66]; ma a questa trascrizione collaborano, tra gli altri, Massimo Planude e un copista, Giovanni, il quale doveva far parte dei filologi minori dell'epoca e la cui mano si ritrova, accanto a molte altre, in miscellanee erudite contenenti scritti di diversi autori antichi, da Aristotele a Plotino e Simplicio, da Esiodo a Euripide, da Pindaro a Sofocle e

[60] Cod. Laur. 32.16. A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, I. *Text*, Urbana-Chicago-London 1972, pp. 66-89.

[61] Cod. Ambros. Et 157 sup.; TURYN, *Dated Italy* cit., pp. 78-81.

[62] Cod. Ambros. C 126 inf., che contiene solo i *Moralia*, e Paris. gr. 1671, che, oltre agli stessi *Moralia* trascritti dal codice precedente, reca pure le *Vite parallele*. TURYN, *Dated Italy* cit., pp. 81-87, e, in particolare sul Paris. gr. 1671, *Les manuscripts grecs datés des XIII^e^ et XIV^e^ siècles conservés dans les bibliothèques publiques de France*, I. *XIII^e^ siècle*, Paris 1989, pp. 69-73.

[63] Cod. Ven. Marc. gr. 481. TURYN, *Dated Italy* cit., pp. 90-96.

[64] Cod. Vat. gr. 177.

[65] Cod. Edimburgo, National Library of Scotland, ms Advocates' 18.7.15. A. TURYN, *Dated Greek Manuscripts of Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Great Britain*, Washington 1980, pp. 57-59.

[66] Cod. Vindob. phil. gr. 21. E. GAMILLSCHEG, *Eine Platonhandschrift des Nikephoros Moschopulos (Vind. phil. gr 21)*, in *Byzantios. Festschrift für H. Hunger zum 70. Geburtstag*, Wien 1984, pp. 95-100.

a Teocrito[67]. Per quest'ultimo si tratta, non a caso, proprio dell'edizione teocritea di Manuele Moscopulo. Si ricostruisce, cosí, una collezione di libri usciti da una cerchia nella quale si praticavano letture dalla filosofia alla poesia. Il Platone di Niceforo Moscopulo è stato ritenuto una vera «edizione dotta, allestita in ambito filologico facendo ampio uso di testimoni testuali appartenenti ai diversi rami della tradizione platonica», e facendo altresí «ricorso, anche per gli scolii, a testimoni di diversa provenienza»[68]. Ma edizioni dotte si rivelano anche altri testi contenuti nella collezione. Lo stesso Niceforo Moscopulo, oltre al Platone, possedeva una *Odissea*[69], restaurata di sua mano, e disponeva di una raccolta libraria consistente, nella quale è verosimile vi fossero anche diverse opere teologiche

Un'altra figura-cardine per l'allestimento di edizioni di testi antichi si dimostra a Tessalonica nei primi decenni del XIV secolo Demetrio Triclinio, il filologo che rinnova i principî della critica testuale e che supera tutti i suoi contemporanei come «maestro di metrica»[70]. È per sua iniziativa, innanzitutto, che viene recuperato e trascritto un gruppo di tragedie di Euripide – *Elena*, *Elettra*, *Eracle*, *Eraclidi*, *Ciclope*, *Ione*, *Ifigenia in Aulide*, *Ifigenia in Tauride*[71] – testimoniate, almeno alcune, nell'XI e XII secolo solo indirettamente e che sembrano riflettere un unico programma editoriale antico. Ma le cure di Triclinio nell'ambito della drammaturgia si estesero pure alla già assai diffusa triade euripidea, costituita da *Ecuba*, *Oreste*, *Fenicie*. Si possiede inoltre l'autografo delle edizioni di Eschilo[72], pur se non comprende tutte le tragedie a noi note. E si possono ricostruire, sul fondamento di copie, anche edizioni tricliniane dei sette drammi di Sofocle e di otto commedie di Aristofane. Tra gli altri autori per i quali Triclinio mostra interesse vanno ricordati almeno Esiodo, di cui si conserva l'edizione autografa[73]; Pindaro, quale si può ricostruire da copie dell'originale; Babrio, su cui un antico manoscritto re-

[67] Codd. Bodl. Barocci 120, Paris. Coisl. 169, Vat. Urb. gr. 140, Vat. gr. 40. Sulla mano del copista Giovanni, la quale collega questi manoscritti, si veda C. GALLAVOTTI, *L'edizione teocritea di Moscopulo*, in «Rivista di filologia e di istruzione classica», n.s., XII (1934), pp. 349-69 (rist. in ID., *Theocritea*, Roma 1999, pp. 12-27).

[68] A. D'ACUNTO, *Su un'edizione platonica di Niceforo Moscopulo e Massimo Planude: il Vindobonensis phil. gr. 21 (Y)*, in «Studi classici e orientali», XLV (1995), pp. 262 e 264.

[69] Cod. Malat. D.XXVII.2. TURYN, *Dated Italy* cit., pp. 113-16.

[70] S. MERGIALI, *L'enseignement et les lettrés pendant l'époque des Paléologues (1261-1453)*, Athènes 1996, pp. 54-56.

[71] Cod. Laur. 32.2.

[72] Cod. Neapol. II.F.31.

[73] Marc. gr. 464. TURYN, *Dated Italy* cit., pp. 123-27.

ca interventi[74] Tra le mani del circolo tricliniano si segnalano quelle di Nicola Triclinio, forse fratello di Demetrio, e di Giovanni Catrario, figura di copista, filologo e letterato.

Questi nomi – e magari altri che hanno lasciato traccia piú o meno consistente nell'erudizione e/o nella letteratura di Bisanzio – sono lungi tuttavia dal rappresentare quella che fu la rete, sovente anonima, di quanti variamente si accostarono alla letteratura greca antica. A parte μαΐστορες o πρόξιμοι delle scuole ricordati per l'XI secolo (ma Psello ricorda un fiorire di λόγιοι ἄνδρες, «uomini eruditi», fin dal tardo X), quando si entra nel XII l'uso dei classici trova un certo spazio nell'Accademia patriarcale, e sia in una produzione letteraria per lo piú destinata alla propaganda imperiale e all'intrattenimento di corte, sia nelle dispute ecclesiastiche che insorgono in quest'epoca e che coinvolgono la classe dirigente e intellettuale nel suo complesso richiedendo strumenti retorici e filosofici affinati[75] Tra i «minori» dell'Accademia patriarcale implicati nella lettura degli autori antichi vanno ricordati un Costantino Caloete, un Giovanni Camatero, un Niceta Mesarite, uno Stefano Scilitze; ma vi sono altri di cui si conserva il nome o poco piú. Vi sono poi figure che hanno lasciato soltanto qualche impronta: si pensi, per esempio, a un Isacco Porfirogenito, che forse nel XII secolo scrisse opuscoli su Omero, tra i quali una *Praefatio*[76].

La catastrofe del 1204, che vide Costantinopoli cadere in mani latine, ebbe conseguenze non solo politiche ed economiche, ma anche culturali. A Nicea, la nuova capitale, si ha testimonianza che si insegnavano la grammatica e la lettura di testi di poesia, ma che «per l'abbondanza di studiosi» ricordasse «l'antica Atene» o che fosse «fonte meravigliosa e ambita del sapere» era esagerazione retorica, smentita da Giorgio-Gregorio di Cipro, rimasto deluso da quel che vi si poteva imparare[77] Non a caso imperatori quali Giovanni III Vatatze (1222-54) e Teodoro II Lascari (1254-58) si sforzarono di farvi giungere libri da altre località dell'impero e di fondare scuole e biblioteche in una città che evidentemente ne era priva. Anche se mancano libri che risultino prodotti a Nicea su fondamenti oggettivi, va comunque rilevato che al tem-

74 Lond. Add. ms 22087.

R. BROWNING, *Church, State and learning in twelfth-century Byzantium*, in *Friends of Dr William s Library Thirty-fourth Lecture (1980)*, London 1981, p. 8 (rist. in ID., *History, Language and Literacy in the Byzantine World*, London 1989).

Sull'attività di questa figura e la sua identificazione si vedano J. F. KINDSTRAND, *Isaac Porphyrogenitus Praefatio in Homerum*, Uppsala 1979, e ultimamente G. ESPOSITO, *La praefatio in Homerum di Isacco Porfirogenito*, in *Mathesis e philia. Studi in onore di M Gigante*, Napoli 1995, pp. 315-23.

W LAMEERE, *La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre patriarche de Constantinople (1283-1289)*, Bruxelles-Rome 1937, pp. 179 e 183.

po di Vatatze si ritengono qui copiate raccolte di testi retorici (Ermogene, Aftonio), e che un esemplare aristotelico è forse da mettere in relazione con Teodoro II Lascari[78] Anche in quest'epoca, comunque, un qualche aggancio con la letteratura greca antica fu mantenuto grazie a una rete di eruditi che venne a riannodarsi a Nicea.

Ma la dislocazione della capitale ebbe anche un'altra conseguenza, quella di decentrare le forze intellettuali e i luoghi di produzione culturale, e quindi di preparare la strada – dopo la riconquista bizantina di Costantinopoli nel 1261 – all'epoca che forse piú di ogni altra segna il fiorire degli studi, delle edizioni, talora anzi di traslitterazioni dei testi antichi[79]: l'età dei Paleologi, nel corso della quale, accanto a Costantinopoli, altre sedi come Tessalonica, Efeso, Trebisonda, Mistrà, e ancora Cipro, Creta, Chio diventano centri di cultura e poli di attrazione. Il fenomeno veniva a legarsi, d'altro canto, a un empito nuovo e forte di «nazionalismo» di segno greco che lo stesso esilio di Nicea aveva fatto insorgere e che trovava, oltre che nell'ortodossia, nei testi classici il referente obbligato delle radici di quel passato sul quale l'impero bizantino rifondava la sua continuità una volta che Costantinopoli ritornava ad esserne la capitale.

Questa fitta rete di dotti e di letterati del XIII-XIV secolo meglio si può ricostruire proprio attraverso figure minori o anonime. Membri di quelli che sono stati chiamati «salotti e cenacoli letterari» dell'epoca possedettero e lessero autori classici[80]. E oltre a questi circoli, si pensi, ancora una volta, agli insegnanti dell'Accademia patriarcale, rinata a nuova vita dopo il periodo niceno, o ai diversi ὕπατοι τῶν φιλοσόφων, o ai molti maestri privati e ai loro scolari tutti lettori di testi antichi. Da fonti letterarie, da antiche liste di libri, da notizie contenute negli stessi manoscritti e da indizi vari risultano altri possessori e lettori, talora ignoti o quasi, di autori classici[81], oltre che, si sa, di scritti teologici, pur se sono i primi quelli che qui interessano. A Teodoro Irtaceno, l'insegnante-letterato già ricordato, che possedeva libri dei Padri della Chie-

[78] Fondamentali i lavori di G. PRATO, *La produzione libraria in area greco-orientale nel periodo del regno latino di Costantinopoli (1204-1261)*, in «Scrittura e civiltà», V (1981), pp. 105-47 (rist. in ID., *Studi di paleografia greca*, Spoleto 1994, pp. 31-72), e *Un autografo di Teodoro II Lascaris imperatore di Nicea?*, in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik», XXX (1981), pp. 249-58.

[79] R. BROWNING, *Recentiores non deteriores*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies», VII (1960), pp. 11-21 (rist. in ID., *Studies* cit.).

[80] I. ŠEVČENKO, *Society and intellectual life in the fourteenth century*, in *Actes du XIVe Congrès International des Etudes Byzantines*, I, Bucarest 1974, p. 70 (rist. in ID., *Society and Intellectual Life in Late Byzantium*, London 1981).

[81] Sull'argomento riescono di consultazione assai utile i saggi di CONSTANTINIDES, *Higher Education* cit., pp. 31-65 e 90-162, e di MERGIALI, *L'enseignement* cit., pp. 15-112.

sa, uno dei suoi scolari, Costantino Lucita, chiede che gli sia cercata una copia dell'*Odissea*, e Lucita a sua volta, uomo colto di provincia, πρωτονοτάριος e πρωτοβεστιάριος dell'imperatore di Trebisonda, aveva tra diversi libri anche un'*Iliade*. Un altro dotto, Costantino Acropolita, possedeva nella sua biblioteca, per la quale aveva speso non poco delle sue sostanze, scritti di Democrito e di Eraclito, il *Menone* di Platone, Plotino, Elio Aristide. Teodosio Principe, legato di Michele VIII e poi patriarca di Antiochia, fece forse trascrivere egli stesso una copia della *Fisica* di Aristotele. Un certo diacono Callisto aveva un esemplare dell'*Etica* dello stesso Aristotele, verisimilmente il medesimo Callisto ch'ebbe tra le mani una buona edizione dell'*Iliade*. Isacco monaco del Mesopotamon in Epiro, poi metropolita di Smirne nel tardo secolo XIII, aveva un Aristotele dovuto alla mano di uno scriba Nicandro. Giorgio Lacapeno, figura sfumata di grammatico e di retore, ebbe tra i suoi libri una raccolta di epistole di Libanio. Cipriano, un altro ὕπατος τῶν φιλοσόφων, possedette il piú antico manoscritto a noi noto del commentario di Ipparco ai *Fenomeni* di Arato e di Eudosso. Demetrio Casandreno, che accompagnò nel 1361 Giovanni VI Cantacuzeno nel suo ritiro a Mistrà, fece qui scrivere l'anno seguente da Manuele Tzicandile, copista e filologo, un esemplare delle *Vite parallele* di Plutarco. E per i Cantacuzeni risultano prodotti pure un Arriano e un Tucidide nei quali si ritrova la mano di Tzicandile. Due anonimi eruditi, l'uno di Nicea, l'altro di Tessalonica, si procurarono diversi classici: all'anonimo di Nicea appartenne il famoso corpus Palatino delle orazioni di Lisia[82], e a quello che doveva essere un vero erudito di Tessalonica una collezione di libri che comprendeva, tra l'altro, Omero, Eschilo, Sofocle, Euripide, Dionigi di Alicarnasso, Arriano, Isocrate, Temistio. Infine va richiamata l'attenzione su Giorgio Carbone, il quale commentò tragedie di Eschilo e di Sofocle e, a quanto pare, svolse un certo ruolo come insegnante. E questa rassegna potrebbe ancora continuare con nomi di laici ed ecclesiastici colti, come quelli di Alessio Macrembolita, Niceforo metropolita di Monembasia, Alessio Apocauco, Stefano Sguropulo. In particolare Tessalonica diviene nel XIV secolo centro importante di cultura grazie non solo a filologi come Manuele Moscopulo, Tommaso Magistro e Demetrio Triclinio con le loro cerchie, ma anche a figure quali Nicola Cabasila, Demetrio Cidone e altri, tanto che la città – a quest'epoca sovente residenza imperiale – è celebrata per la sua vita intellettuale come una nuova Atene, metropoli di dotti e di libri[83]

[82] Cod. Heid. Palat. gr. 88.

[83] Mi limito a rimandare a D. M. NICOL, *Thessalonica as a cultural centre in the fourteenth cen-*

4. *Maniere di leggere.*

Ai livelli alti la ricezione dei classici a Bisanzio, come del resto di testi di qualsiasi altra indole, avveniva attraverso pratiche di lettura, pratiche di scrittura o all'incrocio tra le due pratiche, giacché si tratta di realtà assai complessa e sfumata, spesso senza precisi confini.

Una lettura competente – come ricorda un commentario a Dionisio Trace di epoca bizantina – richiedeva che di ciascun libro-testo si considerasse il titolo, l'autore, lo scopo, l'utilità, la struttura, il risultato finale[84]. Ma al di là di queste sclerotiche considerazioni di ordine generale, va tenuto conto anche di altri fattori nella ricezione della letteratura greca antica. Quando chi fruisce del testo si serve di un libro materialmente fatto trascrivere a prezzo o acquistato di seconda mano, la ricezione è condizionata da una parte da dispositivi editoriali già organizzati, dall'altra dalle maniere di lettura: i primi – impaginazione, suddivisioni interne dello scritto – incidono sulla relazione che viene a istituirsi tra materialità del libro e percezione del testo, mentre le altre si iscrivono nelle competenze e convenzioni culturali del lettore. Va ricordato, pure, che individualmente o in comune a Bisanzio si leggevano piú e assai piú opere teologiche che classiche, e perciò la lettura intensiva che di queste ultime si faceva rifletteva la maniera di leggere le prime: maniera traguardata a interpretare e introiettare la parola del Signore mediante uno sforzo continuo sui testi o su passi scelti spesso ritrascrivendoli, un lavorio esercitato sullo scritto con il conforto di commentari, un procedimento cognitivo che prevedeva il riuso mnemonico di termini o frasi a edificazione e salvazione dell'anima. Si consideri, ancora una volta, quanto scrive Cecaumeno: «Dopo aver letto un po', non cominciare a contare le pagine o a scegliere le parti che ritieni migliori e a leggerle: non ti sarebbe utile, infatti; ma iniziando dalla prima pagina, dove comincia lo scritto, leggilo fino all'ultima lettera. Molto ne trarrai vantaggio. È proprio infatti del ciarliero non leggere due ed anche tre volte tutto il libro, ma scegliere solo poche cose per chiacchierarne»[85]. Cecaumeno si riferisce, si sa, alla lettura di «dogmi» e di «libri di Chiesa», ma è questa stessa maniera di lettura che vale per i clas-

tury, in *Ἡ Θεσσαλονίκη μεταξὺ Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως*, Thessaloniki 1980, pp. 121-31 (rist. in ID., *Studies in Late Byzantine History and Prosopography*, London 1986).

[84] J. DIETHART e C. GASTGEBER, *Sechs endringliche Hinweise für den byzantinischen Leser aus der Kommentarliteratur zu Dionysios Thrax*, in «Byzantinische Zeitschrift», LXXXVI-LXXXVII (1993-94), pp. 386-401.

[85] CECAUMENO, *Raccomandazioni* cit., pp. 190 sg.

sici. A Bisanzio perciò la maniera piú abituale di leggere questi ultimi era quella intensiva, vale a dire attenta e ripetuta, tante volte con il calamo nella mano per scrivervi in margine note di lettura di varia specie.

I casi che si possono richiamare sono molti, sia di lettura individuale, sia in comune. Si ricordi Areta di Cesarea, il quale si procura diversi testi profani e sacri: Areta è l'erudito lettore che ha davanti a sé un libro prodotto su committenza o acquistato e del quale riempie ora piú ora meno i margini di annotazioni sue proprie o traendole da altri libri annotati o da commentari veri e propri. Tra i suoi libri spicca un esemplare dell'*Organon* di Aristotele dai margini assai ampi ricoperti in certi fogli di un commento scoliastico fittissimo[86]. Di un'altra opera cara ad Areta, l'*A se stesso* di Marco Aurelio – se ne è giusta l'identificazione –, in un anonimo epigramma dell'*Antologia Palatina* si raccomanda una lettura assidua, attenta e profonda, e dunque intensiva, ove se ne vogliano cogliere i tesori di sapienza. Che sia proprio Areta, il quale – s'è detto – fece trascrivere l'opera di Marco Aurelio, l'autore dell'epigramma[87]? I piú dei letterati bizantini, del resto, si servivano di libri non trascritti di propria mano ma variamente acquisiti, e che costituivano le loro letture di riferimento o di intrattenimento. Niceta Coniata dice che le lunghe notti d'inverno consentono non solo il sonno ma anche di «rifocillare con i libri la mente e di trovare sapienza e conoscenza o dissotterrando gesta degli antichi, o raccogliendo e portando alla luce consigli e massime»[88] Piú tardi, in quella *fièvre de classicisme* che caratterizza l'età paleologa, Giorgio-Gregorio di Cipro manda un Elio Aristide a Costantino Meliteniota a che ne corregga il testo o almeno vi apponga segni particolari sul margine in corrispondenza degli errori in modo che egli stesso possa correggerlo[89]: testimonianza di una lettura fatta proprio con il calamo in mano. E in quella stessa epoca Teodoro Metochita – il grande logoteta che fu a stretto contatto con Massimo Planude e la biblioteca del monastero di Chora a Costantinopoli – fu avido lettore di libri: si sa che dalle sue mani passarono da Sofocle a Euripide, da Aristotele a Platone, da Demostene a Elio Aristide, da Luciano a Dione Crisostomo, dagli amatissimi Tucidide e Plutarco fino a una miriade di testi tecnici, soprattutto di astronomia, tanto ch'egli fu considerato un secondo To-

[86] È il Vat. Urb. gr. 35.

Antologia Palatina, 15.23. Su tutta la questione si veda ultimamente CORTASSA, *La missione* pp. 124 sg.

[88] NICETAE CHONIATAE *Orationes et Epistulae*, a cura di J.-L. van Dieten, Berolini - Novi Eboraci 1972, p. 117.

[89] S. EUSTRATIADES, *Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου ἐπιστολαὶ καὶ μῦθοι*, Alessandria (Egitto) 1910, p. 58.

lomeo[90]; né si può escludere che suoi libri si conservino ancora, ove si pensi che la mano di un νοτάριος addetto ai documenti imperiali – cui Metochita affidava le opere ch'egli stesso componeva perché le trascrivesse – si ritrova proprio in un Aristotele con il commento di Leone Magentino, e in una raccolta di discorsi di Elio Aristide e di Dione Crisostomo, rendendo lecita la suggestione che si tratti di qualcuno di quei libri[91]. E ancora, di Niceforo Gregora, scolaro di Metochita e «intellettuale» di mestiere, si hanno, fra i molti classici che lesse, un Tucidide e due manoscritti di Diodoro Siculo con interventi di sua mano[92]

In altri casi si tratta di letture in comune, qual è quella testimoniata da un corpus degli opuscoli di Luciano, letto, rivisto, e corredato di scolî nel cuore del X secolo da Alessandro metropolita di Nicea insieme al nipote Giovanni, al fratello Giacomo, metropolita di Larissa, e a Teodoro diacono[93] La stessa *Biblioteca* di Fozio – ritenuta da sempre pilastro per la conoscenza e la ricostruzione di quanto della letteratura greca antica scomparve dopo quell'epoca – va considerata altrettanto importante come documento non solo di un circolo di lettura ma delle maniere di leggere dei dotti di Bisanzio, del ruolo che nella loro «repubblica delle lettere» giocava l'uno o l'altro autore o scritto, di quel che li interessava e di quel che ritenevano inutile all'interno di un'opera, dei passi o degli argomenti su cui piú si soffermavano, e dei dispositivi o dei testi accessori che eventualmente ne condizionavano la ricezione dello scritto: maniere di leggere guidate da «logiche» diverse da quelle moderne[94].

[90] I. ŠEVCENKO, *Théodore Métochites, Chora et les courant intellectuels de l'époque*, in *Art et Société à Byzance sous les Paléologues*, Actes du Colloque organizé par l'Association Internationale des Etudes Byzantines, Venise 1971, pp. 15-39 (rist. in ID., *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, London 1982).

[91] Alla mano del medesimo νοτάριος va attribuito il famoso codice Crippsianus degli oratori attici (cod. Lond. Burney 95), ma è possibile che tal νοτάριος trascrivesse libri anche per altri committenti, o anche per sé in quanto, date le sue funzioni presso la cancelleria imperiale, non poteva trattarsi che di un individuo colto. Sull'attività del cosiddetto «Metochitesschreiber» si veda, piú in generale, G. PRATO, *I manoscritti greci dei secoli* XIII *e* XIV*: note paleografiche*, in *Paleografia e codicologia greca*, Atti del II Colloquio internazionale (Berlino-Wolfenbüttel, 17-21 ottobre 1983), Alessandria 1991, pp. 513-21 (rist. in PRATO, *Studi* cit., pp. 123-31); in particolare sul codice di Aristotele (cod. Paris. Coisl. 157), S. KOTZABASSI, *Byzantinische Kommentatoren der aristotelischen Topik: Johannes Italos und Leon Magentinos*, Thessaloniki 1999, pp. 22 sg.

[92] C. M. MAZZUCCHI, *Leggere i classici durante la catastrofe (Costantinopoli, maggio-agosto 1203): le note marginali al Diodoro Siculo Vaticano gr 130*, I, in «Aevum», LXVIII (1994), pp. 202-6, e *Diodoro Siculo fra Bisanzio e Otranto (cod. Par gr. 1665)*, ivi, LXXIII (1999), pp. 385-421; N. WILSON, *The Naples MS. of Thucidides*, in «Studi italiani di filologia classica», serie 3, XVIII (2000), pp. 196-99.

[93] Cod. Vat. gr. 90. Mi limito a rimandare al recente contributo di A. MARKOPOULOS, *Überlegungen zu Leben und Werk des Alexandros von Nikaia*, in «Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik», XLIV (1994), pp. 313-26.

[94] Si leggano in proposito alcune pertinenti osservazioni di C. MANGO, *Byzantinism and Romantic Hellenism*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», XXVIII (1965), p. 32.

Forse già a partire dall'XI secolo e comunque piú tardi sembra vi sia stata una piú larga fioritura di questi circoli, indicati con termini quali θέατρον, λογικὸν θέατρον, κύκλος. A Bisanzio, in verità, resisteva la consuetudine di circoli colti, scuole-comunità, sodalizi di dotti, quali sono saldamente attestati fin dalla tarda antichità pagana e cristiana[95]: si pensi alla scuola di Libanio ad Antiochia fornita di un θέατρον per le riunioni[96], o ai circoli di Alessandria desunti dai resti archeologici di *auditoria* nei quali si tenevano letture[97], o al *salon* di Marciano a Costantinopoli ricordato da Sinesio[98], o alle scuole-comunità filosofiche soprattutto neoplatoniche. In età medio- e tardobizantina, pur se la realtà di questi circoli è piú sfumata, si tenevano comunque riunioni nelle quali gruppi di individui colti si incontravano per leggere e commentare testi letterari[99] In queste riunioni si potevano ascoltare per lo piú orazioni, epistole, poemi scritti da membri del gruppo, ma non si può escludere che fossero lette in comune anche opere di letteratura greca antica come già nel circolo di Fozio. Oltre a quest'ultimo, un circolo pare si raccogliesse, nella prima età dei Comneni, intorno all'imperatrice Irene Ducaina. Una comunità erudita era nel XII secolo anche quella in cui Eustazio di Tessalonica teneva «quotidiane letture in comune» illustrando il contenuto e lo stile delle opere, e magari arricchendo l'esposizione con digressioni pertinenti[100].

All'inizio del secolo successivo, in un esemplare di Diodoro Siculo – uno degli stessi in cui è attestata la mano di Gregora – si son volute riconoscere tracce di una cerchia dotta nella quale si praticavano letture

Ai circoli letterari o filosofici e ai sodalizi dotti della tarda antichità è dedicato il contributo di R. LIZZI, *Le comunità di dotti nell'impero tardoantico fra selezione e specializzazione del sapere*, in *Perfezione del sapere e comunità dei sapienti. Dal medioevo all'età informatica*, Atti del Colloquio di Firenze (Certosa del Galluzzo, 17 ottobre 1998), Firenze 2001, in corso di stampa; ma si veda anche G. AGOSTI, *I poemetti del codice Bodmer e il loro ruolo nella storia della poesia tardoantica*, in *Le codex des Visions*, Colloque Charles Bally (Genève, 1-4 giugno 2000), Genève 2001, in corso di stampa, ove sono proposti materiali e suggestioni pertinenti. Un sincero ringraziamento a Rita Lizzi e a Gianfranco Agosti per avermi consentito di leggere e utilizzare i loro contributi non ancora pubblicati.

[96] LIBANIO, *Discorsi*, 22.31.

E. RODZIEWICZ, *Late Roman auditoria in Alexandria in the light of ivory carvings*, in «Bulletin de la Société d'Archéologie d'Alexandrie», XLV (1993), pp. 269-79.

[98] SINESIO, *Epistole*, 101.66-78.

[99] Si veda il documentato lavoro di M. MULLETT, *Aristocracy and patronage in the literary circles of Comnenian Costantinople*, in M. J. ANGOLD (a cura di), *The Byzantine Aristocracy IX-XIII Centuries*, Oxford 1983, pp. 173-201.

[100] Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου *τὰ σωζόμενα*, a cura di S. P. Lampros, I, Athinai 1879, pp. 287 sg. Sulla cerchia di dotti gravitante intorno a Eustazio si può rimandare ad A. KAZHDAN e S. FRANKLIN, *Studies on Byzantine Literature of the Eleventh and Twelfth Century*, Cambridge-Paris 1984, pp. 138-40.

in comune durante l'assedio di Costantinopoli da parte dei Latini[101]; e in questo esemplare si possono osservare, tra l'altro, alcuni passi del testo ripetuti in margine, evidentemente perché la trascrizione «ne facilitava la memorizzazione e incrementava quindi il profitto della lettura»[102]. In questa prospettiva la *Biblioteca* di Fozio si propone in ultima analisi come il prodotto di una maniera di leggere in comune, confortata dalla ripresa scritta di quanto si riteneva piú utile o interessante; e anche gli escerti di Costantino Porfirogenito sono da considerare una pratica di lettura mirata alla riscrittura di quanto dei testi letti si riteneva degno di essere estratto perché funzionale alla compilazione programmata.

5. *All'incrocio tra lettura e scrittura.*

In queste ultime maniere di lettura si intravede l'altro approccio ai classici a Bisanzio, quello che si muove nelle pratiche di scrittura, quando è l'erudito stesso o una cerchia erudita che ne trascrive e ne cura l'edizione. Si tratta di letterati, filologi, ma anche di individui diversi di rango alto per posizione sociale e cultura, i quali trascrivevano da sé testi classici – ma, s'intende, pure teologici – per pratiche di lettura e di studio individuali o all'interno di un circolo erudito, o talvolta, nel caso di maestri e scolari avanzati, anche per altri come lavoro professionale.

In quanto questo lavoro di trascrizione era compiuto, sia pure a diversi gradi di competenza, da «uomini di lettere», fosse per sé o per altri, scrivere il testo era operazione che implicava un processo cognitivo dello scritto e piú volte una qualche cura filologica, vale a dire una serie di interventi, talora l'uso e la collazione di piú modelli, e, innanzi tutto, il procedere alla traslitterazione del testo – ogni qualvolta non ve ne fossero una o piú già disponibili – a partire da quando tra la fine del secolo VIII e l'inizio del IX nelle pratiche librarie venne normalmente adoperata una scrittura minuscola invece della maiuscola, la quale fin dall'antichità era stata per molti secoli il veicolo di trasmissione delle opere classiche. Quella di questi «uomini di lettere» che erano anche copisti per passione, per interesse erudito, e forse in certi casi per risparmiare denaro o guadagnarne, non era insomma una semplice trascrizione.

In questa prospettiva, tra le prime figure nella Bisanzio di età media

[101] Si tratta del Vat. gr. 130, sul quale va segnalato l'importante lavoro di MAZZUCCHI, *Leggere i classici* cit., I, pp. 165-218, insieme alla parte II, in «Aevum», LIX (1995), pp. 200-57.
[102] *Ibid.*, I, pp. 187 sg.

e tarda, va ricordato Cometa, che fu insegnante di grammatica nel IX secolo e che procedette a una nuova edizione di Omero; e vi procedette in quanto il testo del suo modello – o di piú modelli? – era pieno di corruttele e privo di interpunzione, nettandone «il marciume come cosa inutile» e ponendovi una corretta punteggiatura, ma anche – come tutto lascia credere – traslitterandolo in scrittura minuscola in fase di trascrizione[103].

Molti sono a Bisanzio quanti operano nello stesso solco di Cometa con riscoperte, recuperi, trascrizioni e talora traslitterazioni, revisioni di testi classici all'incrocio tra lettura e scrittura. Talora ne sono rimasti i nomi negli esemplari stessi che hanno trascritto e in qualche modo «curato». Si può ricordare qualcuno di questi nomi. Allo scadere del primo quarto del X secolo un Giovanni γραμματικός curava una miscellanea filosofica. E sullo scorcio di quello stesso secolo un Gregorio κουβουκλέσιος, un funzionario ecclesiastico, trascriveva le *Vite parallele* di Plutarco e forse gli *Scholia minora* all'*Odissea*. Piú tardi, nel 1063, Teodoro ὕπατος e νοτάριος imperiale portava a termine un corpus delle orazioni di Isocrate. E negli ultimi anni del XII secolo un Prophemos «filosofo» e «retore» allestiva un esemplare degli *Scholia minora* all'*Iliade*[104].

Ma fu soprattutto nell'età dei Paleologi – e se ne sono addotte le motivazioni – che venne di molto ad accrescersi il numero di eruditi, insegnanti filologi e loro scolari, grandi ecclesiastici, funzionari civili e intellettuali di corte – categorie peraltro assai fluide a Bisanzio – i quali si dedicano alla trascrizione e all'allestimento di edizioni di opere classiche. In questo *milieu* della capitale di fine XIII secolo che vede coinvolte figure da Giorgio-Gregorio di Cipro fino a Massimo Planude, ma che annovera anche letterati ed eruditi come Costantino Acropolita, Niceforo Cumno, Manuele Massimo Olobolo, si muove, condividendone interessi intellettuali e libri, una gran dama come Teodora Raulena Paleologina, figlia di Giovanni Cantacuzeno e di Irene Eulogia, la sorella dell'imperatore Michele VIII Paleologo (1261-82)[105] Chiamata

[103] R. AUBRETON, *La translittération d'Homère*, in «Byzantion», XXXIV (1969), pp. 13-34; ma si vedano anche i contributi di F. M. PONTANI, *Lo scoliaste e Cometa*, in *Studi in onore di A. Colonna*, Perugia 1982, pp. 247-53, e ultimamente di G. CORTASSA, *Cometa e l'edizione di Omero in minuscola (A P 15.38)*, in «Prometheus», XXIII (1997), pp. 222-28.

[104] Su queste figure minori rimando a G. CAVALLO, *La storia dei testi antichi a Bisanzio. Qualche riflessione*, in J. HAMESSE (a cura di), *Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et medièvaux*, Louvain-La-Neuve 1992, p. 108.

[105] Su Teodora Raulena si vedano almeno S. KOUGEAS, *Zur Geschichte der Münchener Thukydidehandschrift Augustanus F*, in «Byzantinische Zeitschrift», XVI (1907), pp. 590-603; D. M. NICOL, *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460. A Genealogical and Prosopographical Study*, Washington 1968, pp. 16-18; CONSTANTINIDES, *Higher Education* cit., pp. 43 sg.

da Niceforo Cumno σοφοτάτη per il suo amore dei classici e la sua passione di trascriverne, copia di sua mano una raccolta dei discorsi di Elio Aristide e il commentario di Simplicio alla *Fisica* di Aristotele[106]; ma Teodora possedette anche un Demostene, che invia in prestito a Giorgio-Gregorio di Cipro, e opere di armonica e di matematica. Essa fa avere altresí libri – perché le ritornino riveduti e corretti – a Planude, a Costantino Acropolita, allo stesso Giorgio-Gregorio di Cipro. E infatti note di mano di quest'ultimo si incontrano in margine all'Elio Aristide della Paleologina[107] La quale, a sua volta, riceve da Cumno un esemplare dei *Metereologica* di Aristotele con il commento di Alessandro di Afrodisia perché ne legga e ne emendi il testo[108]: testimonianza ulteriore di queste letture dotte, attente e ripetute. Né Teodora, com'è ovvio, trascura la letteratura teologica, giacché pratica – scrivendone essa stessa – l'agiografia[109] Anche la data della morte di Teodora, il 6 dicembre 1300, si trova annotata, quasi segno delle sue letture di autori antichi, sui margini di un manoscritto tucidideo: e annotata proprio dalla mano di Planude[110]. E ancora, non vanno dimenticate altre figure di eruditi di varia levatura che trascrivono libri nei secoli tardi di Bisanzio: Arsenio, metropolita di Creta, ricopia un anonimo, antico commentario alla *Introduzione aritmetica* di Nicomaco di Gerasa; e Michele Lullude, uomo di vasta cultura letteraria e copista-filologo vissuto tra Efeso e Creta trascrive l'opera medica di Paolo d'Egina, allestisce una copia dell'*Organon* di Aristotele, collabora a un manoscritto della triade euripidea[111].

Il rinnovato atteggiamento verso la tradizione classica è a fondamento, pure, della diffusione di una pratica che si può documentare già nei secoli precedenti e fin dalla tarda antichità, ma che prima del XIII-XIV si dimostra piuttosto limitata: la collaborazione assai stretta tra piú mani, pur se queste talora operano anche singolarmente, nella trascrizione e nella cura editoriale dei testi. Si tratta di quelli che – già a proposito delle cerchie di Giorgio-Gregorio di Cipro, Massimo Planude,

[106] P. SCHREINER, *Kopistinnen in Byzanz mit einer Anmerkung zur Schreiberin Eugenia im Par lat. 7560*, in «Rivista di studi bizantini e neoellenici», n.s., XXXVI (1999), pp. 37 sg.

[107] È il cod. Vat. gr. 1899.

[108] J.-F. BOISSONADE, *Anecdota nova*, Paris 1833, pp. 92 sg.

[109] F. RIZZO NERVO, *Teodora Raoulena. tra agiografia e politica*, in Σύνδεσμος. *Studi in onore di R. Anastasi*, I, Catania 1991, pp. 147-61.

[110] Cod. Monac. gr. 430.

[111] A. TURYN, *Michael Lulludes (or Luludes). A scribe of the Palaeologan era*, in «Rivista di studi bizantini e neoellenici», n.s., X-XI (1973-74), pp. 3-15. Sull'attività scrittoria di Lullude si veda anche G. DE GREGORIO, *Per uno studio della cultura scritta a Creta sotto il dominio veneziano: i codici greco-latini del secolo* XIV, in «Scrittura e civiltà», XVII (1993), pp. 130-67.

Niceforo Moscopulo e Demetrio Triclinio, che ne rappresentano le manifestazioni piú note – sono stati indicati come circoli di scrittura o comunità erudite, da intendere come gruppi di individui dall'identità sociale e culturale ben definita, accomunati da determinate pratiche di studio, e che producevano libri ed edizioni di opere e autori antichi magari sotto l'impulso e la guida di chi «fondava», per cosí dire, e animava il circolo dotto o la scuola.

Queste comunità erudite non avevano un qualche statuto preciso: si dimostrano varie per numero di individui, per scelte testuali, per maniere di scrivere, per modi di utilizzazione dei modelli, per destinazione delle copie, per quantità e qualità degli esemplari prodotti: dipendeva da fattori di ordine culturale, socio-economico, materiale. Diversa è pure la fisionomia editoriale degli esemplari, ora allestiti con una certa cura grafica e tecnica perché da collezione bibliotecaria o comunque destinati a (o richiesti da) membri di rango del gruppo, ora intesi come organica collezione di testi di riferimento, ora trascritti solo come pratica di studio e perciò come copie da lavoro intellettuale, ora ai limiti di quelle raccolte d'uso tutto privato che sono state chiamate da Herbert Hunger *Hausbücher*[112]: raccolte di testi messi insieme magari nel giro di qualche anno, stratificatesi secondo gli interessi di un individuo dotto o della sua cerchia.

Da qui ai modi della ricezione del testo il passo è breve: una ricezione, ancora una volta, nella quale – non essendo in questi circoli eruditi lettura e scrittura pratiche separate – le competenze nell'una e nell'altra venivano a interagire. Questi circoli di scrittura, i piú dei quali restano anonimi, insieme a quelli che ruotano intorno a figure di primo piano, rivelano il vario modo di accostarsi dei Bizantini alla letteratura antica: modi che talora paiono organizzati intorno a determinati testi o interessi, ma che il piú delle volte riflettono la summa di competenze diverse che le pratiche di studio a Bisanzio richiedevano. Talora – come nel caso delle cerchie piú in vista, da Planude a Triclinio – si può ricostruire una qualche collezione di libri usciti da quei circoli; ma altre e piú volte si riescono a individuare solo uno o due esemplari nei quali hanno operato mani che tutto lascia credere facessero parte di una cerchia erudita.

Da un circolo di scrittura nel IX secolo pare uscita la cosiddetta «collezione filosofica», la quale – riconosciuta su fondamenti grafici, codicologici, contenutistici e storico-testuali come una biblioteca di età tar-

[112] H. HUNGER, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, München 1989, pp. 74 sg. e 110.

doantica trascritta e riedita in quel secolo[113] – comprende, scritti ad opera di piú mani[114], i *Dialoghi* di Platone 29-64, trattati e commentari di Damascio e di Proclo, commenti di Olimpiodoro, e ancora opere di Giovanni Filopono e Alessandro di Afrodisia, commenti di Simplicio, la *Syntaxis mathematica* di Tolomeo, opuscoli di carattere geografico e astrologico, oltre a testi diversi di carattere neoplatonico e non. La circostanza che il copista principale della raccolta compia talora un notevole, difficile lavoro di critica testuale induce a collegare la «collezione filosofica» alla figura di un assai dotto copista-filologo (e filosofo) e alla sua cerchia, destinati l'uno e l'altra a restare anonimi, né da identificare necessariamente in figure finora note del cosiddetto «primo umanesimo bizantino».

Senza volersi addentrare nella complessa problematica della formazione dell'*Antologia Palatina*, è ormai un dato acquisito che a sovrintendere all'allestimento del manoscritto che tramanda la raccolta è il cosiddetto «scriba J»[115] Questi nel x secolo scrive (insieme ad altre mani) una parte dei testi, organizza l'intera raccolta e la rivede, dimostrandosi una figura dotta che probabilmente costruisce per sé l'*Antologia*. Ma lo «scriba J», nell'allestire il codice, utilizza a sua volta lo spezzone di un'altra raccolta antologica, quella di uno «scriba B» scritta in collaborazione con altri, il quale deve essere ritenuto anch'egli un dotto di qualità. (Si può aggiungere che a monte dell'*Antologia Palatina* e intorno a questa vi sono *shadowy figures* come Costantino Cefala, πρωτοπάπας di palazzo e prima ancora πρόξιμος, insegnante-assistente sotto il μαίστωρ Gregorio nella scuola della «Chiesa Nuova», a Costantinopoli, compilatore di un'antologia che la *Palatina* sembra in qualche modo comprendere; o come Michele χαρτοφύλαξ, che aveva copiato di propria mano i quattro libri della raccolta di Cefala). Che la cerchia nella quale l'esemplare a noi giunto è stato prodotto gravitasse intorno al funzionario di cancelleria e letterato Costantino Rodio e che questi possa es-

[113] Mi limito a rimandare a L. G. WESTERINK, Introduzione a DAMASCIUS, *Traité des Premiers Principes*, Paris 1986, pp. LXXIII-LXXX, e *Das Rätsel des untergründigen Neuplatonismus*, in D. HARLFINGER (a cura di), *Philophronema. Festschrift für Martin Sicherl zum 75. Geburtstag. Von Textkritik bis Humanismusforschung*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1990, pp. 105-23.

[114] Si veda ultimamente L. PERRIA, *Scrittura e ornamentazione nei codici della «collezione filosofica»*, in «Rivista di studi bizantini e neoellenici», n.s., XXVIII (1991), pp. 45-111.

[115] J. IRIGOIN, *Philologie grecque*, in «Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes», IV (1975-76), pp. 281-89. A parte alcuni aggiustamenti o riconsiderazioni, sostanzialmente alle stesse conclusioni di Irigoin giunge J.-L. VAN DIETEN, *Zur Herstellung des Codex Palat. gr 23/Paris. suppl. gr 384*, in «Byzantinische Zeitschrift», LXXXVI-LXXXVII (1993-94), pp. 342-61. Per un'interpretazione diversa, contestata da van Dieten, si veda A. CAMERON, *The Greek Anthology from Meleager to Planudes*, Oxford 1993, pp. 97-120.

sere identificato nello «scriba J» è solo una suggestiva ipotesi, destinata a restare tale[116]; ma quel che va sottolineato è che la compilazione poetica conservatasi nell'*Antologia Palatina* si dimostra opera di un sodalizio di poeti-filologi e letterati.

Questi circoli di scrittura piú o meno anonimi fiorirono – s'è detto – ancor piú numerosi nell'età dei Paleologi. Di spiccato interesse è un esemplare riferibile agli anni intorno al 1270 contenente una collezione di commentari alla quasi totalità del *corpus aristotelicum* (senza i rispettivi testi dello Stagirita), organizzata secondo l'ordine neoplatonico[117]: collezione che si presenta come un vero e proprio codice-biblioteca di dimensioni monumentali. Il libro è stato scritto da una quindicina di mani, alcune graficamente affini altre assai diverse, ma con una distribuzione del lavoro decisamente diseguale. Vi è una mano-guida principale che interviene direttamente nell'allestimento dell'esemplare e che coordina il lavoro di una cerchia erudita gravitante, forse, intorno a Manuele Massimo Olobolo. In questa cerchia si trascrivevano commentari ad Aristotele come pratica di studio, a quanto mostra la circostanza che alla mano-guida individuata si deve un altro esemplare di analogo contenuto. Non è un caso, altresí, che il codice-biblioteca di commentari al *corpus aristotelicum* risulta adoperato e restaurato piú tardi, all'inizio del XV secolo circa, da un altro grande erudito, Giovanni Cortasmeno, καθολικὸς διδάσκαλος, il quale pure animava un qualche sodalizio dotto, dove l'attività intellettuale era largamente incentrata su pratiche di scrittura[118].

Nella prospettiva qui indicata si possono ricordare altri esemplari degni di menzione che risultano da un lavoro erudito d'équipe. Uno di questi è costituito da una raccolta di testi astronomici, astrologici, geografici e matematici dell'ultimo scorcio del XIII secolo formata da tre parti organizzate in un'unica miscellanea da una mano-guida che ne coordina la trascrizione – eseguita complessivamente ad opera di altre sedici mani – scrivendo essa stessa alcune sequenze, introducendo correzioni,

A. CAMERON, *Constantine the Rhodion and the Greek Anthology*, in «Byzantinische Forschungen», XX (1994), pp. 261-67, e ID., *The Greek Anthology* cit., pp. 300-7.

[117] Rimando all'importante contributo di M. CACOUROS, *Le Laur 85.1 témoin de l'activité conjointe d'un groupe de copistes travaillant dans la seconde moitié du XIII^e siècle*, in *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito*, Atti del V Colloquio internazionale di paleografia greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998), a cura di G. Prato, I, Firenze 2000, pp. 295-310.

[118] Questi aspetti dell'attività di Giovanni Cortasmeno sono stati indagati dallo stesso M. CACOUROS, *Jean Chortasménos katholikos didaskalos. Contribution à l'histoire de l'enseignement à Byzance*, in U. CRISCUOLO e R. MAISANO (a cura di), *Synodia. Studia humanitatis A. Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata*, Napoli 1997, pp. 83-107, e *Un manuel byzantin d'enseignement destiné à être copié «à la pecia»*, in «Gazette du livre médiéval», XXXVI (2000), pp. 17-24.

aggiungendo scolî, annotazioni, titoli e indice iniziale[119] E ancora, le quindici mani che hanno trascritto un esemplare delle *Dissertazioni filosofiche* di Massimo di Tiro, pur diverse, sono accomunate da irregolarità di forme, rapidità di *ductus*, frequenza di legature, che costituiscono il modo caratteristico dello scrivere erudito a Bisanzio[120]. In un altro esemplare – il trattato di medicina di Alessandro di Tralle – si dimostrano aver operato diciassette mani, tra le quali si riconosce quella di un dotto quale Nicola Sigero, mentre tra gli altri nomi solo Manuele Tzicandile risulta copista altrimenti noto – non solo copista ma anche filologo – all'interno di una cerchia evidentemente composta da eruditi. Un caso analogo, ancora, è testimoniato da un esemplare di Strabone che vede impegnate dodici mani.

A queste collezioni di libri o libri singoli qui individuati, che rimandano a circoli di scrittura, molti altri se ne potrebbero aggiungere giacché il fenomeno rientrava nelle stesse pratiche di lettura e di studio dei testi a Bisanzio. Si impone, piuttosto, una riflessione. Quando l'allestimento del libro è non individuale ma collettivo, ciascuna mano trascrive solo alcune sequenze, ora piú ora meno estese, di un determinato testo: in casi del genere, perciò, è da ritenere che la ricezione di un'opera restasse parziale tutte le volte che non si veniva altrimenti a contatto con essa; e del resto in quegli stessi circoli di scrittura si facevano *excerpta* da opere anche queste suddivise in sezioni tra quanti ne dovevano trascegliere i fiori come l'ape sul prato, secondo una nota metafora. Tutto questo rispondeva a una concezione del sapere che a Bisanzio era fondata su una serie di conoscenze vaste ma antologiche. I libri stessi recano sovente un complesso di testi assai diversificati (poesia di generi diversi, prosa scientifica e filosofica, letteratura tecnica e didascalica), dimostrando cosí la varietà di competenze che ai classici si richiedeva e che quindi era a questa che venivano commisurate le maniere di accostarsi ad essi.

[119] A. TURYN, *Codices graeci Vaticani saeculis* XIII *et* XIV *scripti annorumque notis instructi*, in Civitate Vaticana 1964, pp. 89-97.

[120] Su questo e sugli esemplari che seguono trascritti da numerose mani si veda P. CANART, *Quelques exemples de division du travail chez les copistes byzantines*, in PH. HOFFMANN (a cura di), *Recherches de codicologie comparées. La composition du codex au Moyen Age, en Orient et en Occident*, Paris 1998, pp. 49-67, ove tuttavia il fenomeno è riferito in generale a tecniche di manifattura libraria da laboratorio di copia piuttosto che a una pratica intellettuale di scrittura e di studio all'interno di cerchie erudite. Nel riconoscere la rilevanza del contributo di Canart, che apre la strada a problematiche nuove, mi sembra tuttavia che, all'interno del fenomeno, sia da operare di volta in volta una distinzione, secondo i casi, tra pratiche puramente librarie e pratiche intellettuali.

6. *L'uso dei classici come segno di casta.*

Gli uomini di cultura a Bisanzio costituirono sempre una casta, una categoria fortemente cementata dalla comune appartenenza a un'élite sociale e intellettuale continuamente protesa alla conquista di alte cariche dello stato e della Chiesa, e quindi del potere politico ed economico[121] Nel constatare che all'epoca dell'imperatore Basilio II (976-1025) vi era stata «una fioritura di filosofi e retori niente affatto mediocre», Michele Psello se ne chiedeva la ragione, e la trovava nella circostanza che a quell'epoca vi era chi si dedicava alle lettere non «per un fine estrinseco», ma coltivandole «come fine a se stesse», laddove invece, continua Psello, «i piú non si accostano alla cultura disinteressatamente, ma considerano motivazione primaria degli studi letterari l'arricchirsi, e piuttosto a questo scopo li coltivano, e se il fine non è presto raggiunto, se ne distaccano senza esitazione»[122]. Sembra chiaro che Psello voglia riferirsi a quanti miravano ad acquisire gli strumenti della grammatica, della retorica e della filosofia – utile, quest'ultima, soprattutto nelle sottigliezze e controversie dottrinali – per accedere a carriere prestigiose. Queste, infatti, a Bisanzio erano legate non alla nascita o alle sostanze ma alle capacità di ciascuno e soprattutto a una solida formazione largamente fondata sugli autori antichi[123] Di qui, pure, scuole e insegnanti pubblici e privati in grado di impartire un'istruzione superiore a chi aspirava a entrare in una élite cui quegli strumenti servivano per accedere ai σέκρετα, i «dicasteri» dell'amministrazione imperiale, e alle alte gerarchie ecclesiastiche.

Le modalità di reclutamento dei funzionari civili ed ecclesiastici richiedevano che questi fossero in possesso non solo di salde competenze tecniche e giuridiche, ma anche di una preparazione di carattere grammaticale e retorico, e dunque di un lungo tirocinio compiuto sui testi letterari antichi per redigere – a seconda di cariche e funzioni – lettere, trattati, atti pubblici diversi, diplomi imperiali. All'inizio del x secolo

MANGO, *Discontinuity* cit., p. 49. Si vedano anche H. AHRWEILER, *Recherches sur la société byzantine au XI^e^ siècle: nouvelles hiérarchies et nouvelles solidarités*, in «Travaux et Mémoires», VI (1976), pp. 99-124, e, ultimamente, E. LIMOUSIN, *Les lettrés en société: φίλος βίος ou πολιτικὸς βίος?*, in «Byzantion», LXIX (1999), pp. 344-65.

[122] MICHELE PSELLO, *Imperatori di Bisanzio (Cronografia)*, Introduzione di D. Del Corno, testo critico a cura di S. Impellizzeri, commento di V. Criscuolo, traduzione di S. Ronchey, Milano 1984, p. 43.

[123] Si leggano in proposito le osservazioni di W. HÖRANDNER, *La poésie profane au XI^e^ siècle et la connaissance des auteurs anciens*, in «Travaux et Mémoires», VI (1976), p. 252.

– stando al cosiddetto *Libro del prefetto* della città di Costantinopoli – a chi aspirava a entrare nel collegio dei ταβουλλάριοι, i «notai» addetti a redigere documenti, si richiedeva un'istruzione tale da consentire facilità di parola e padronanza stilistica, in modo che il ταβουλλάριος non corresse il rischio di essere messo in difficoltà dalle frodi volte ad alterare il contenuto o il tenore di un testo. Egli, infatti, senza un'adeguata preparazione, potrebbe commettere errori nella redazione degli atti oppure peccare contro lo stile[124]. Al *Libro del prefetto* fa eco Leone di Sinada, il quale esorta i «notai» a scrivere correttamente, giacché le parole «hanno una natura instabile», e sbagliare l'ortografia o l'interpunzione può mutarne il significato[125] Tutto questo valeva anche per gli addetti agli uffici di provincia, e ovviamente ancor piú per i βασιλικοὶ νοτάριοι, i «notai imperiali» e gli alti funzionari dell'amministrazione[126]. Nel XII secolo tra i funzionari addetti ai σέκρετα va annoverato un filologo quale Giovanni Tzetze; piú tardi si conoscono documenti imperiali e patriarcali redatti da Niceforo Gregora, il grande letterato; e all'epoca di Michele VIII, il dotto Giorgio Acropolita – padre di un altro dotto qui ricordato, Costantino Acropolita – teneva scuola per quanti aspirassero a entrare, a un qualche livello, nella burocrazia imperiale. Lo stile delle parti introduttive (proemi) degli stessi documenti imperiali e patriarcali non solo dimostra in concreto questo tirocinio retorico, ma fa risaltare la funzione sociale e politica che la retorica aveva a Bisanzio in quanto strumento di ordine e di governo esercitato da un'élite[127] Questa stretta connessione tra mondo erudito e mondo della funzione pubblica non venne mai meno a Bisanzio, e spiega in ultima analisi quale utilità potesse avere disquisire su Icaro o Pasifae[128]. E quanto, in particolare, alle alte gerarchie ecclesiastiche, compito di vescovi e metropoliti era anche e soprattutto quello della conservazione e diffusione dell'ortodossia all'interno e all'esterno dell'impero: il che richiedeva l'acquisizione di una cultura che li mettesse in grado di sostenere difficili discussioni teologiche e cristologiche, o di fare dell'omiletica uno strumento efficace per l'edificazione dei fedeli[129] Si trattava di una tradi-

[124] *Das Eparchenbuch Leons des Wesen*, a cura di J. Koder, Wien 1991, pp. 74 sg.

[125] *The Correspondence of Leo* cit., pp. 48 sg.

[126] Sull'istruzione dei funzionari di vario rango si veda, pur con i suoi limiti, G. WEISS, *Oströmische Beamte im Spiegel der Schriften des Michael Psellos*, München 1973, pp. 65-76.

[127] H. HUNGER, *Prooimion Elemente der byzantinische Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Wien-Graz-Köln 1964.

[128] Si leggano le acute osservazioni di C. MANGO, *Byzantium. The Empire of New Rome*, London 1980, pp. 147 sg. (trad. it. *La civiltà bizantina*, Roma-Bari 1991, p. 171).

[129] V. VON FALKENHAUSEN, *Il vescovo*, in G. CAVALLO (a cura di), *L'uomo bizantino*, Roma-Bari 1992, pp. 261-68.

zione che risaliva ai Padri della Chiesa e ai grandi vescovi di età tardoantica, e che si protrasse senza soluzione di continuità fino all'epoca bizantina tarda.

Questa élite nel suo complesso era fatta dunque di uomini di stato, alto clero, funzionari diversi civili ed ecclesiastici, militari di rango, monaci eruditi (o meglio eruditi fattisi monaci), ai quali tutti facevano da supporto «scolastico» insegnanti diversi: grammatici, retori, filosofi. Dal IX secolo e fino alla caduta di Bisanzio questa categoria non viene a mutare sostanzialmente fisionomia: nel corso del tempo si accresce, soprattutto tra i secoli XI-XII, o si disloca quando, dopo la conquista di Costantinopoli da parte dei crociati, la capitale è trasferita a Nicea, o si decentra e si estende, come nell'età dei Paleologi durante la quale, e in particolare tra i secoli XIII-XIV, «l'orgoglio etnico» conforta la rinascita – non solo in Costantinopoli ritornata capitale, ma anche in altre città dell'impero – di circoli colti e dediti alla lettura o alla cura editoriale dei classici; ma è una categoria che resta sempre la stessa, e questa «immobilità» ne conferma il carattere di casta. Quel che si leggeva o si scriveva quindi restava sempre all'interno di essa, o meglio circolava tra individui e cenacoli dotti che ne erano espressione.

Nel X secolo l'Anonimo di Londra – qui già presentato nella sua veste di insegnante-filologo – offre un'immagine assai vivida di quelle cerchie che lavoravano sui testi classici e non[130]. Sono lo stesso Anonimo, suoi colleghi quali il μαίστωρ Michele, il μαίστωρ Filareto, il μαίστωρ e ἀσηκρῆτις Pietro; sono scolari piú avanzati, i πρόξιμοι magari talora destinati a loro volta a diventare insegnanti; sono alti funzionari della cancelleria imperiale e dell'amministrazione centrale, molti ecclesiastici piú o meno d'alto rango, alcuni egumeni e qualche monaco. Non diversa, grosso modo, la composizione sociale della classe intellettuale a Bisanzio qualche secolo piú tardi, nel XIV: si rileva la presenza, tra gli ecclesiastici, di patriarchi, metropoliti, arcivescovi e vescovi, funzionari del Patriarcato; e tra i laici, soprattutto di uomini di corte, dagli stessi imperatori fino ai dignitari intorno a questi gravitanti e all'alta burocrazia; ma – fenomeno peculiare di quest'epoca come anche altrimenti s'è visto – oltre alla cerchia di palazzo di Costantinopoli vengono in considerazione corti eccentriche e minori, come quelle di Trebisonda, di Epiro, di Cipro.

La coesione sociale di questa classe si rivela in encomi, orazioni funebri, carmi, epistole, scritti letterari diversi rivolti da membri a mem-

[130] R. BROWNING, *The correspondence of a tenth-century Byzantine scholar*, in «Byzantion», XXIV (1954), pp. 397-452 (rist. in ID., *Studies* cit.); LEMERLE, *Le premier humanisme* cit., pp. 246-57.

bri che ne fanno parte, letti sovente in riunioni dotte. Ed è l'epistolografia che, piú di qualsiasi altra forma letteraria, si dimostra strumento di questa solidarietà di ceto, rivelando non solo nelle informazioni contenute ma ancor piú nell'ideologia e nella costruzione retorica come il possesso e la lettura degli autori antichi, i quali peraltro si accompagnavano sempre a una profonda istruzione nelle lettere sacre, facevano di questa élite laica ed ecclesiastica una categoria fortemente omogenea[131]. Questi individui colti, spesso operanti in gruppi, quando cariche o funzioni li portavano lontani, continuavano a comunicare fra loro per lettera, sí da conservare costanti e intatte le loro relazioni, in quanto queste costituivano, pure, il tessuto connettivo del loro potere; e le lettere ch'essi scrivevano altro non erano che sfoggio di un sapere esclusivo e di complicate forme retoriche. Quel che fa di questo genere leterario nel suo insieme un segno di casta a Bisanzio è soprattutto l'ἀσάφεια, l'oscurità dello stile, volutamente ricercata, nella composizione delle epistole, che a sua volta ne rendeva la lettura lenta e reiterata, privilegio esclusivo di quella categoria cui l'uso e la decodificazione di artifici retorici conferiva un'impronta culturale e sociale tutta propria.

Quando, dopo la conquista crociata del 1204, questa classe di intellettuali soffrí una crisi d'identità, che la portò al tentativo di recuperare il termine Ἕλληνες per autodefinirsi e autorappresentarsi come popolo (di contro al tradizionale Ῥωμαῖοι)[132], fu ancora nelle pratiche filologiche e letterarie, sostanziate dalla mai dismessa consuetudine con i classici, ch'essa vide uno dei fondamenti su cui cercare di ricostruire quella identità. E, piú in concreto, si deve a questa élite se, come è stato scritto, le opere della letteratura greca antica furono conservate per secoli nonostante difficoltà e dispersioni, se l'urbanità della società bizantina fu salvata contro l'ignorante soldatesca provinciale, se fu stabilito un contatto con gli intellettuali dell'Occidente, se l'oscurantismo monastico venne ricacciato sempre nei suoi confini[133].

A questo proposito va osservato che a Bisanzio non vi fu mai un monachesimo istruito che abbia riservato un qualche posto alle lettere greche antiche. Sorto fin dalle origini senza alcuna funzione culturale, il monastero bizantino era luogo di preghiera e, nella speciale forma

[131] D'obbligo è il rimando a G. KARLSSON, *Idéologie et cérémonial dans l'epistolographie byzantine. Textes du x^e siècle analysés et commentés*, Uppsala 1962².

[132] P. MAGDALINO, *Hellenism and nationalism in Byzantium*, in ID., *Tradition and Trasformation in Medieval Byzantium*, London 1991.

[133] H.-G. BECK, *Das byzantinische Jahrtausend*, München 1978, p. 241 (trad. it. Roma 1981, p. 327).

dell'idiorritmia, di dialogo individuale con Dio, e non era tenuto perciò a formare monaci istruiti[134]; tanto meno – giacché libri e lettura vi occupavano un posto secondario rispetto a una vita e a un agire virtuosi – era centro di cultura retorica e letteraria, né mai risulta tale nel mondo delle rappresentazioni. Ove non limitata alla lettura delle Sacre Scritture, magari del solo Salterio, l'istruzione del monaco non andava comunque oltre la conoscenza di qualche scritto ascetico o agiografico e di florilegi, detti, sentenze, aneddoti sacri e profani opportunamente scelti. Nel XII secolo Teodoro Prodromo rivolgeva i suoi strali, sottolineandone l'ignoranza, contro un monaco che lo accusava di eresia perché leggeva Platone e Aristotele. Intellettuali come Eustazio e Michele Glica esortavano i monaci a istruirsi, e magari ad attingere un minimo di «sapienza profana» perché anche questa può riuscire utile a quanti se ne servono con senno. Ma l'atteggiamento del monachesimo bizantino verso le lettere greche antiche rimase quello del rifiuto[135]

Una riflessione richiede, piuttosto, la circostanza che in ogni epoca non sono mancate figure di monaci letterati e magari di alta cultura, i quali si sono cimentati nella composizione di opere, o nell'edizione e nel commento di testi. Queste figure di profilo elevato non possono essere poste in relazione a una cultura monastica intesa nel suo complesso, ma vanno spiegate altrimenti. Monaci istruiti, anche ai livelli massimi, erano membri di quella stessa élite sociale e intellettuale qui disegnata, i quali avevano preso l'abito monastico per vocazione, o per scelta di servire meglio Dio nel corso della vita, o perché costretti dalle circostanze, o per altri e vari motivi, talvolta magari fondando essi stessi un monastero in cui ritirarsi per la salvezza dell'anima; ma questi individui avevano comunque acquisito la loro cultura, fatta non solo di libri sacri ma anche di un lungo tirocinio di lettura dei classici, prima di entrare nella vita monastica, da laici, frequentando scuole e insegnanti pubblici e privati. E tuttavia, questi monaci di cultura elevata, lo restavano individualmente: potevano accrescere la biblioteca del monastero con i loro libri di letteratura profana oltre che teologica, con le loro stesse opere se letterati, con gli autori che trascrivevano o facevano trascrivere mossi dai loro interessi, ma tutto questo non coinvolgeva l'ambiente

[134] È quanto risulta, ad esempio, da uno studio specifico dedicato ai monasteri della Grecia bizantina: P. SCHREINER, *Klosterkultur und Handschriften im mittelalterlichen Griechenland*, in R. LAUER e P. SCHREINER (a cura di), *Die Kultur Griechelands in Mittelalter und Neuzeit*, Atti del Colloquio della Südosteuropa-Kommission (28-31 ottobre 1992), Göttingen 1996, pp. 39-54.

[135] Su queste testimonianze si veda G. CAVALLO, *Monasterios cultos o monjes cultos? Preliminares de una investigación*, in P. BADENAS, A. BRAVO e I. PÉREZ MARTÍN (a cura di), *'Επίγειος οὐρανός. El cielo en la terra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid 1997, pp. 147-55.

squisitamente monastico né incideva perciò sul livello culturale del monastero nel quale vivevano la loro esperienza.

Che funzionari e figli di funzionari, uomini di governo, eruditi entrassero nella vita monastica come Teodoro Studita, Niceforo Patriarca, Michele Psello, Giovanni di Eucaita, Giovanni Tzetze, Michele Glica, Giovanni Zonara, Massimo Planude (e sono soltanto alcuni nomi), le cerchie di riferimento di questi monaci erano sempre quelle della loro estrazione sociale: l'élite intellettuale di Bisanzio, della quale sentivano di far parte e cui restavano legati grazie a una rete di amicizie, di relazioni, di patronati, di clientele, che conservavano intatta. Erano insomma «monaci di confine» tra pratiche ascetiche e lusinghe mondane[136].

Ancora una volta la cultura classica a Bisanzio si configurava come segno di casta: una casta sulla quale si erano sostenute per piú di mille anni le strutture stesse di Bisanzio, e che – anche dopo la caduta di Costantinopoli in mano turca il 29 maggio del 1453 – per molti secoli continuò a conservare la sua identità nell'ortodossia e nei saperi del passato, e a sognare il suo impero:

> Risorgerò da Re, dal mio sonno marmoreo
> E dalla mia mistica tomba avanzerò
> A spalancare la Porta d'Oro murata;
> E, vincitore di califfi e zar,
> Cacciandoli oltre l'albero dalle rosse mele,
> Cercherò riposo nei miei antichi confini.

Sono versi di Kostis Palamas per Costantino XI, l'ultimo imperatore di Bisanzio.

[136] Pertinenti considerazioni in P. MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge 1993, pp. 391 sg. e 404-6.

ANTHONY CUTLER

I Bizantini davanti all'arte e all'architettura greche

1 *I termini della questione.*

Il posto riservato al pensiero della Grecia antica nella mentalità bizantina risulta in maniera emblematica dal passo di un sermone che mette a diretto confronto la mitologia ellenica e l'interminabile discussione sulle icone e la loro legittimità nella pratica ortodossa. Il sermone, rivolto «a tutti i cristiani, all'imperatore Costantino V Kaballinos e a tutti gli eretici», pone una serie di domande relative alle immagini venerate dall'autore:

> Perché dici che commetto idolatria, eretico fuori della legge? Dimmi, quale idolo venero, quello di Apollo (o piuttosto il distruttore [di anime]) o l'immagine di nostro Signore Gesú Cristo che mi istruisce nella sua incarnazione? Dimmi, Giudeo, quale idolo venero, quello di Artemide, la madre dei demoni, come narrano gli Elleni, o l'immagine della nostra santa Signora Immacolata, portatrice nel suo seno di Dio e Sempre Vergine Maria, Madre di nostro Signore Gesú Cristo? Dimmi, quale idolo venero, quello di Zeus [*Dios*] o le immagini di san Giovanni Battista il Precursore? Quella di Zeus o le immagini dei Santi Apostoli e martiri e di tutti i santi dei quali si è compiaciuto il Signore nei tempi?[1]

L'attribuzione del passo a Giovanni Damasceno è ovviamente falsa[2], ma a interessarci non sono gli errori del testo bensí la contrapposizione che esso istituisce tra gli idoli degli dèi greci e le icone di Cristo, della Madre di Dio, di Giovanni Battista, eccetera, e il fatto che l'autore implichi una contemporaneità fra tali immagini. Non meno interessante è l'uso del termine «Elleni» come forma d'ingiuria.

Infatti, all'epoca in cui il sermone venne scritto, e pure all'epoca del suo preteso autore, tutti gli idoli antichi erano da tempo scomparsi dall'esperienza greca, mentre qui vengono considerati contemporanei

[1] *Sermone apodittico sulle sante e venerabili icone*, in *PG*, XCV, col. 313b. Il sermone è conservato in almeno sedici manoscritti, in alcuni dei quali, però, i nomi di Crono e Ares sono sostituiti da altri dèi, oppure Zeus e Dios sono considerati entità diverse. Sono grato ad A. Alexakis per aver attirato la mia attenzione su questo passo, e a W L. North, L. Rydén e J.-M. Spieser per altre informazioni da me utilizzate nel presente saggio.

[2] Tra le altre ragioni, perché l'imperatore iconoclasta Costantino V Kaballinos (741-75 d. C.) morí quando Giovanni Damasceno aveva circa 10 anni.

alle immagini cristiane, e presentati come possibili scelte dell'osservatore. Perché, nel IX secolo e oltre, si attribuisce al paganesimo tanta rilevanza? Perché, seppure in un sermone, le antiche divinità continuano a vivere? Perché mai, soprattutto, far riferimento ai loro idoli e considerarli una minaccia?[3] Rientrano semplicemente nell'«eredità classica», come la si è spesso chiamata?[4] Sarebbero forse aspetti di una «tradizione» conservatasi a Bisanzio, e viva fino ai nostri giorni se non altro grazie all'industria turistica?

Per rispondere a queste domande occorre passare al vaglio i concetti di eredità e di tradizione. In ogni caso, non sono soltanto i turisti, ma gli storici dell'arte e altri studiosi a mostrarsi spesso assai piú interessati alla ricerca delle origini di un evento che alle sue manifestazioni concrete. In questa prospettiva, si attribuisce maggiore importanza alle radici dell'albero che ai suoi frutti o al suo fogliame. Ai popoli che hanno lasciato un'eredità si dà maggiore importanza che agli eredi che possono apprezzarla o disdegnarla. Secondo questa logica, chi ha plasmato la tradizione presenta un interesse maggiore di chi può rifiutarla o accoglierla, serbarla fedelmente o piegarla ai propri intenti. La tradizione richiede di essere recepita, come lo richiede la scintilla che si sprigiona tra due elettrodi formando un arco, e tale ricezione è la condizione indispensabile di una trasmissione effettiva. Se l'eredità non viene raccolta, scompare. Se non viene assorbita, una tradizione resta inefficace, anche se trasforma le pratiche e le abitudini correnti. La *ricezione* della scintilla sarà l'oggetto della nostra attenzione; in altre parole, dobbiamo considerarla in rapporto alla disposizione, all'atteggiamento e allo stile del ricevente – ossia di quello che Bourdieu ha chiamato *habitus*[5] –, invece di privilegiare l'identità e la natura di ciò che ha originato la scintilla.

Per quanto riguarda Bisanzio, questo mutamento di prospettiva teorica è particolarmente impegnativo, in quanto ci troviamo a confronto con una cultura che non fu, storicamente, l'erede diretta del mondo della Grecia antica. Come dice A. Grabar: «Abbiamo a che fare con un'arte greca il cui nucleo creativo non è né la Grecia propriamente detta, né è costituito dalle grandi città ellenistiche del Levante o dell'Asia Minore; bensí una città coloniale che ha acquistato importanza unicamente

[3] Questo sermone non è affatto un unicum. Per un altro passo che contrappone un'icona di Cristo a una statua (χόανον) di Zeus cfr. S. EFTHYMIADIS (a cura di), *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon*, Aldershot 1998, pp. 145, 198, 255.

[4] Cfr., per esempio, K. WEITZMANN, *Das klassische Erbe in der Kunst Konstantinopels*, in «Alte und Neue Kunst», III (1954), pp. 41-59, e il titolo di una raccolta di suoi scritti *The Classical Heritage in Byzantine and Near Eastern Art*, London 1981.

[5] P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève 1972.

allorché venne innalzata allo status di capitale dell'impero da un sovrano romano»[6] Parlando del «linguaggio» dell'arte bizantina, Grabar afferma che era «saldamente ancorato all'antica tradizione greca». Alla luce di quanto detto in precedenza, dovremo verificare, oltre la solidità e il materiale di questo ancoraggio, per quali ragioni e in quali occasioni venne utilizzato.

Fonti, rassomiglianze, tipi.

È piuttosto facile scambiare una rassomiglianza per una causa e lo è ancora di piú assumere che una fonte fornisca di per sé la spiegazione della sua utilizzazione. Se ci si concentra eccessivamente sull'«origine» di un'immagine quale quella dell'imperatore Alessio Comneno in atto di offrire una raccolta di testi dogmatici al Signore (fig. 1), si può arrivare a pensare, ingenuamente, che questa miniatura derivi da una stele funeraria del IV secolo a. C., come il monumento sepolcrale di Egeso conservato ad Atene. Sennonché la rassomiglianza, compresa quella dei gesti delle figure delle due composizioni, è puramente formale. Una tale giustapposizione non tiene conto, tra le altre cose, della differenza tra il punto di vista del miniaturista sulla relazione tra Cristo e l'imperatore, da una parte, e il presupposto della visione dello scultore, dall'altra, secondo cui una matrona del rango di Egeso avrà un accompagnatore accanto. Forse, l'unica rassomiglianza degna di rilievo tra le due immagini è che entrambe, seppur con modalità assai diverse, ribadiscono le ideologie delle società dalle quali provengono.

Anche a livello di pura forma, non avrebbe senso ipotizzare un qualche legame tra motivi che sembrano richiamarsi a vicenda, come le capigliature di alcuni astanti all'ingresso di Cristo in Gerusalemme su un avorio bizantino del X secolo (fig. 2); capigliature incise in maniera non dissimile da quella di un kouros arcaico. In questo caso, sarebbe forse piú produttivo parlare di tecniche «stenografiche» da parte di scultori attivi in culture che apprezzano, nell'artista, qualità diverse dall'abilità di rendere le forme naturali in maniera realistica. Ma anche quando i soggetti di un'immagine bizantina e di una greco-antica siano gli stessi – come nel caso di un altro avorio bizantino (fig. 3) e di una figura nera dipinta su un vaso della Grecia orientale oggi conservato a Roma, entrambi raffiguranti il ratto di Europa –, sarebbe piuttosto imprudente ipotizzare che

The message of Byzantine art, in *Byzantine Art. An European Art*, catalogo della mostra, Athens 1964[2] p. 52.

Figura 1. Alessio I Comneno presenta la *Panoplia dogmatica* a Cristo.

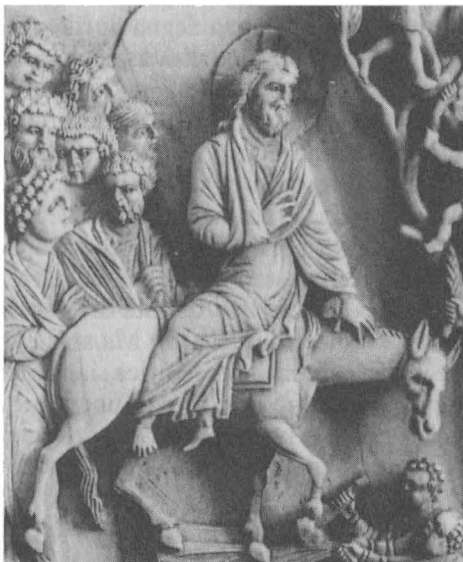
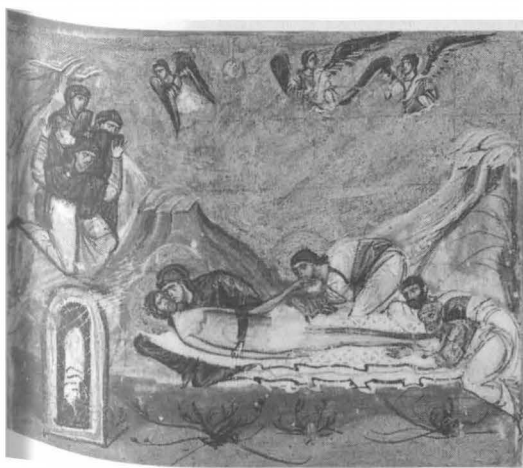
Figura 2. Apostoli assistono all'ingresso in Gerusalemme. Avorio, particolare.

il mito fosse inteso nello stesso modo a Costantinopoli e nella Ionia, o che la sua riproduzione rispondesse al medesimo intento. Il puro e semplice rispetto dell'antichità – ammesso sia documentabile quale preciso contrassegno di una determinata cultura – non è una base sufficiente per sostenere la presenza di una continuità significativa, né una ripresa intenzionale. Questo genere di connessione può essere istituita soprattutto quando il preteso esemplare e quello che si ritiene esserne il derivato mostrino una relazione intrinseca tra soggetto rappresentato e modalità

Figura 3. Ratto di Europa. Particolare dello scrigno Veroli, avorio.
Figura 4. Lamentazione sul corpo di Cristo. Lezionario.

della sua rappresentazione. Pertanto, nella lunga durata dell'interesse degli uomini per i defunti, si può postulare un qualche nesso tra la deposizione del corpo di Gesú e la sua preparazione per il sepolcro, quale ritroviamo nei cicli cristologici bizantini (fig. 4), e l'attenzione di cui sono oggetto i capi caduti in battaglia nella pittura vascolare greca. Anche in questi casi, ciò nondimeno, non c'è ragione di ipotizzare un incontro diretto; ma occorre invece pensare a un gran numero di intermediari, che costituiscono, ciascuno, un passo nel processo di modificazione di un prototipo e, pertanto, di preparazione del suo successore[7]

In assenza di almeno una corrispondenza tra forma e contenuto – lasciando per il momento da parte la funzione di una determinata immagine in una determinata società –, non ci resta altro che una storia dei tipi. Storia che, a un certo livello, consiste in nulla piú di una rassomiglianza formale, come nel caso delle raffigurazioni della capigliatura. Mentre, al suo estremo, questo parallelismo si riduce al fatto che la forma di un'immagine è in definitiva dettata da circostanze esterne e dal numero limitato di modalità secondo cui *qualsiasi cosa* può essere raffigurata. Esiste, per esempio, un numero limitato di schemi utilizzabili per la rappresentazione di figure all'interno di una volta a cupola. Non dobbiamo pertanto stupirci né possiamo trarre molte conclusioni dal fatto che la dislocazione della Madre di Dio, degli apostoli e degli angeli attorno all'immagine del Cristo ascendente nella cupola di Santa Sofia, a Salonicco (fig. 5) sembri richiamare, nell'ambito peraltro di un'iconografia piuttosto diversa, quella della cupola di Kazanlik dipinta alla fine del IV secolo a. C.

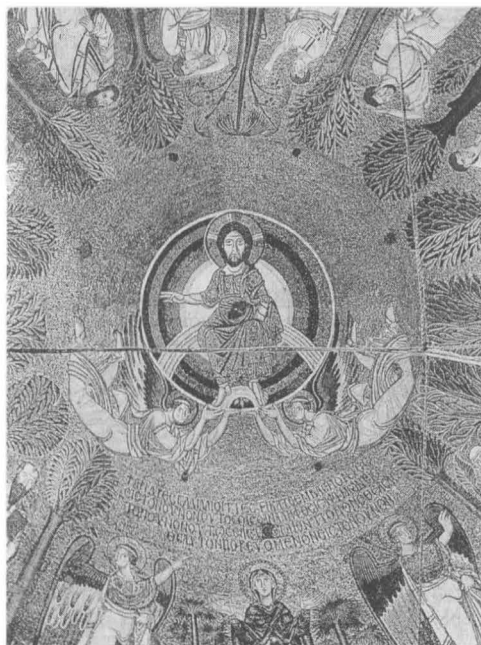
3. *Considerazioni di carattere sociale, psicologico e tecnico.*

Usi e costumi bizantini in campi che hanno a che fare con l'arte e l'architettura presentano molte rassomiglianze con la Grecia antica. Rassomiglianze che comprendono, tra l'altro, i pellegrinaggi a santuari lontani, con tanto di offerte recate dai fedeli; il timore reverenziale suscitato da montagne remote, che diventano luoghi spirituali con conseguente istituzione di culti; l'importanza annessa all'arte oratoria, nella quale rientrano i panegirici e le descrizioni di città e di altre realizza-

[7] Cfr. lo studio approfondito, quantunque lineare, di K. WEITZMANN, *The origins of the threnos*, in M. MEISS (a cura di), *De artibus opuscula XL. Essays in Honor of Erwin Panofsky*, New York 1961, pp. 476-90, nel quale la linea di derivazione delle immagini della lamentazione di Maria sul Cristo deposto viene fatta passare attraverso scene della lamentazione di Atteone raffigurate su sarcofagi romani.

zioni umane; il ruolo centrale, nell'ambito della vita pubblica, di gare sportive e processioni cittadine di notevole significato politico. Ma, in definitiva, si tratta dell'espressione di impulsi reperibili pressoché in ogni luogo e in ogni tempo, piú che di pratiche derivanti direttamente dalla Grecia antica.

In generale, l'arte bizantina ha in comune, con quella della Grecia e di Roma antiche, una certa enfatizzazione del divino, con l'intervento del mondo soprannaturale nelle vicende umane; tale tendenza si confronta con un costante interesse per le imprese di uomini e donne considerate per se stesse. Cosí, la vittoria in battaglia viene presentata come la conseguenza di un intervento celeste; la raffigurazione dell'artigiano al lavoro lo coglie nell'atto di costruire un edificio religioso, sia questo una chiesa, come nella placca di Treviri che riproduce una Traslazione di reliquie, oppure un edifico che si attira la condanna divina, come la Torre di Babele di Monreale. Va inoltre osservato che entram-

Figura 5.
Ascensione. Mosaico della cupola di Santa Sofia a Salonicco.

be queste opere dipendono in ultima analisi da un testo – rispettivamente: la *Vita* di un santo e la *Genesi* –, ossia da quello che Roberto Calasso chiama «il regno della parola», e che anche per questa origine logocentrica l'iconografia bizantina assomiglia a quella del mondo ellenico con la sua forte predilezione per le tematiche mitologiche. Allo stesso modo si possono cogliere numerose rassomiglianze nelle tecniche. Per esempio, sia i Greci del periodo ellenistico sia i Bizantini ricorrono ampiamente alla decorazione a smalto, ed è possibile che la cultura bizantina avesse diretta conoscenza di esemplari greci. Risulta però evidente che chi praticava quest'arte nel Medioevo non voleva imitare i modelli antichi, né tantomeno intendeva raggiungere gli stessi effetti. I Bizantini hanno invece imparato dall'Occidente medievale la tecnica del *cloisonné*, nella quale le cavità separate da parti metalliche vengono riempite di polvere di vetro e sottoposte nuovamente a cottura; a differenza di quanto avveniva nella decorazione a smalto greca, nella quale il vetro viene applicato leggermente, entro nodi di filigrana[8]

Ma, piú di tutte queste considerazioni, conta in qual misura i Bizantini conoscessero l'arte della Grecia antica e, nei casi in cui sembra emergere una certa familiarità, occorre determinare la natura dello stimolo e la risposta allo stesso. Gli autori di lingua greca hanno spesso sostenuto l'esistenza di una certa consapevolezza in tal senso. Giovanni Damasceno, per esempio, in un passo che potrebbe aver ispirato il testo a lui attribuito citato all'inizio di questo saggio afferma, a proposito di un'immagine di Cristo, che «i capelli sono dipinti in modo da ricadere dalle due parti del capo onde non nasconderne gli occhi; perché questo è il modo in cui i pagani (Ἕλληνες) dipingevano il loro Zeus»[9] Si tratta di un tipo che ritroviamo nei solidi di Giustiniano II (coniati nel 685-695 e nel 705-11) (fig. 6) e, in seguito, negli affreschi di Castelseprio[10].

[8] D. BUCKTON, *Byzantine enamel and the West*, in «Byzantinische Forschungen», XIII (1988), pp. 235-44. Ne sono un esempio un braccialetto tarantino del IV secolo a. C. (H. HOFFMANN e P. F. DAVIDSON, *Greek Gold. Jewelry from the Age of Alexander*, catalogo della mostra, Boston, Museum of Fine Arts, 1966, n. 60) e dei diademi dei primi decenni del II secolo a. C. (*Greek Jewelry from the Benaki Museum Collections*, Athens 1999, nn. 67-68).

[9] GIOVANNI DAMASCENO, *Discorsi sulle sante immagini*, 3.130, in B. KOTTER (a cura di), *Die Schriften des Johannes von Damaskus*, III, Berlin - New York 1975, p. 196. Nei primi decenni del IX secolo Teofane il Confessore riferisce che, nell'anno 462/463, un pittore che aveva osato dipingere il Salvatore con fattezze simili a quelle di Zeus ebbe la mano paralizzata, ma che fu poi guarito grazie alle preghiere del vescovo di Costantinopoli (C. DE BOOR (a cura di), *Theophanis Chronographia*, I, Leipzig 1883, p. 112, ll. 29-32). Teofane aggiunge che «alcuni storici dicono che i capelli ricci corti si addicono di piú al Salvatore».

[10] V. N. LAZAREV, *Storia della pittura bizantina*, Torino 1967, fig. 39. Le altre tipologie di monete mostrano due giri di riccioli intrecciati a mo' di diadema sulla fronte. Cfr. J. D. BRECKENRIDGE, *The numismatic iconography of Justinian II* («Numismatic Notes and Monographs», n. 144), New York 1959.

Piú recentemente, l'apprezzamento da parte bizantina della pittura vascolare della Grecia antica è stato indicato come l'impulso alla base delle figure «mitologiche» dipinte su una coppa di vetro del x secolo ora a Venezia (fig. 7)[11], senza tenere conto del fatto che parte della sua iconografia è romana, non greca. Del resto, è piú probabile che alla base di tale iconografia eclettica ci siano gemme o cammei ellenistici o romani[12]. Ma, ad ogni modo, la questione relativa al periodo dell'arte antica meglio conosciuto dai Bizantini merita di essere approfondita.

[11] I. KALAVREZOU, *The cup of San Marco and the "classical" in Byzantium*, in *Studien zur mittelalterlichen Kunst, 800-1250. Festschrift für Florentine Mütherich zum 70. Geburtstag*, München 1985, pp. 167-74.

[12] A. CUTLER, *Imagery and Ideology in Byzantine Art*, Aldershot 1992, Study IX e *Addenda and Corrigenda*, pp. 2-3. Cfr. anche C. MANGO e M. MANGO, *Cameos in Byzantium*, in M. HENIG e M. VICKERS (a cura di), *Cameos in Context. The Benjamin Zucker Lectures 1990*, Oxford 1993, pp. 57-76.

Figura 6. Cristo e Giustiniano II. Solido aureo.

Figura 7 Figure «mitologiche» su coppa di vetro smaltata.

4. *Utilizzazioni bizantine della tarda antichità.*

Il lettore moderno dei cronisti bizantini, certo non numerosi, rimane particolarmente sorpreso dall'attenzione superficiale riservata alla Grecia classica. Giovanni Malala, storico degli ultimi decenni del VI secolo, passa in pratica sotto silenzio il grande periodo della democrazia ateniese e fa di Eraclito, Erodoto, Sofocle, Socrate e Pitagora dei contemporanei vissuti all'epoca di Filippo II di Macedonia[13] Cinque secoli dopo, questo tipo di visione rimane pressoché invariata. La cronaca di Costantino Manasse (morto nel 1187) ignora le città-stato del V secolo a. C., la loro produzione letteraria e gli esperimenti costituzionali, e procede quasi senza soluzione di continuità dalla fine della guerra di Troia all'avvento di Alessandro Magno[14]. Nel XII secolo il sovrano macedone viene prescelto, al posto di qualsiasi altro Greco dell'antichità, quale termine di paragone con Giovanni II Comneno, allorché i panegiristi intendono celebrare le vittorie militari dell'imperatore d'Oriente[15] Tutto sommato, c'è molto di vero nell'affermazione che «il Bizantino medio non avverte alcun senso di parentela con i Greci antichi». Quasi altrettanto vera appare la conclusione cui giunge lo stesso autore, secondo cui «[il Bizantino medio] aveva una maggiore consapevolezza della storia di Roma, a partire in particolare da Augusto in poi, perché era la storia del suo stesso impero»[16].

L'unica obiezione che si potrebbe muovere a questo punto di vista è che i Bizantini non facevano distinzioni nette tra i vari aspetti della cultura visiva dell'antichità da cui erano attorniati. Per ragioni ovvie leggevano libri scritti in greco, ma i modelli artistici presi a prestito erano quelli utilizzati dagli scultori e dai pittori romani. Nella letteratura come nell'arte, i Greci del Medioevo citavano le fonti antiche alla lettera, come si può constatare dall'utilizzazione di figure viste da tergo, postura in genere piuttosto rara nell'arte bizantina. Numerosi esempi di questo tipo sono reperibili nel Salterio parigino (BNF gr. 139), manoscrit-

[13] R. SCOTT, *Malalas' view of the classical past*, in G. CLARK (a cura di), *Reading the Past in Late Antiquity*, Canberra 1990, pp. 147-64.

[14] E. M. JEFFREYS, *The Attitudes of Byzantine Chroniclers towards Ancient History*, in «Byzantion», XLIX (1979), pp. 199-238.

[15] Cfr., per esempio, GIOVANNI CINNAMO, 2.7, in C. M. BRAND, *Deeds of John and Manuel Comnenus*, New York 1978, pp. 47-48. Cfr. anche P. MAGDALINO, *The Empire of Manuel Komnenos*, Cambridge - New York 1993, p. 432.

[16] C. MANGO, *Discontinuity with the past*, in M. MULLETT e R. SCOTT (a cura di), *Byzantium and the Classical Tradition. University of Birmingham Thirteenth Spring Symposium of Byzantine Studies 1979*, Birmingham 1981, p. 54.

to che sarà oggetto del nostro interesse anche nelle pagine seguenti. Nella miniatura che riproduce Mosè mentre riceve la legge sul monte Sinai (fig. 8) la figura che personifica la montagna assomiglia a un gran numero di nudi maschili antichi visti da tergo. Ma, nella misura in cui era necessario un modello per questa postura, è assai probabile che sia stato utilizzato un modello analogo alla statuetta in avorio di Ares risalente alla tarda antichità ora conservata a Dumbarton Oaks (fig. 9). Nello stesso dipinto il gesto di meraviglia di Mosè davanti alle mani di Dio protese verso di lui richiama l'immagine antica di Silenzio, mentre l'abbigliamento dei personaggi rappresentati è quello della statuaria romano-imperiale piú che greco-antica. In particolare, quando una miniatura presenta due o piú caratteristiche dell'arte tardoantica possiamo ipotizzare un legame di dipendenza di un'opera, o di un gruppo di opere, da quel periodo. Ciò vale per un'altra miniatura del citato manoscritto parigino, che raffigura un momento culminante nella vita di Davide, la sua incoronazione (fig. 10). Qui, infatti, oltre alla presenza di figure viste da dietro simili ai soldati raffigurati nella stessa postura nei volumi romani del V e VI secolo, ad esempio nel Virgilio vaticano[17], c'è il fatto che l'intera scena ripropone un uso tardoantico di elevazione alla dignità regia; ossia l'elevazione sullo scudo, come nel caso dell'acclamazione a imperatore di Giuliano da parte delle sue truppe a Parigi nel 361.

Ciò non significa che tutti i nostri motivi siano di invenzione tardoantica. Ma quello che ci interessa è piuttosto la loro ricorrenza in un'epoca cronologicamente piú prossima e culturalmente forse piú affine ai Bizantini rispetto a epoche precedenti. L'elevazione sullo scudo è stata attribuita per la prima volta al costume germanico da Tacito[18]; benché, per i Bizantini, Giuliano fosse l'emblema del paganesimo, la sua celebrazione di un'antica usanza romana – la processione annuale dell'immagine della Madre degli dèi – durante una campagna in Mesopotamia[19] viene ripresa, a distanza di otto secoli, da un illustratore della cronaca di Giovanni Scilitze, che raffigura, all'incirca nella stessa maniera, l'icona della Madre di Dio elevata su un carro (fig. 11). L'ipotesi di esemplari tardoantichi rivisitati dagli artigiani bizantini, spesso a distanza di secoli, acquista consistenza maggiore quando i media del modello e del suo derivato coincidono, facendo cosí pensare sia a un nesso non riconosciuto tra artigiani che lavorano lo stesso materiale, sia a un interesse per versioni molto anteriori che traspare da commesse piú tarde. Cosí, tra gli avori del

H. WRIGHT, *The Vatican Vergil. A Masterpiece of Late Antique Art*, Berkeley 1993, fig. p. 72.
TACITO, *Historiae*, 4.15.
AMMIANO MARCELLINO, 23.3.7.

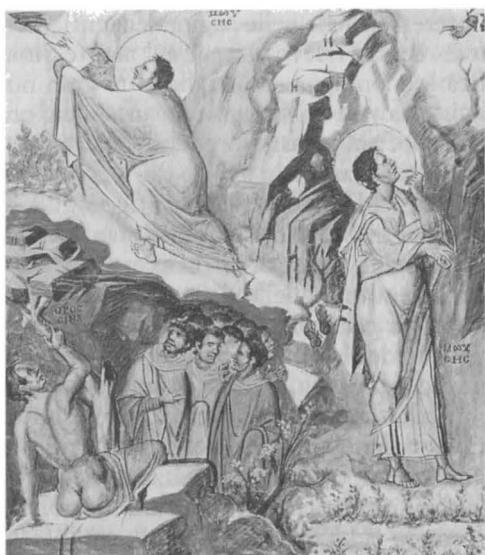



Figura 8. Mosè sul monte Sinai.

Figura 9. Statuetta di Ares visto da tergo. Avorio.

Figura 10. Incoronazione di Davide

x secolo, si può rilevare la stretta rassomiglianza tra un Cristo in trono conservato a Oxford e la stessa figura su un dittico del VI secolo conservato a Berlino[20]; come del resto si può vedere nella coppia di amanti mitologici sul retro dello scrigno Veroli (fig. 23) la reincarnazione di una coppia, di solito identificata in Ippolito e Fedra, riprodotta sulla lastra tardoromana già appartenuta al cardinale Querini e oggi a Brescia[21].

Sebbene le opere oggi disponibili portino a concludere che la tarda antichità fosse la miniera di materiale artistico preferita da artigiani e mecenati bizantini, non dobbiamo perdere di vista il dato di portata piú generale che ogni tipo di materiale antico, sia visivo sia letterario, poteva essere, e di fatto era, utilizzato. La Bibbia, ovviamente, era una fonte continua di paralleli tipologici, tra i quali ha valore esemplare l'interpretazione di Alessio I Comneno in atto di ricevere lo scettro da Dio come simulacro di Mosè che riceve le tavole della legge[22]. Quasi altrettanto apprezzato era Omero, la cui descrizione di Achille porta Procopio a citare *Iliade* 5.5 nel passo in cui descrive la statua di Giustiniano eretta davanti all'edificio del senato a Costantinopoli[23]. Citazioni e, ancora piú spesso, parafrasi di opere classiche sono un ingrediente prima-

A. CUTLER, *The Hand of the Master. Craftsmanship, Ivory, and Society in Byzantium (9th-11th Centuries)*, Princeton 1994, figg. 3-4.

Ibid., figg. 61-62.

M. MULLETT, *Alexios Komnenos and imperial renewal*, in P. MAGDALINO (a cura di), *New Constantines the Rhythm of Imperial Renewal*, Aldershot 1994, pp. 265-66.

[23] PROCOPIO, *Degli edifici*, 1.2.2.

Figura 11.
Ingresso trionfale a Costantinopoli di Giovanni I Zimisce.

rio della critica d'arte bizantina, anche se spesso ne è taciuta la fonte. E questo in situazioni nelle quali il lettore – o, piú di frequente nell'esperienza dei Greci del Medioevo, l'ascoltatore – meno se l'aspetterebbe. Un sermone di Leone VI relativo alla fondazione di una chiesa da parte di un suo cortigiano riecheggia, nella descrizione, i *topoi* piú famosi sul potere illusionistico dell'arte. *Topoi* quali il racconto di Plinio il Vecchio secondo cui l'uva dipinta da Zeusi aveva un carattere cosí realistico che gli uccelli andavano a beccarla[24], o la storia della giovenca realizzata in bronzo dallo scultore Mirone e capace addirittura di attirare un toro[25] Giovanni Filagato, un predicatore del XII secolo, descrive il pavimento della Cappella Palatina di Palermo ripetendo pressoché parola per parola il parallelo istituito da Luciano tra un salone dipinto e un campo fiorito in primavera[26] È persino possibile che degli autori inventassero opere d'arte inesistenti come pretesto per esibire la propria conoscenza della produzione letteraria della Grecia antica. Cosí, Manuele File (circa 1275-1345), in un suo poema sulla rappresentazione di quattro Virtú in un palazzo imperiale – soggetto sconosciuto all'arte bizantina –, si domanda in forma retorica perché mai non siano state dipinte le altre Virtú[27], e risponde, naturalmente, che lo si deve al fatto che Prudenza, Coraggio, Giustizia e Temperanza sono state canonizzate da Platone, senza fare alcun cenno alle rimanenti.

In definitiva, esiste una dicotomia tra l'utilizzazione bizantina delle opere d'arte «reali», di cui molte conosciute in versioni tardoantiche, e le descrizioni verbali delle stesse che riprendevano in maniera eclettica i «classici» di tutte le età: dai Settanta a Omero e Platone, dagli autori romani a quelli di epoca ellenistica. Agli occhi degli scrittori ortodossi la riverenza nei confronti degli oggetti antichi era né piú né meno che una forma di idolatria; idolatria di cui Niceta Coniate accusa i musulmani quando riferisce che la pietra nera della Ka'ba alla Mecca era in origine una testa di Afrodite[28] Gli storici arabi, a loro volta, sostenevano che i Bizantini avevano seppellito la cultura degli antichi, citando in particolare la musica e la scienza[29]; accusa che verrà ripresa dagli il-

[24] PLINIO, *Naturalis historia*, 35.36.65.

[25] *Antologia Palatina*, 9.730, 9.734. Il sermone dell'imperatore è parzialmete tradotto in C. A. MANGO, *Art of the Byzantine Empire, 312-1453*, Englewood Cliffs 1972, pp. 203-5.

[26] GIOVANNI FILAGATO, *De domo*, 9. Per un'utile analisi di queste citazioni cfr. H. MAGUIRE, *Originality in Byzantine art criticism*, in A. LITTLEWOOD (a cura di), *Originality in Byzantine Literature, Art and Music*, Oxford 1995, pp. 101-14.

[27] E. MILLER (a cura di), *Manuelis Philae Carmina*, I, Paris 1855, pp. 124-25.

[28] NICETA CONIATE, *Thesaurus*, in *PG*, CXL, col. 109.

[29] MAS'UDI, *Les prairies d'or*, trad. e cura di C. Barbier de Meynard e P. de Courteille, II, Paris 1863, pp. 321-22.

luministi. Gli studiosi hanno recentemente puntato l'attenzione su alcuni cambiamenti degni di nota, quali lo spostamento di significato del termine «filosofo» che, a partire dal IV secolo, diventa sempre piú un sinonimo di «monaco»[30] I primi viaggiatori dell'epoca moderna hanno potuto constatare che, nelle cinte murarie erette in epoca medievale intorno alle città greche, le iscrizioni erano state rovesciate, e che gli scapi e i conci erano stati riutilizzati in maldestri tentativi di imitazione dei fregi antichi. In tal modo s'è diffusa un'immagine di Bisanzio caratterizzata da ignoranza, provincialismo, rozzezza estetica. Una considerazione piú corrispondente alla realtà è purtroppo un po' piú complicata.

5. *Metonimie nella scultura e nell'architettura dei primi tempi.*

Se gli scrittori bizantini sembrano mostrare una maggiore consapevolezza dell'antichità rispetto a quella che emerge dalla documentazione artistica e architettonica, è forse perché gli studiosi moderni sono andati alla ricerca proprio di questa consapevolezza. Sino a tempi recenti, infatti, molti studi filologici[31] si sono soprattutto preoccupati di mostrare che la produzione letteraria bizantina era epigonica rispetto ai testi antichi. Archeologi e storici dell'arte, dal canto loro, sono stati piú pronti a considerare il materiale per se stesso e a vedere, nelle vestigia disponibili, l'utilizzazione piú che la riutilizzazione[32]. Ora, sebbene queste discipline abbiano scopi differenti, i risultati a cui sono pervenute non possono essere separati, perché intenti e significati dell'uso dell'antichità nei primi secoli dell'epoca bizantina si chiariscono pienamente soltanto considerando in modo unitario le rispettive scoperte.

Il cronista del VI secolo Giovanni Malala, già citato in precedenza, era interessato ai monumenti pagani spesso in relazione alla loro destinazione cristiana. Pertanto, a quanto egli dice, il tempio di Artemide sull'acropoli di Costantinopoli diventò un luogo di ritrovo di giocatori di dadi e quello di Afrodite la rimessa dei carri del prefetto del pretorio. Il tempio di Elios, invece, venne trasformato in Santa Sofia da Teodosio I il Grande (379-395 d. C.)[33] Persino santuari costruiti da personaggi mi-

[30] H. Hunger, in MULLETT e SCOTT (a cura di), *Byzantium* cit., pp. 40-41.

Per una lodevole eccezione cfr. A. KAZHDAN, *A History of Byzantine Literature*, Athens 1999.

[32] Cfr. in proposito A. CUTLER, *Reuse or use? Theoretical and practical attitudes toward objects in the early Middle Ages*, in «Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo», XLVI (1998), II, pp. 1055-83.

[33] L. DINDORF (a cura di), *Chronographia*, Bonn 1831, p. 354. La comprensione di molti commenti di Malala sull'architettura è stata notevolmente favorita dai lavori di A. Moffatt, di cui cfr.,

tici, come per esempio i due edificati dagli Argonauti, sarebbero stati convertiti in chiese cristiane; destino condiviso dalla loro visione di una grande figura alata a Sosthenion rappresentata sotto forma di statua e opportunamente trasformata da Costantino I in un'effigie dell'arcangelo Michele[34]. La datazione precoce di tali «conversioni» dipende in gran parte dal senso di inevitabilità intrinseco nelle visioni retrospettive; ciò nondimeno, invece di liquidare queste espressioni come aberrazioni teleologiche di uno storico dei primi secoli, è piú utile considerarle caratteristiche di un'intera cultura. Per esempio, Malala ritiene che il nome di Ikonion (oggi Konya) derivi dal fatto di essere stata fondata da Perseo recante l'εἰκών, ossia l'immagine, della Gorgone[35] A Bisanzio si riteneva che il corpo contorto della Gorgone tenesse lontani i dolori del parto, e il suo «ritratto», col volto cinto da sette serpenti, compare sia su un medaglione d'argento conservato a Houston sia su un disco di rame smaltato (oggi al Louvre) recante l'iscrizione: «[Oh] grembo, scuro [e] nero, come un serpente ti contorci, come un drago sibili»[36] Ma occorre cautela nell'attribuire un'unica funzione a immagini cui si riconoscevano grandi poteri: sul coperchio di un calamaio d'argento dorato risalente al X secolo e oggi conservato a Padova (fig. 12) la Gorgone potrebbe aver avuto la funzione di proteggere Leone, proprietario dell'oggetto, dalle sue macerazioni di scrittore dalla vena inaridita!

La molteplicità delle possibili utilizzazioni personali di un motivo antico trova un equivalente nella varietà di reazioni nei confronti dei monumenti piú grandi, soprattutto templi e statuaria, che costituivano il paesaggio urbano del cristiano. Infatti, mentre si sa di una statua marmorea di Afrodite a grandezza naturale mutilata, smembrata e gettata in un pozzo ubicato sotto una basilica di Cartagine, per essere poi ricoperta con un mosaico cristiano[37], un vescovo di Gaza decretò la legittimità della riutilizzazione di marmi del Marneion per la pavimentazione

in particolare, *A record of public buildings and monuments*, in *Studies in John Malalas*, Sydney 1990, pp. 87-109.

[34] DINDORF, *Chronographia* cit., pp. 78-79. Sull'intera questione cfr. ora G. PEERS, *The Sosthenion near Constantinople: John Malalas and ancient art*, in «Byzantion», LXVIII (1998), pp. 110-20. GREGORIO MAGNO, *Epistole*, 10.2, racconta che anche un prete possedeva un idolo (citato in S. SETTIS, *Archeologia in Calabria, figure e temi*, Roma 1987, p. 302).

[35] DINDORF, *Chronographia* cit., p. 36; MOFFATT, *A record* cit., p. 104.

[36] Houston: G. VIKAN, *Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium*, in «Dumbarton Oaks Papers», XLIV (1984), pp. 77-78; Paris: H. C. EVANS e W. D. WIXOM (a cura di), *The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843-1261*, catalogo della mostra, New York 1997, n. 114.

[37] M. A. ALEXANDER, A. BEN ABED-BEN KHADER e G. P. R. MÉTRAUX, *The corpus of the mosaics of Tunisia: Carthage project, 1992-1994*, in «Dumbarton Oaks Papers», L (1996), p. 367.

antistante la nuova cattedrale cittadina perché, in questo caso, i resti dell'idolatria sarebbero stati giustamente calpestati da «donne, cani, porci e altri animali»[38]. Trasformazioni piú radicali ebbero luogo ad Afrodisia, in Caria, dove le otto colonne di ciascuna delle due facciate del tempio romano di Afrodite vennero aggiunte alle tredici laterali per la costruzione di una cattedrale gigantesca dedicata a San Michele e corredata da un'abside in mattoni all'estremità orientale e da navate sostenute da pareti in muratura, il tutto ricoperto da una tettoia spiovente in legno[39] Invece della distruzione, assistiamo qui all'utilizzazione e alla ristrutturazione dell'edificio ionico. A parte il mutamento della direzione di accesso al tempio (il *temenos* adrianeo viene utilizzato per creare la corte e il nartece della cattedrale), non c'è traccia di disdegno vendicativo nei confronti delle vestigia pagane.

Il caso di Afrodisia conferma la già constatata indifferenza per l'origine greca o romana degli edifici e mette in evidenza, nel contempo, la data relativamente tarda della riconversione di molti santuari in luoghi

[38] H. GREGOIRE e M.-A. KUGENER (a cura di), *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, Paris 1930, cap. 76, p. 61, ll. 5-8.

[39] R. CORMACK, *The classical tradition in the Byzantine provincial city the evidence of Thessaloniki and Aphrodisias*, in MULLETT e SCOTT (a cura di), *Byzantium* cit., pp. 103-18. Fondamentali su queste «conversioni» al cristianesimo: F. W. DEICHMANN, *Frühchristliche Kirche in antiken Heiligtümern*, in «Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts», LIV (1939), pp. 105-39; J.-M. SPIESER, *La christianisation des sanctuaires païens en Grèce*, in U. JANTZEN (a cura di), *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern. Internationalen Symposion in Olympia vom 10. bis 12. Oktober 1974...*, Tübingen 1976, pp. 310-20.

Figura 12.

Calamaio d'argento dorato con figure mitologiche.

di culto cristiani. Anche se la grande ristrutturazione del tempio di Afrodisia non coincise esattamente con la data della visita di Teodosio II, avvenuta nel 443, ebbe tuttavia sicuramente luogo in quel periodo. Un tempio dedicato alla stessa dea, a Seleucia in Isauria, venne chiuso per ordine del metropolita della città soltanto nel secondo quarto del v secolo; il tempio di Zeus, invece, fu trasformato in una chiesa a tre navate dedicata a San Paolo nel giro, tutt'al piú, di qualche decennio[40]. Questi dati archeologici acquistano ulteriore significato se considerati alla luce della *Vita* di santa Tecla, risalente alla metà del v secolo, che ha inizio con i miracoli compiuti da questa «prima donna martire e seguace» di san Paolo, grazie ai quali prevale sugli dèi venerati a Seleucia: Apollo Sarpedonio, Atena, Afrodite e Zeus[41]. La data della riconversione del Partenone ateniese non è altrettanto precisa, sebbene debba essere avvenuta prima del 500, in seguito o, probabilmente, in concomitanza con la scomparsa della statua di culto della dea, che sappiamo essere stata rimossa nel 485/486[42].

Lo spostamento di un'immagine è cosa del tutto diversa dal suo destino e dalla sua interpretazione. In un modo o nell'altro, la scultura che i polemisti dei primi secoli dell'epoca bizantina avrebbero condannato trovò i suoi apologeti. Già intorno al 400 il grammatico alessandrino Pallada sostiene che una Nike pagana viene redenta se utilizzata come emblema del trionfo di Cristo[43]. Pertanto, le Vittorie raffigurate in monumenti quali l'Arco di Costantino a Roma diventano accettabili quando accompagnano un medaglione di Cristo come nell'avorio Barberini conservato a Parigi[44] e in numerosi altri oggetti. Le statue delle divinità pagane trovarono riparo nelle collezioni private, come testimoniano sia l'archeologia[45] sia la produzione letteraria. Scrivendo di un gruppo bronzeo ubicato nella peraltro sconosciuta «Casa di Marina», Pallada fa osservare con un certo sarcasmo la discrepanza tra il suo destino e quello di opere simili: «Gli abitanti dell'Olimpo, diventati cristiani, qui vivo-

[40] H. HELLENKEMPER, *Die Kirche im Tempel. Zeustempel und Paulusbasilika in Seleukeia am Kalykadnos*, in *Orbis romanus christianusque: ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium. Travaux sur l'Antiquité tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval*, Paris 1995, pp. 191-203.

[41] G. DAGRON, *Vie et miracles de sainte Thècle*, in «Subsidia hagiographica», LXII (1978), pp. 290-96.

[42] C. MANGO, *The Conversion of the Parthenon into a Church: the Tübingen Theosophy*, in «Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας», XVIII, ser. 4 (1995), pp. 201-3.

[43] *Antologia greca*, 16.282.

[44] A. CUTLER, *Late Antique and Byzantine Ivory Carving*, Aldershot 1998, Study IV, tavv. 51, 57.

[45] Cfr., per esempio, D. M. BRINKERHOFF, *A Collection of Sculpture in Classical and Early Christian Antioch*, New York 1970; V KARAGEORGHIS, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», 1969, pp. 560-61; 1970, p. 291 (scultura nella «Casa dei gladiatori» a Kourion [Cipro]).

no indisturbati; perché qui non debbono essere gettati nel fuoco dentro al crogiuolo che produce i piccoli cambiamenti necessari»[46]. Una collezione certamente piú ampia, e ben nota perché esposta nei Bagni di Zeusippo nei pressi dell'Ippodromo (a sua volta luogo di importanza primaria per la scultura, come avremo modo di vedere), era quella di un ufficiale dell'esercito di nome Lauso, che, precorrendo una pratica moderna, la donò «alla nazione» intorno all'anno 400. Di tale collezione avrebbero fatto parte, si dice, l'Afrodite di Cnido di Prassitele, l'Era di Samo di Lisippo e lo Zeus di Fidia. Circa un secolo dopo sono descritte almeno un'ottantina di statue[47] di questa collezione sopravvissuta forse sino al 713, anno cui risale l'ultima citazione conosciuta di questi bagni ancora in attività. Chiaramente, il gusto colto e raffinato poteva talvolta salvare ciò che lo zelo religioso avrebbe altrimenti distrutto. Ma pure il valore venale del bronzo era elevato e duraturo. Il metallo scolpito fu una fonte notevole di approvvigionamento di materia prima per le zecche della tarda antichità, dei primi secoli dell'Islam e, tra il 1204 e il 1261, della Costantinopoli latina[48].

6. *Politica statale e atteggiamenti popolari.*

La sistemazione definitiva e il luogo in cui era esibita la collezione di Lauso consigliano una certa cautela nell'attribuire la conservazione degli oggetti antichi a puri interessi estetici o esclusivamente al filellenismo. I Bagni di Zeusippo, che sarebbero stati costruiti da Settimio Severo e ampliati da Costantino I, erano un luogo pubblico ubicato in una

Antologia greca, 9.528. La trasformazione di statue di bronzo e d'argento in padelle per friggere diventa un *topos* poetico: cfr. 9.773 e 16.194. Sull'epigramma n. 528 cfr. il commento di C. MANGO, *L'attitude à l'égard des antiquités gréco-romaines*, in A. GUILLOU e J. DURAND (a cura di), *Byzance et les images. Cycle de conférences organisés au musée du Louvre par le Service culturel du 5 octobre au 7 decembre 1992*, Paris 1994, p. 99.

[47] Questi epigrammi di Cristodoro di Copto compongono il libro II dell'*Antologia greca*. Sulla collezione e la relativa sistemazione cfr. R. STUPPERICH, *Das Statuenprogramm in den Zeuxippos-Thermen*, in «Istanbuler Mitteilungen», XXXII (1982), pp. 210-35.

[48] Quando, nel 389/390, Teodosio I accoglie la proposta di distruggere i templi pagani avanzata dal vescovo di Alessandria, ordina che gli «idoli» in essi contenuti siano fusi e il ricavato devoluto ai poveri: cfr. DE BOOR (a cura di), *Theophanis Chronographia* cit., p. 71, ll. 7-16; C. MANGO e R. SCOTT (a cura di) *The Chronicle of Theophanes the Confessor*, Oxford 1997, p. 109. Analogamente, quando nel 654 il califfo omayyade Mu'awiya saccheggiò l'isola di Rodi portandosi via i resti del Colosso, un mercante ebreo di Edessa li avrebbe caricati, secondo quanto riferisce Teofane, su 90 cammelli, ricevendone un congruo compenso in monete di bronzo: cfr. DE BOOR (a cura di), *Theophanis Chronographia* cit., p. 345, ll. 9-11. Per quanto riguarda infine le statue di Romolo e Remo e di Elena di Troia, fatte fondere dai crociati nell'Ippodromo di Costantinopoli, cfr. J. L. VAN DIETEN (a cura di), *Nicetas Choniates, Historia*, Berlin 1975, pp. 649-52.

zona centrale della capitale. Poiché ricadevano nella giurisdizione del governatore della città non possono ritenersi estranei agli interessi della politica culturale ufficiale. Di tali interessi fornisce testimonianza soprattutto l'Ippodromo, centro principale dell'attività cittadina e per eccellenza il luogo in cui l'imperatore garantiva occupazione alla plebe. Sino al v secolo i vari imperatori s'impegnarono a decorarne la spina (εὔριπος; ossia il muro che divide longitudinalmente la pista a forma di forcina) con obelischi, quale quello fatto trasportare dall'Egitto da Teodosio I, e con statue di atleti, divinità, animali e tripodi votivi sottratti al santuario di Apollo a Delfi[49] Da uno di questi elementi decorativi deriva la Colonna Serpentina, in parte conservata, gruppo bronzeo di serpenti attorcigliati al quale sembra richiamarsi il citato calamaio di Padova (fig. 12). Le sculture dell'Ippodromo servirono da base per riproduzioni di vario genere: i Dioscuri Castore e Polluce, a lungo associati al circo e ai suoi giochi, compaiono su un tessuto serico ora a Maastricht[50], mentre un Ercole esausto per le sue fatiche, realizzato da Lisippo per la città di Taranto e portato via da Roma nei primi decenni del iv secolo d. C., è riprodotto su scrigni rivestiti d'osso[51].

Queste versioni in miniatura, come le copie in plastica della Torre Eiffel o della Statua della Libertà, possono essere inizialmente servite da souvenir del monumento presente nella capitale; ma avevano pure una funzione propagandistica del programma statale volto a elevare Costantinopoli a ὀμφαλός della civiltà mondiale. Avremo in seguito modo di vedere come gli intellettuali ateniesi del Medioevo fossero risentiti nei riguardi delle tendenze centripete della capitale. Per ora basta prendere nota di una politica imperiale tesa a sottrarre i monumenti classici alle province. Tale politica venne avviata da Costantino I il Grande e perseguita perlomeno sino all'appropriazione da parte di Giustiniano di due cavalli del santuario di Artemide a Efeso per sistemarli alla Porta Chalke[52]; un analogo comportamento verrà nuovamente adottato nei

[49] Lo studio piú recente è quello di S. G. BASSETT, *The antiquities of the Hippodrome at Constantinople*, in «Dumbarton Oaks Papers», XLV (1991), pp. 89-96.

[50] A. MUTHESIUS, *Byzantine Silk Weaving AD 400 to AD 1200*, Wien 1997, n. M36 e tav. 22B.

[51] A. GOLDSCHMIDT e K. WEITZMANN, *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des* X. *bis* XIII *Jahrhunderts*, I. *Die Kästen*, Berlin 1930, rist. 1974, nn. 27, 67. Meno convincente l'interpretazione dell'Ercole esausto come fonte per le immagini di Adamo afflitto dopo la cacciata dal Paradiso Terrestre (*ibid.*, nn. 79, 82, 90). Sembra invece preferibile l'osservazione di H. MAGUIRE, *The depiction of sorrow in Middle Byzantine art*, in «Dumbarton Oaks Papers», XXXI (1977), pp. 152-80, che la posa di Adamo è comune nelle raffigurazioni bizantine dell'afflizione.

[52] *Patria Constantinopoleos*, II, in T. PREGER, *Scriptores originum Constantinopolitanum*, Leipzig 1907, p. 75. Secondo Costantino Rodio, le porte bronzee del senato, sulle quali erano raffigurate una gigantomachia e una statua di Atena, provenivano anch'esse dall'Artemision: cfr. E. LEGRAND, *Description des œuvres d'art et de l'église des Saints-Apôtres de Constantinople. Poème en vers*

confronti delle reliquie in epoca medievale. I decreti che impongono ai governatori delle province di trasferire statue, colonne o altri marmi dalle città minori a quelle piú grandi allo scopo di decorarle hanno inizio nel 365[53]; un esempio tardo è l'ordine impartito da Giustiniano a Narsete, suo generale in Egitto negli anni 30 del VI secolo, di abbattere i templi pagani e inviarne le statue a Costantinopoli[54]

Ovviamente non tutta la statuaria antica imboccò la via della capitale; ciò nondimeno, abbia viaggiato o sia rimasta in loco, suscitò talvolta analoghe reazioni popolari. Nella *Vita* di Teodoro il Siceota (morto nel 613) si racconta di come il santo abbia esorcizzato un sarcofago in un villaggio della Galazia: quando infatti se ne sollevò il coperchio per usarlo come trogolo, dai resti dei pagani (Ἕλληνες) che conteneva si sprigionò un'orda di demoni[55] Che gli spiriti maligni abitino le statue antiche di Costantinopoli è il leitmotiv di un testo piuttosto curioso, noto col titolo di *Parastaseis syntomoi chronica* (letteralmente: Brevi annotazioni storiche) e risalente all'VIII secolo o ai primi decenni del IX[56] A differenza delle icone, queste immagini portavano disgrazia e morte, anche perché, secondo lo storico Giorgio Cedreno vissuto nel XII secolo, erano state stregate dal mago Apollodoro di Tiana al tempo di Claudiano[57] Di norma, alle statue veniva attribuito un potere (στοιχεῖα) che sembra essere un perfetto corrispettivo della credenza secondo cui le icone cristiane erano «esseri viventi» dotati di anima[58], sicché risulta difficile dubitare che non si tratti di due facce della stessa medaglia.

La persistenza di questi due atteggiamenti ci impedisce spesso di datarne l'origine o di determinare quale abbia originato l'altro. Sappiamo, per esempio, che la porta sud delle fortificazioni murarie che cingono Ayasuluk, centro medievale di Efeso sviluppatosi sull'onda del pellegrinaggio alla chiesa di San Giovanni, venne a un certo punto decorata

iambiques par Constantin le Rhodien, in «Revue des Etudes Grecques», IX (1896), pp. 40-41. Su un successivo, e vano, tentativo di Costanzo II di portare via delle statue bronzee da Roma cfr. C. MANGO, *Antique statuary and the Byzantine beholder*, in «Dumbarton Oaks Papers», XVII (1963), p. 58

Codex Theodosianus, 15.1.14.

[54] PROCOPIO, *La guerra persiana*, 1.19.37.

A.-P. FESTUGIÈRE (a cura di), *Vie de Théodore de Sykeon*, in «Subsidia hagiographica», XLVIII, 1 (1970), p. 94, l. 35; p. 95, l. 26.

A. CAMERON e J. HERRIN (a cura di), *Constantinople in the Early Eighth Century*, Leiden 1984.

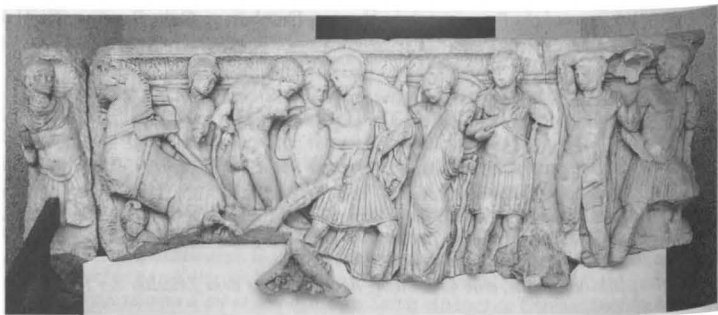
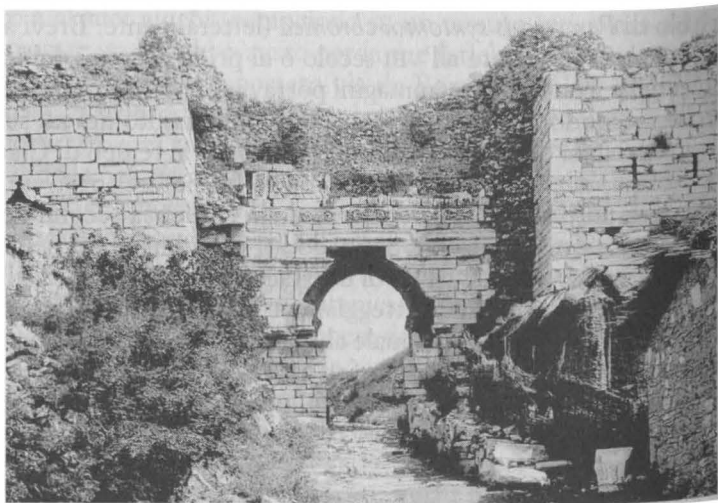
I. BEKKER (a cura di), *Georgius Cedrenus*, I, Bonn 1838, p. 346. Tra i poteri maligni delle statue c'era quello di suscitare il desidero sessuale nei loro proprietari: cfr. l'aneddoto della donna tentata dalle sculture dell'Ippodromo, in L. RYDÉN (a cura di), *The Life of Andrew the Fool*, Uppsala 1995, II, p. 174, ll. 2491-94.

[58] H. BELTING, *Bild und Kult, eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, pp. 261-62.

con lastre di marmo, di cui una conservata tutt'oggi (fig. 13)[59] Le altre, trasportate in Inghilterra da cacciatori di antichità nei primi decenni del XIX secolo, comprendevano una scena tratta dall'*Iliade* che raffigura il corpo di Ettore trascinato attorno alle mura di Troia (fig. 14). In questa raffigurazione l'eroe omerico venne visto come un martire cristiano e il luogo in cui ne veniva mostrato il supplizio assunse il nome di Por-

[59] Cfr. C. FOSS, *Ephesus after Antiquity: a Late Antique, Byzantine and Turkish City*, Cambridge 1979, p. 113 e fig. 36.

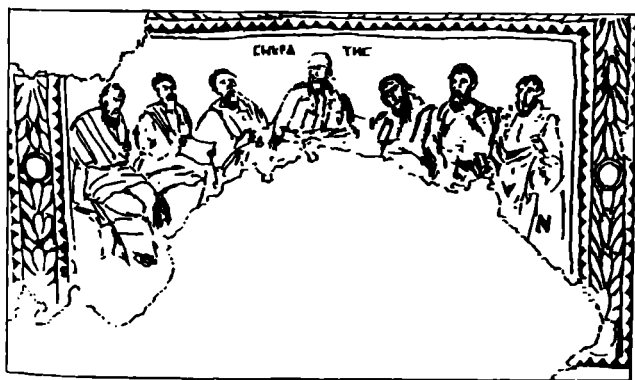
Figura 13. Porta della Persecuzione. Ayasoluk, Efeso (Turchia).

Figura 14. Profanazione del corpo di Ettore. Marmo, rilievo (da un sarcofago?).

ta della Persecuzione, denominazione tra l'altro conservatasi in turco. Continuiamo tuttavia a ignorare quando questa lastra venne issata sulla porta e quando fu interpretata in questo modo per la prima volta. In ogni caso, piú importante della esatta datazione è il giusto apprezzamento delle continuità della mente umana e dell'universalismo che tali continuità implicano sul piano della conoscenza.

Dalla conversione alla reinterpretazione.

La reinterpretazione di antiche leggende non era una trovata esclusiva dei cristiani. Già nel IV secolo il mosaico di Ulisse reperito sotto la cattedrale di Apamea di Siria comprende una scena di provenienza non omerica, ovvero quella del ricongiungimento dell'eroe con Penelope, che sembra voler essere un'allegoria del ritorno dell'anima alla filosofia. Dato che Apamea di Siria era sede della scuola neoplatonica fondata da Giamblico, che elaborò questo genere di concetti, il luogo proposto conferisce attendibilità sia all'invenzione sia alla sua esegesi; attendibilità del resto corroborata da un secondo mosaico, che raffigura Socrate assiso in mezzo ai Sapienti come una specie di Cristo neoplatonico tra i suoi discepoli (fig. 15)[60]. Questi esempi, e i loro corrispettivi cristiani, indicano un approccio che piega l'antichità a esigenze di carattere piú

Per le immagini e la loro interpretazione cfr. J. BALTY, *Mosaïques anciennes du Proche-Orient*, Paris 1995, pp. 76-81; G. W. BOWERSOCK, *The rich harvest of Near Eastern mosaics*, in «Journal of Roman Archaeology», XI (1998), pp. 693-99.

Figura 15 Socrate e i Sapienti. Disegno al tratto del mosaico pavimentale sottostante la cattedrale di Apamea (Turchia).

immediato. Un altro tipo di approccio già constatato è l'appropriazione diretta di monumenti antichi sottoposti non soltanto a una *interpretatio christiana* ma anche a una *interpretatio imperatoris*. Ne è un esempio la statua, che si suppone rielaborazione di un Apollo proveniente da Troia, fatta issare da Costantino su una colonna di porfido e raffigurante lo stesso imperatore in atto di fondare la sua capitale[61]. Un terzo tipo di approccio, parimenti considerato in precedenza, è la pura e semplice conservazione di antichità, come quella che, a quanto si dice nella *Vita* di san Filarete, i funzionari imperiali reperirono nella casa del santo allorché, negli ultimi decenni dell'VIII secolo o nei primi del IX, giunsero nel suo villaggio alla ricerca di giovani donne da offrire al figlio dell'imperatrice Irene. All'interno della casa, in pratica vuota, c'era «una tavola d'avorio antica»[62]

Questo e altri oggetti del genere[63] garantirono una riserva di antichità alla quale i Greci medievali potevano scegliere, o rifiutarsi, di attingere. La notizia della sopravvivenza di questi oggetti è un dato importante per la storia dell'arte bizantina, ma, come abbiamo già osservato, la semplice conservazione è fenomeno assai meno eloquente della prova della loro utilizzazione. E, come abbiamo parimenti notato, la miglior prova di questo genere la si ha quando l'immagine è sufficientemente complessa che la sua dipendenza, per quanto indiretta, da una versione piú antica non può essere seriamente messa in discussione. Un esempio in tal senso è costituito da una miniatura a tutta pagina che raffigura sette medici in uno dei primi fogli di una copia di gran pregio, risalente al VI secolo, delle opere di Dioscuride Pedanio e di altri autori di medicina conservata a Vienna (fig. 16). Oltre a indossare, com'era prevedibile, gli abiti dei filosofi antichi, Galeno e i suoi colleghi richiamano talmente da vicino la composizione del mosaico di Apamea che non si può non pensare a una qualche filiazione. Risulta al momento impossibile ricostruire in modo preciso i meccanismi di tale trasmissione, che del resto, almeno per il nostro intento, è meno importante del fatto della rassomiglianza. Sebbene Anicia Giuliana, la committente del manoscritto di Dioscuride, fosse di fede ortodossa, nel libro non c'è traccia di contenuto cristiano. Ciò nondimeno, il desiderio evidente di imi-

[61] MANGO e SCOTT (a cura di), *The Chronicle* cit., p. 46. Sul culto della statua, rimasta in piedi sino al terremoto del 1106, cfr. PHILOSTORGIUS, *Kirchengeschichte*, a cura di J. Bidez e F. Winkelmann, Berlin 1981, p. 28.

[62] M.-H. FOURMY e M. LEROY, *La vie de S. Philarète*, in «Byzantion», IX (1934), p. 136.

[63] Per esempio una «tavola in argento con rilievi dorati di animali», valutata 10 libbre d'oro, che un ecclesiastico di una certa età offre all'imperatore Leone VI (886-912 d. C.) per ottenere un favore: cfr. G. MORAVCSIK e R. J. H. JENKINS (a cura di), *De administrando imperio*, Washington D.C. 1967, p. 50.

tare un tipo consolidato – pagano o altro – indica sia la presenza di un impulso di fondo in coloro che danno espressione a questo desiderio, sia la disponibilità di modelli per operazioni del genere. La fede del committente del nuovo lavoro è meno importante dell'equivalenza funzionale tra adattamento di statue pagane a fini cristiani e utilizzazione di esemplari in definitiva pagani da parte di artigiani che eseguono lavori per mecenati cristiani.

A circa quindici secoli di distanza dalla realizzazione di un libro come il *De materia medica* di Dioscuride occorre forse ribadire che la committente era cristiana (sappiamo che fece edificare una chiesa in una cittadina nelle vicinanze di Costantinopoli). All'epoca, era inconcepibile che un Bizantino di buona famiglia non ne condividesse la fede, anche quando finanziava la realizzazione di opere quali la versione, risalente al X secolo, dei *Theriaca* e degli *Alexipharmaca* di Nicandro di Colofone ora a Parigi, copia di dimensioni ridotte di un testo sui veleni e i rispettivi rimedi[64]. Riccamente illustrato, il libro non venne di certo realizzato per essere utilizzato come manuale pratico, bensí perché attestava la cultura classica del suo possessore (Nicandro era un poeta di-

[64] Cfr. ora il facsimile *Theriaka y Alexipharmaka de Nicandro*, 2 voll., Barcelona 1997.

Figura 16.
Sette medici.

dascalico del II secolo a. C., e alcune sue prescrizioni sono riprodotte nel Dioscuride di Vienna). Per questo motivo, forse, alcune miniature hanno poco o nulla a che spartire col testo. Un esempio famoso sono i Giganti (fig. 17), precursori, secondo la mitologia greca, degli abitanti dell'Olimpo nel loro ruolo di signori dell'universo. La raffigurazione, nel fregio dell'ara di Pergamo, della loro battaglia titanica con le divinità antropomorfe ne costituisce in qualche modo il lontano antenato, e le numerose versioni intermedie, quale per esempio quella di un mosaico romano a Piazza Armerina[65], indicano le varie tappe del cammino percorso da questa raffigurazione per giungere a Bisanzio. Ma, ancora una volta, le modalità di questo cammino rivestono un interesse minore rispetto al fatto che, nel X secolo, un pittore greco, o magari il suo committente, decidesse di aggiungere un nuovo anello a una catena che, a questo punto, possiamo chiamare tranquillamente tradizione.

In questo caso, date le molteplici rassomiglianze, possiamo essere piuttosto sicuri delle connessioni ipotizzate. In altri casi, abbiamo ben pochi motivi cui appigliarci. Cosí, la postura da generale seduto con cui viene

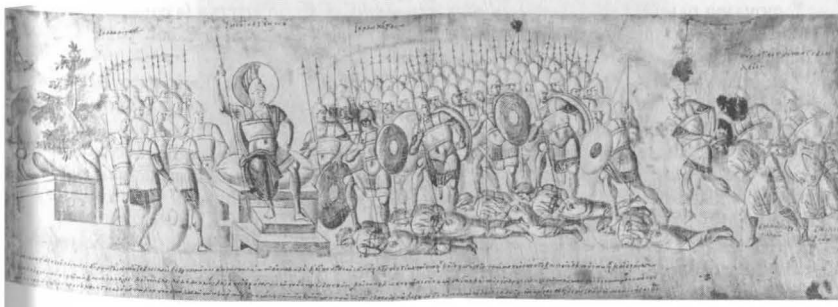
[65] K. WEITZMANN, *The survival of mythological representations in early Christian and Byzantine art and their impact on Christian iconography*, in «Dumbarton Oaks Papers», XIV (1960), fig. 8.

Figura 17.
I Giganti. Dai *Theriaca* di Nicandro.

rappresento il condottiero Giosuè dell'Antico Testamento (fig. 18), nel magnifico rotolo (ora ritagliato in quindici fogli) della Biblioteca Vaticana, richiama, senza però che se ne possa mostrare la derivazione diretta, opere del III-II secolo a. C. quali la stele dipinta con riproduzioni di guerrieri proveniente da Demetriade sul Golfo di Pegase, in Tessaglia, e oggi conservata al Museo Archeologico di Volos. Tuttavia, la forma del rotolo, una specie di Colonna Traiana in pergamena, e la maniera pompeiana con la quale sono rese le montagne, gli alberi e le personificazioni non lasciano molti dubbi sulla sua derivazione ellenistica.

8. *Il mondo antico nella cultura del x secolo.*

La realizzazione di libri come i *Theriaca* o il rotolo di Giosuè non avvengono nel nulla, e anzi, dobbiamo cercare di capire come opere del genere si collochino in una società lacerata dalle contese politiche, nella quale la forza dei suoi componenti nel sostenere le icone, o la loro ferma intenzione di attaccare l'«ellenismo» con le sue implicazioni di eresia idolatra, finiscono in pratica per determinare il successo o il fallimento, l'ascesa sociale o la messa al bando. Per quanto abbiamo potuto sinora constatare sul ruolo avuto dai motivi greco-romani nei libri realizzati per l'élite – ma ne prenderemo in considerazione anche altri –, questi diventano emblemi di un *Kulturkampf* dall'asprezza paragonabile a quelli odierni. (È interessante notare, di passaggio, che non abbiamo documentazione di critiche dello *stile* classico in senso stretto. L'assenza di trattazioni scritte su questioni attinenti lo stile visivo è tuttavia caratteristica della cultura bizantina nel suo insieme. Un antropologo

Figura 18.
Trionfo di Giosuè.

potrebbe argomentare che le tematiche prescelte per la rappresentazione visiva sono già di per sé aspetti stilistici). Per esempio, Niceforo, patriarca di Costantinopoli dall'806 all'815, il cui padre era stato messo al bando per venerazione delle icone, era, quanto a lui, un sostenitore della legittimità e dell'antichità di questo genere di immagini. Riteneva tuttavia che creature quali centauri, tritoni e simili, che popolavano e continueranno a popolare numerose opere dell'arte bizantina, fossero invenzioni mostruose della mente pagana[66]. Eppure, tanto i difensori quanto i detrattori delle icone si sono comportati a lungo in maniera non dissimile dai filologi, andando cioè alla ricerca e citando i passi della produzione letteraria antica che si prestavano a sostenere le proprie posizioni. Cosí, Giovanni Damasceno e Teodoro Studita fondano il loro rifiuto dell'iconoclastia su un'affermazione di Aristotele secondo la quale la vista è la regina dei sensi[67]

La ricerca di una giustificazione antica a una pratica sociale corrente andava ben al di là dei confini del regno dell'arte. Negli ultimi anni del IX secolo il *Kletorologion* di Filoteo, un testo sulla corretta collocazione gerarchica dei membri della corte in occasioni cerimoniali e di altro tipo, si basava, secondo le parole del suo autore, «sulle liste di precedenza degli antichi»[68]. Le citazioni dotte, caratteristica permanente dell'epistolografia bizantina, mutuavano dagli antichi persino lo humour[69], mentre gli agiografi inventavano talvolta ascendenze preclassiche per i loro eroi: se le prime cronache cristiane affermano che san Tito è nativo di Corinto o di Antiochia, la sua *Vita* (risalente al X secolo?) lo proclama discendente del re Minosse[70]. Il trucco di conferire associazioni antiche alle personalità cristiane era doppiamente rimunerativo: da una parte, le dotava di un lignaggio antico e pertanto degno di ammirazione; dall'altra, depurava l'interesse per la cultura classica dei suoi dotti «inventori»[71] Alla luce di questa prospettiva le iscrizioni, risalen-

[66] TEODORO STUDITA, *Refutazioni*, 1.29, in *PG*, C, col. 277b.

[67] GIOVANNI DAMASCENO, *Discorsi sulle sante immagini*, 1.17, in KOTTER (a cura di), *Die Schriften* cit., III, p. 93; TEODORO STUDITA, *Refutazioni*, 3.42, in *PG*, LXXXXIX, col. 392a; ARISTOTELE, *Metafisica*, 1.980a.

[68] N. OIKONOMIDES, *Les listes de préséance byzantine du IX^e^ et X^e^ siècle*, Paris 1972, p. 81. Le piú «antiche» di queste liste erano, in sostanza, opere della tarda antichità quali la *Notitia dignitatum* e il *De magistratibus* di Giovanni Lido.

[69] Tra le piú divertenti, si può ricordare l'aneddoto su Socrate e la moglie. Secondo il diplomatico Leone di Sinada, Santippe avrebbe detto al marito che moriva ingiustamente; al che Socrate avrebbe risposto: «Vorresti che morissi giustamente?»: cfr. M. P. VINSON (a cura di), *The Correspondence of Leo, Metropolitan of Synada and Syncellus*, Washington D.C. 1985, pp. 54-55.

[70] F. HALKIN, *La légende crétoise de Saint-Tite*, in «Analecta Bollandiana», LXXIX (1961), p. 241; *Bibliotheca Sanctorum*, XII, Roma 1966, col. 504.

[71] Questi giochi, in realtà molto seri, sono caratteristici di un gran numero di società: cfr.

ti al IX o al x secolo, del nome di san Pietro su un cammeo di Augusto, e di quelli dei santi Sergio e Bacco su una famosa pietra preziosa conservata a Parigi, che raffigura probabilmente l'imperatore Onorio (393-423 d. C.) e sua moglie Maria[72], non sembrano affatto ingenui errori.

Benché sia possibile considerare l'intera composizione di certe miniature come derivata da fonti classiche e tardoantiche[73], di solito sono le posture delle singole figure a essere prese a prestito. È questo il caso delle danzatrici del Salterio di Parigi (fig. 19) e di una miriade di altri oggetti nei quali la loro presenza viene considerata, come nell'arte islamica, un attributo di regalità[74]. Malgrado, o forse a motivo, della evidente disarticolazione dei loro arti – in verità non meno sgraziati di quanto si possa vedere in certi ritratti di Ingres –, nella mente dell'os-

E. HOBSBAWM e T. RANGER (a cura di), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1963 [trad. it. Torino 1987].

MANGO e MANGO, *Cameos* cit., p. 62 e figg. 4.7, 4.8.

CUTLER, *On the use of sources in the Macedonian Renaissance*, in *Actes du XIVᵉ Congrès international des études byzantines*, Bucarest 1976, III, pp. 299-303.

Per esempio, la cosiddetta Corona di Costantino Monomaco: cfr. EVANS e WIXOM (a cura di), *The Glory* cit., n. 145.

Figura 19.
Donne d'Israele danzano al cospetto di Saul e Davide.

servatore moderno, con tutto il suo bagaglio di *musée immaginaire*, queste figure richiamano le menadi, passate dai rilievi classici a quelli neoattici e poi romani. Le danzatrici del x secolo potrebbero pertanto essere la progenie di tali raffigurazioni, il che è però ben lungi dal significare una consapevolezza, negli artigiani bizantini che le realizzarono, di una simile augusta ascendenza.

La stessa considerazione può applicarsi ancor piú ai santi e agli apostoli (fig. 20), perennemente abbigliati, nelle raffigurazioni artistiche che qui ci interessano, con tuniche e mantelli greci e in atto di esibire i volumi da loro scritti alla stessa maniera dei filosofi ellenistici ritratti mentre impugnano i rotoli contenenti la loro scienza. In entrambi i casi questi attributi erano convenzioni largamente accettate piú che consapevoli riferimenti all'antichità. Dato il fascino esercitato nella nostra epoca dalla periodizzazione, siamo portati a mettere l'accento su questo genere di distinzioni cronologiche, dimenticando che le culture prive di un simile senso della storia tendono a considerare tutti i fenomeni co-

Figura 20.
Giovanni Evangelista e Paolo. Placchetta d'avorio.

me coevi. Sicché, gli spettatori delle corse dei carri trainati dai cavalli nell'Ippodromo di Costantinopoli, competizioni sportive che continuavano a disputarsi nel x secolo, erano inclini a considerarle un normale fatto della loro quotidianità piú che una pratica di antica data. Il che non significa che non potessero prendersi gioco di tale occupazione. Il frammento di uno scrigno ricoperto d'osso ora a Madrid (fig. 21) è ovviamente una tarda espressione di una tradizione visiva che risale, perlomeno, alle figure nere della pittura vascolare. Ma è altrettanto ovvio che il proprietario di questo scrigno potesse considerare con divertita ironia la raffigurazione del vecchio barbuto che tenta di condurre la sua quadriga e i cavalli capitombolati a causa della sua imperizia.

Anche quando un'opera d'arte di particolare spicco di questo periodo, come per esempio lo scrigno Veroli ora a Londra, fornisce in alcune sue placchette riproduzioni fedeli di episodi mitologici – nella fattispecie il sacrificio di Ifigenia (fig. 22) –, altre immagini classiche possono essere trattate in maniera non proprio reverenziale. Come avviene in effetti sul retro di questo scrigno, dove un putto fa la parodia del Ratto di Europa (fig. 23) in una maniera assai piú diretta di quanto non avvenga nel sottile gioco di queste creature con le figure di Bacco e Arianna in una pittura murale pompeiana[75] Invece di pie rivisitazioni di precedenti antichi, faremmo meglio a considerarle una specie di rappresentazione satirica, sulla falsariga della considerazione di un aspetto del carattere di Socrate da parte di Alcibiade nel *Simposio*[76]. Ritenere tutti i Bizantini devoti e pieni di deferenza nei confronti dei loro antenati significa fornire un'interpretazione monolitica della loro civiltà. Come dice Aristodemo in conclusione del citato dialogo platonico[77], la stessa persona può saper comporre tragedie e commedie.

Decorati con fregi di avorio prezioso, oggetti come lo scrigno Veroli erano confezionati per un pubblico sofisticato e edotto della mitologia greca, che riteneva probabilmente divertente cosí come gli ideologi della Chiesa la ritenevano perniciosa. Agli occhi degli stranieri, il fatto che Bisanzio avesse ereditato il sapere classico e i suoi frutti era segno della sua superiorità culturale; superiorità che, dal canto suo, lo stato bizantino tentava di far valere nei confronti di quelli che, nel x secolo, continuava a chiamare barbari. Non è un fatto accidentale che nel 972, quando la principessa Teofano lasciò Bisanzio per andare sposa a Otto-

[75] Per le raffigurazioni parodistiche nelle incisioni su avorio e altri aspetti della cultura bizantina cfr. A. CUTLER, *On Byzantine boxes*, in «Journal of the Walters Art Gallery», XLII-XLIII (1984-85), pp. 32-47.

[76] PLATONE, *Simposio*, 221e.

[77] *Ibid.*, 223d.

Figura 21.
Corsa di carri trainati da cavalli. Placchetta d'osso.

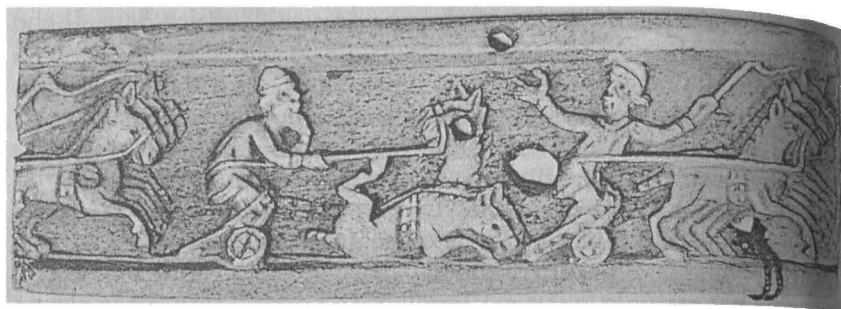



Figura 22.
Sacrificio di Ifigenia. Particolare dello scrigno Veroli.

Figura 23.
Coppia di amanti e putti che scimmiottano il ratto di Europa. Particolare dello scrigno Veroli.

ne II, imperatore del Sacro Romano Impero, una parte consistente della sua dote fosse costituita da gemme della tarda antichità[78]. Né può ritenersi fortuita la scoperta, fatta da un ambasciatore di Sayf ad-Dawla, signore di Aleppo (morto nel 967), riferita dalle cronache arabe, di una notevole quantità di manoscritti in un tempio pagano a tre giorni di cavallo da Costantinopoli[79] In ultima analisi, possiamo dire che l'eredità classica non doveva occupare molto posto nelle menti dei Bizantini, salvo in quelle della sua élite dell'età di mezzo; anche se, nelle loro mani, fu una risorsa gestita superbamente.

9. *Invenzione, idoli e ideologia.*

In genere si presta attenzione a ciò che è insolito e non al quotidiano che ci attornia; verità certo scontata, ma doppiamente rilevante ai nostri fini. In primo luogo perché spiega come mai gli studiosi abbiano prestato un interesse spropositato al «classico» nell'arte bizantina; in secondo luogo, e soprattutto, perché, come vedremo, fornisce una giustificazione alla credenza che le tematiche greco-antiche, ma anche greco-romane, costituiscano l'eccezione e non la regola allorché si prende in considerazione il corpus dell'arte e dell'architettura bizantine nel suo complesso.

Per quanto riguarda l'architettura, non appena ci si allontani dai primi secoli dell'epoca bizantina già presi in considerazione, le relazioni tra i monumenti medievali e quelli dell'antichità si fanno piuttosto labili e tendono a trasformarsi in confronti che possono soltanto tornare a favore del mondo antico. Detto che i costruttori della media e tarda epoca bizantina (quelli che si suole definire romanici e gotici) utilizzavano pali e architravi, magari sviluppando i sistemi romani di costruzione di cupole e mettendo a punto versioni di loro invenzione, specie in mattone, fatto osservare come i capitelli greci piú raffinati di epoca medievale siano solo smorte variazioni del composito romano, non ci sono molte ragioni per porre l'accento sulle connessioni con l'antichità e, tanto meno, per celebrare altre realizzazioni dell'inventiva architettonica bizantina[80] Nella produzione letteraria dell'XI secolo spicca, per il suo isolamento, il breve commento dello storico Michele Attaliate sulla pregia-

[78] H. WENTZEL, *Alte und altertümliche Kunstgewerbe der Kaiserin Theophano*, in «Pantheon», XXX (1972), pp. 3-18.

[79] L'episodio non è riportato dagli storici bizantini. Per le fonti arabe cfr. M. CANARD, *Les relations politiques entre Byzance et les Arabes*, in «Dumbarton Oaks Papers», XVIII (1964), p. 40, nota 24

[80] Cfr. R. OUSTERHOUT, *Beyond Hagia Sophia. Originality in Byzantine architecture*, in LITTLEWOOD (a cura di), *Originality* cit., pp. 167-85.

ta muratura in conci di un tempio di Cizico distrutto da un terremoto e sull'armonia delle sue parti[81]. In precedenza, il sito non aveva ispirato nessun autore, limitandosi a servire da fonte di approvvigionamento di marmo per i costruttori dei vicini monasteri di Pelekete e Megas Agros[82]

Per quanto riguarda la scultura antica, ci sono rimasti commenti sporadici, reazioni che certamente riflettono la scarsità dei reperti che le hanno sollecitate. Michele Psello (morto dopo il 1081 ?), il Bizantino che piú si avvicina a un «uomo del Rinascimento», cercò di decifrare un'antica iscrizione greca su un sarcofago[83] Un secolo dopo un militare, il comandante Giorgio Paleologo, commissionò una descrizione di una scultura antica[84] e un'altra relativa a una statua dell'arcangelo Michele della cui realizzazione era probabilmente responsabile. Il canonista Teodoro Balsamone (morto dopo il 1195), commentando le decisioni di un concilio della Chiesa tenutosi circa cinque secoli prima, fa osservare che ai suoi giorni il popolo, «arso dal desidero erotico», fa decorare le case con stucchi di cupidi e figure umane[85] Nel suo puritanesimo, questo passo sembra essere una sorta di maldestro omaggio alla tradizione classica. D'altra parte, ci si può chiedere se il buon ecclesiastico avrebbe criticato la pratica qualora fosse stata effettivamente diffusa.

Abituale o meno, essa testimonia una certa familiarità con un aspetto durevole dell'eredità greco-romana. Tuttavia, la migliore testimonianza della forza intramontabile di tale eredità non la forniscono né i pronunciamenti censori degli ecclesiastici né l'interesse antiquario degli studiosi, bensí la poesia. Nella composizione epica intitolata *Διγενὴς Ἀκρίτης* il protagonista si costruisce una casa sulle rive dell'Eufrate decorata con mosaici ispirati ai Settanta, alla mitologia greca, al *Romanzo di Alessandro*; vi figurano, in particolare,

> ... le leggendarie guerre di Achille,
> la bellezza di Agamennone, la tremenda carneficina,
> la saggia Penelope, i pretendenti sterminati,
> l'intrepida e meravigliosa impresa di Odisseo contro i Ciclopi,
> Bellerofonte che uccide la Chimera fiammeggiante,
> il trionfo di Alessandro, la disfatta di Dario...[86]

[81] W. BRUNET DE PRESLE e I. BEKKER (a cura di), *Historia*, Bonn 1853, p. 90, ll. 5-8.

[82] C. MANGO, *Byzantine Architecture*, New York 1976, p. 180.

[83] G. DAGRON, *Psellos epigraphiste*, in «Harvard Ukrainian Studies», VII (1983), pp. 117-23.

[84] L. STERNBACH, *Beiträge zur Kunstgeschichte*, in «Jahreshefte der Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien», V, suppl. (1902), pp. 83-85. Per questo e qualche altro esempio cfr. H. SARADI, *Aspects of the Classical Tradition in Byzantium*, Toronto 1995, p. 31.

[85] G. A. RHALLES e M. POTLES, *Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανονῶν*, II, Athinai 1852, p. 545.

[86] E. JEFFREYS (a cura di), *Digenis Akritis. The Grottaferrata and Escorial Versions*, Cambridge 1998, pp. 206-7, ll. 85-90.

unitamente a scene raffiguranti Sansone, Davide e Golia, i miracoli di Mosè, l'esodo e le gesta di Giosuè. Il carattere universalistico degli argomenti viene confermato dalle descrizioni del XII secolo della decorazione palaziale, e non c'è motivo di dubitare che si tratti di soggetti presenti nelle magioni dell'élite. Ciò nondimeno, non può non colpire il contrasto tra l'abbondanza che risulta implicitamente da queste descrizioni e la scarsità delle raffigurazioni su pietra giunte sino a noi; discrepanza dovuta probabilmente al fatto che i mosaici erano in abitazioni private andate distrutte ormai da tempo, mentre i rilievi conservati sono inseriti nei muri delle chiese.

In quest'ultimo settore s'è fatto molto; occorre tuttavia sottolineare quanto siano pochi, alla fin fine, gli esempi. Meglio conosciute sono le sculture su pietra – un'accozzaglia di esemplari antichi, tardoantichi e medievali – inserite nei muri esterni della chiesa «Piccola Metropoli» (Panagia Gorgoepikoos) di Atene (fig. 24). Ai suoi fregi classici e alle sue stele scolpite sono state aggiunte delle croci, come per ingabbiare i pagani ivi raffigurati[87] Possiamo convenire che si tratti di un'interpre-

MAGUIRE, *The cage of crosses: ancient and medieval sculptures on the Little Metropolis in Athens*, in *Θυμίαμα στη μνήμη τῆς Λασκαρίνας μπουρας*, Athinai 1994, pp. 169-72.

Figura 24.
«Piccola Metropoli» (Panagia Gorgoepikoos), Atene. Facciata occidentale.

tazione convincente di queste aggiunte; essa però non spiega il dato primario dell'inserimento di queste lastre nei muri della chiesa. Analoghe stele scolpite con iscrizioni sono state reperite in un numero assai limitato di altri siti, tra cui le chiese di Nauplio e di Merbaka[88] All'estremità orientale del muro settentrionale della Piccola Metropoli, sull'esterno, si trova il rilievo di un satiro, e a Nauplio una scena di libagione su un altare: raffigurazione di un sacrificio incruento che sarebbe stata collocata in questo luogo per analogia col sacrificio di Abramo e perché la posizione della lastra è in rapporto con la *prothesis*, ossia lo spazio interno nel quale si preparano gli elementi dell'eucarestia[89] Una simile interpretazione presuppone che, in epoca medievale, si fosse in grado di comprendere il soggetto rappresentato dall'antico scalpellino. Inoltre, poiché la sua collocazione in un punto secondario ha carattere di unicità, la sua interpretazione in termini di simbolismo teologico rimane indeterminata. Non può escludersi una pura coincidenza; in un'epoca in cui i muri esterni delle chiese venivano sempre piú arricchiti con decorazioni in mattoni, una semplice esigenza di abbellimento dell'esterno potrebbe inoltre essere una parziale spiegazione. Ammesso che sia cosí, è comunque strano che i costruttori abbiano scelto di incorporare nelle loro strutture immagini che, come abbiamo visto, erano considerate minacciose. Una volta ancora, non dobbiamo cercare un'unica spiegazione[90] Raramente, del resto, le motivazioni umane sono semplici e una spiegazione in grado di combinarne diverse appare maggiormente attendibile come approccio per un comportamento complesso, quale la scelta di inserire immagini di tal genere in un edificio sacro o, come vedremo in seguito, in un libro sacro. In tal modo, queste immagini minacciose risultano almeno parzialmente catturate e imbrigliate, piuttosto che libere di andarsene in giro indisturbate.

Questa neutralizzazione è completata, per un verso, dalla loro «ricodificazione» come arte: «l'estetica anestetizza», com'è stato recentemente affermato[91]. Ma questo è soltanto il primo passo di un processo di familiarizzazione, di addomesticamento. Affinché perdano il loro carattere, l'unico e l'alieno possono essere estirpati, com'è accaduto a una co-

[88] G. HADJI-MINAGLOU, *L'Eglise de la Dormition de la Vierge à Merbaka (Hagia Triada)*, Paris 1992, pp. 98-99 e tav. IX *g-h*.

[89] H. SARADI, *The use of ancient spolia in Byzantine monuments: the archaeological and literary evidence*, in «International Journal of the Classical Tradition», III (1997), pp. 418-19.

[90] Come nella razionalizzazione tradizionale, queste immagini hanno funzione apotropaica.

[91] M. CAMILLE, *The Gothic Idol: Ideology and Image-Making in Medieval Art*, Cambridge 1989, pp. 78-81. Per un attaggiamento analogo nei confronti degli oggetti portati in Europa dalle Americhe nel corso del XVI e XVII secolo cfr. S. GREENBLATT, *Marvellous Possessions. The Wonders of the New World*, Chicago 1991, p. 17.

pia realizzata nel x secolo di due opere di Archimede, *Sui corpi galleggianti* e *Metodo dei teoremi meccanici*, quando, a distanza di un paio di secoli, il testo scritto fu raschiato via e la pergamena riutilizzata per un lezionario[92] Un secondo passo è la dimostrazione della sconfitta della minaccia. Sconfitta già proclamata nel v secolo, quando il monaco Mosco parla della distruzione di un tempio di Asclepio in Cilicia da parte della «chiesa di Cristo», e aggiunge che Costantino il Grande ha abbattuto la statua dello «svalutato Apollo» a Dafne di Siria per rimpiazzarla con un santuario contenente le reliquie del martire Babila[93]. Sul piano visivo, questo soggiogamento è raffigurato come potere di un santo di abbattere gli idoli; tematica che riecheggia, per esempio, nell'illustrazione annessa alla vita di san Cornelio il Centurione nel cosiddetto menologio di Basilio II, ora in Vaticano (fig. 25). Nell'xi secolo la raffigurazione degli idoli sulle loro colonne – figure maschili sempre ignude e talvolta armate come nella scultura classica; figure femminili in genere abbigliate che brandiscono una palma o un'arma – è diventata un *topos* delle pitture depurate, mediante il loro confinamento nelle pagine dei commentari dei

[92] Sul testo originale cfr. J. L. HEIBERG, *Eine neue Archimedeshandschrift*, in «Hermes», XLII (1907), pp. 235-303. Dovrebbe essere chiaro che io considero il ben noto costo della pergamena a Bisanzio una spiegazione soltanto parziale di questo palinsesto.

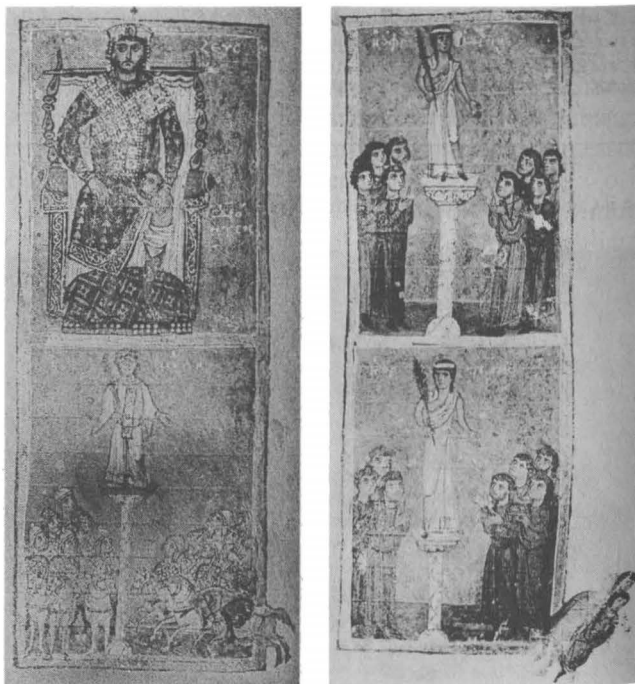
[93] Cfr. A. ALEXAKIS, *The Dialogue of the Monk and Recluse Moschos concerning the holy icons, an early iconophile text*, in «Dumbarton Oaks Papers», LII (1998), p. 187.

Figura 25.
San Cornelio il Centurione distrugge un tempio; morte di Cornelio.

Padri della Chiesa che ne avevano menzionato i culti. Pertanto, Afrodite e Artemide vengono venerate da laici in costume medievale, mentre, nella pagina accanto, Semele è attorniata da squadre di cavalieri che indossano armature tutt'altro che classiche (fig. 26).

Quest'ultimo dettaglio lascia intravedere un tipo di accomodamento consono a una cultura scarsamente interessata alle sottigliezze della periodizzazione storica. Antichi sovrani come Mida o Zeus, mostrato nell'atto di generare Dioniso dalla coscia, sono riprodotti nelle insegne regali degli imperatori bizantini e, in qualche occasione, si appropriano addirittura dello schienale a forma di lira del trono imperiale (fig. 26 in alto a sinistra)[94]. Ne deriva cosí un'immagine che intrattiene una relazione molto labile con l'antichità. In alcuni casi gli illustratori di libri si

[94] Su questo attributo cfr. A. CUTLER, *Transfigurations. Studies in the Dynamics of Byzantine Iconography*, University Park 1975, pp. 5-52.

Figura 26.
Zeus e Dioniso; venerazione di Semele, Afrodite e Artemide.

spingono oltre, inventandosi immagini e scene di culto della fanciullezza di Dioniso prive di corrispettivo nell'arte antica[95]. Quando un popolo crea immagini del genere è chiaro, in primo luogo, che la tradizione, invece di costituire una minaccia, offre un vantaggio ideologico. Pertanto, calandosi nel passato greco, Giovanni II Comneno definisce, nel τυπικόν (manuale delle regole) del monastero Pantocrator da lui fondato intorno al 1136, *heroon* (sacrario di eroe) il mausoleo destinato ad accogliere, in questo complesso, le sue spoglie mortali e quelle della moglie Irene. Avvolgersi nel mantello dell'ellenismo non presenta ormai rischi ed è addirittura desiderabile.

10. *L'invenzione dell'ellenismo.*

Trasferitosi a Nicea, capitale in esilio di Bisanzio durante l'occupazione latina di Costantinopoli (1204-61), l'imperatore Teodoro II Lascaris descrive in una lettera famosa la città di Pergamo, ubicata a circa trecento chilometri a sud-ovest. Tra le sue costruzioni antiche si ammassano «basse casupole, che sembrano destinate a diventare i ruderi delle case dei dipartiti, e la cui vista causa molta pena. Talché, come le topaie sono paragonabili alla case odierne, cosí si potrebbe dire che queste sembrano delle topaie a paragone di quelle andate distrutte». Queste ultime mostrano, per contrasto, «come attraverso uno specchio il loro antico splendore e la nobiltà di coloro che le hanno edificate. Perché queste cose ridondano dell'elevatezza di pensiero ellenica e sono l'immagine di questa sapienza»[96].

A prima vista questa descrizione rammenta Piranesi: la facciata di un tempio, con appesi i lenzuoli di una lavanderia del XVIII secolo, e un abitante della Roma di allora che orina contro una delle colonne. Ma nelle parole dell'imperatore sembra esserci qualcosa di piú che un'amara nostalgia. In primo luogo, l'identificazione della bellezza architettonica con la sapienza non è un'idea nuova, bensí un *topos* della produzione letteraria bizantina[97] In secondo luogo, la lamentazione per il declino di una città era, all'epoca di Teodoro, un luogo comune presso gli uomini di cultura greci, benché, come nel caso di Michele Coniate[98], me-

[95] K. WEITZMANN, *Greek Mythology in Byzantine Art*, Princeton 1951, rist. 1984, pp. 74-76, 142-43 e figg. 74-78, 164-65.

[96] N. FESTA (a cura di), *Theodore Ducae Lascaris epistulae CCXVII*, Firenze 1898, pp. 107-8.

[97] H. SARADI, *The Kallos of the Byzantine city: the development of a rhetorical topos and historical reality*, in «Gesta», XXXIV, 1 (1995), pp. 37-56.

[98] Per questa elegia su Atene cfr. S. G. MERCATI, in *Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου*, Athinai 1935, pp. 425-27

tropolita di Atene dal 1182 al 1204, sembri diretta tanto contro Costantinopoli, per aver fatto la parte del leone nell'appropriarsi delle ricchezze dell'impero, quanto contro le devastazioni del tempo. Infine, la glorificazione dell'«ellenico» da parte di Teodoro era un atteggiamento colto. Alla vigilia della conquista latina della capitale, scrittori come Giorgio Tornicio e Niceforo Crisoberge avevano menato vanto di questo passato in una maniera che rammenta Breisacher, il dotto ebreo del *Doctor Faustus* di Thomas Mann, a tal punto affascinato dal barbarismo dell'antichità da non rendersi conto della barbarie che lo circonda nella Germania nazional-socialista. Questi autori non utilizzano il termine Ἕλληνες nell'accezione di «pagani», come abbiamo visto per i primi secoli del cristianesimo, ma gli conferiscono una connotazione geografica e, in definitiva, nazionalistica[99]. La grande potenzialità di questo recupero risulta implicitamente dall'osservazione di Teodoro Metochite (morto nel 1332), secondo cui i Bizantini appartenevano alla stessa stirpe e parlavano la stessa lingua dei Greci dell'antichità[100]

Se il nazionalismo greco nacque quando le città italiane s'impadronirono del commercio internazionale di Bisanzio e, di lí a poco, di molti suoi possedimenti territoriali, questa è soltanto un'ulteriore dimostrazione che le tradizioni le si inventa soprattutto in momenti di tensione culturale[101]. L'aio di Teodoro II Lascaris, Niceforo Blemmida, aveva perlustrato Tessalonica, Ochrida e i monasteri dell'Epiro, della Tessaglia e del Monte Athos alla ricerca di libri antichi[102]. La capacità del *temps retrouvé* di rinvigorire il presente non andò perduta nel suo discepolo, che, per esempio, riportò in auge un simbolo antico di almeno dieci secoli quale l'aquila bicipite[103], l'uccello che poteva ora guardare a est e a ovest i possedimenti perduti dell'impero. E, sebbene sia eccessivo voler vedere tutte le utilizzazioni successive degli antichi motivi con la lente del nazio-

[99] JEFFREYS, *The Attitudes* cit., pp. 237-38. Per le implicazioni politiche di questa terminologia cfr. H.-G. BECK, *Reichsidee und nationale Politik im spätbyzantischen Staat*, in «Byzantinische Zeitschrift», LIII (1960), pp. 86-94. I. ŠEVČENKO, *The Palaeologan Renaissance*, in W. T. TREADGOLD, *Renaissances before the Renaissance. Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, Stanford 1984, p. 205, nota 16, cita un'occorrenza dell'espressione «popolo ellenico» (per indicare i Greci di Bisanzio) di poco posteriore al 932. Va osservato che la titolazione imperiale non venne cambiata in tal senso: Manuele II e sua moglie Elena sono ancora acclamati, all'incoronazione del 1391, βασιλεύς e Αὐγοῦστα τῶν Ῥωμαίων. Cfr. PSEUDO-KODINOS, *Traité des offices*, a cura di J. Verpeaux, Paris 1966, p. 357.

[100] C. MÜLLER (a cura di), *Theodori Metochitae miscellanea philosophica et historica*, Leipzig 1821, Amsterdam 1966², p. 595.

[101] HOBSBAWM e RANGER, *The Invention* cit.

[102] A. HEISENBERG (a cura di), *Curriculum vitae et carmina*, Leipzig 1896, p. 39.

[103] Per un esempio risalente all'epoca dell'occupazione bizantina della Bulgaria cfr. EVANS e WIXOM (a cura di), *The Glory* cit., n. 220B.

nalismo, questo atteggiamento non fu certamente d'ostacolo al recupero di segni dell'antichità, cosí caratteristico degli ultimi secoli di Bisanzio.

Tale recupero, va ribadito, non si ridusse, né del resto avrebbe potuto, a una ricerca concernente la sola Grecia antica. All'epoca dei Paleologhi (1261-1453), l'età di Giustiniano, quella del trionfo sull'iconoclastia e persino quella dei «revival classici» dell'XI e del XII secolo[104] facevano ormai parte dell'antichità. Né, tantomeno, si può parlare di un «Rinascimento»; perché se, da una parte, possiamo constatare una certa attenzione, per esempio, alla prosodia, alla retorica e all'astronomia antiche, d'altra parte sono segnatamente assenti gli interessi mostrati dal Quattrocento italiano nei confronti della geometria e della scultura a tutto tondo, come del resto l'atteggiamento estetico nei confronti della natura. Pertanto, benché un monaco come Massimo Planude (morto nel 1305 circa) abbia composto «centinaia di esametri discreti», oltre curare l'edizione di Plutarco e dell'*Anthologia Graeca*[105], un pittore suo contemporaneo realizzò una serie di illustrazioni per un salterio limitandosi a copiare e ad ampliare alcune miniature del codice parigino del X secolo da noi in precedenza citato (figg. 8, 10). E giunse addirittura a far posto al Davide orfico sul verso della prima pagina del libro (fig. 27), ignorando però quel particolare grazioso dell'originale che raffigura una pecora un po' balzana a cavalcioni di un ruscello (fig. 28) – dettaglio peraltro riprodotto in una copia precedente dell'epoca dei Paleologhi[106] – ma riprendendo il motivo della ninfa che fissa l'osservatore dietro a una colonna (e a un leggio!), elemento a sua volta preso a prestito dalla pittura pompeiana[107]

Non sono mancati i tentativi di trovare nel pensiero ellenico un fondamento alle realizzazioni piú «classiche» della pittura dell'epoca dei Paleologhi; di reperire nel programma decorativo della Chora, la chiesa-monastero edificata da Teodoro Metochite, i suoi interessi filosofici[108]. Questi approcci privilegiano «il regno della parola» e non tengono nel dovuto conto le modalità di trasmissione dei materiali visivi. In altri termini, ignorano la differenza che intercorre tra il *modus operandi* di singoli in-

[104] Nonostante nel titolo del suo citato saggio compaia «Renaissance», lo stesso Ševčenko preferisce il termine *revival*, che precisa di utilizzare «in maniera neutra, per significare una generale intensificazione dell'attività culturale» (p. 145).

[105] *Ibid.*, pp. 147-48.

[106] Ora a San Pietroburgo. Cfr. A. CUTLER, *The Aristocratic Psalters in Byzantium*, Paris 1984, p. 44 e fig. 153.

[107] Un particolare analogo figura in un'icona dell'Annunciazione risalente al XIV secolo e ora conservata a Mosca: cfr. A. CUTLER e J. W. NESBITT, *L'arte bizantina e il suo pubblico*, Torino 1986, II, fig. p. 341.

[108] A. KARAHAN, *The Palaeologan iconography of the Chora church and its relation to Greek antiquity*, in «Konsthistorisk Tidskrift», LXVI (1997), pp. 89-95.

Figure 27-28.
Davide salmista.

tellettuali e una squadra di artigiani. Sarebbe pertanto piú consono vedere nelle immagini un insieme di dettagli attinti a un'ampia gamma di fonti. Per quanto riguarda, per esempio, la sequenza di mosaici che rappresentano l'infanzia della Madre di Dio, si è trovato un prototipo dei suoi Primi Sette Passi su un sarcofago romano; mentre il giovane che macella un vitello sotto le Nozze di Cana potrebbe derivare, in ultima istanza, dall'iconografia mitraica[109] A differenza, poi, dei testi greci antichi, ai quali gli autori tardobizantini si rapportavano spesso direttamente, il cammino che dalla pittura dell'epoca dei Paleologhi risale all'antichità greca è molto tortuoso; ammesso poi che esista effettivamente.

Entrambe queste forme di contatto sono guidate dal sentimento che pervade la citata lettera di Teodoro II Lascaris, secondo cui le realizzazioni del passato erano infinitamente superiori a quelle del presente. Attenersi a questi precedenti era pertanto obbligatorio. Ma, mentre in ambito letterario tali modelli erano considerati come creazioni di singoli autori, nelle arti visive una stretta osservanza di questo dettame significava di fatto fedeltà ai tipi codificati dagli artisti antichi[110]; sennonché, a motivo della loro adattabilità virtualmente infinita, vennero utilizza-

[109] Sui Primi Sette Passi: P. UNDERWOOD, *The Kariye Djami*, New York 1966, II, tav. 104. Cfr. anche J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *L'iconographie de l'Enfance de la Vierge dans l'Empire byzantin et en Occident*, Bruxelles 1992², pp. 122-24 e fig. 70; sul sacrificio cruento di animali: UNDERWOOD, *The Kariye Djami* cit., II, tav. 233.

[110] Donde i nomi dati alle statue ubicate nei Bagni di Zeusippo (STUPPERICH, *Das Statuenprogramm* cit.) e all'Ippodromo (VAN DIETEN (a cura di), *Nicetas Choniates* cit., pp. 648-53).

Figura 29. Santo che uccide un drago. Icona musiva.

ti in una vasta gamma di situazioni. Pertanto, se proprio si vuole, si può ipotizzare che il santo (Giorgio?) raffigurato in atto di uccidere un drago su una piccola icona musiva della prima metà del XIV secolo (fig. 29) derivi, in ultima analisi, da un'immagine quale quella scolpita sulla pietra tombale di Dexileo al Museo del Ceramico ateniese. Ma la strada è cosí intricata e costellata di fermate intermedie – versioni mediobizantine e tardoantiche di Bellerofonte su Pegaso[111], cacciatori e rispettive prede su piatti d'argento e pavimentazioni musive tardoromane[112] – che non ha molto senso cercare di ripercorrerla.

In queste pagine ho inteso rivolgere un invito a non confondere la storia dell'arte scritta da noi con quella scritta da coloro che vissero nell'arco di tempo considerato. Le loro narrazioni perseguivano obiettivi diversi ed erano venate da interessi diversi dai nostri; differenza consistente nel mito dell'ellenismo che consolava i Greci in un periodo in cui i loro possedimenti venivano erosi da Italiani e Turchi. Il che non esclude che qualcuno condividesse la nostra prospettiva. Confrontando la Roma nella quale viveva nel 1411 con la Costantinopoli nella quale aveva elaborato il suo pensiero e scritto le sue opere, Manuele Crisolora mostra di apprezzare la sua città adottiva perché aveva saputo apprendere le arti della scultura e del mosaico dalla Grecia[113] D'altra parte, chi rimase in patria coltivò l'ellenismo in modo sempre piú fantasioso. Sul piano visivo se ne ha conferma nelle architetture immaginarie dipinte nel 1428 sui muri della chiesa della Pantanassa a Mistra; fantasie che vanno al di là delle visioni piú baroccheggianti dell'arte ellenistica. Sul piano filosofico, invece, questa tendenza trova riscontro nel politeismo di Giorgio Gemisto Pletone, esiliato a Mistra perché sospettato di eresia e paganesimo, che propone al sovrano del Peloponneso una riorganizzazione della società fondata sulle *Leggi* e sulla *Repubblica* platoniche[114]. Pur continuando a ribadire la propria discendenza dai Greci antichi, i Bizantini dell'ultimo periodo abbandonarono l'intuitiva e classica connessione tra ciò che vediamo e ciò che sappiamo, preferendole il rapporto tra ciò che vedevano e ciò che credevano. È l'eccezionalità dell'ellenico nell'ambito della loro produzione artistica a confermare questa regola e a definire la qualità della rivoluzione realizzata dai Bizantini.

[111] WEITZMANN, *Greek Mythology* cit., figg. 112-13.

[112] ID., *The survival* cit., figg. 5-6.

[113] MANUELE CRISOLARA, *Epistole*, I, in *PG*, CLVI, coll. 45 sgg. Su questo confronto, H. HOFMEYER, *Zur Synkrisis des Manuel Chrysoloras, einer Vergleich zwischen Rom und Konstantinopel*, in «Clio», LXII (1980), pp. 525-34.

[114] F. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956.

MAURO ZONTA

«Sapienza straniera»: la cultura greca nella tradizione ebraica

Ḥokmah zarah, «sapienza straniera», è il nome con il quale la tradizione ebraica tardoantica e medievale designava la cultura greca in particolare, e quella non ebraica in generale. Il termine è significativo: nelle intenzioni dei rabbini che l'avevano creata si trattava infatti di una espressione analoga a *'avodah zarah*, «culto straniero», quella con cui la lingua ebraica designa il paganesimo, inteso come religione dei Greci (e degli altri popoli non ebrei). Nel nome è dunque contenuta una duplice presa di distanza: nazionale – si tratta, per gli Ebrei, della cultura di un altro popolo, e come tale non completamente assimilabile alla cultura tradizionale ebraica – e a un tempo religiosa – si tratta di una cultura che fa riferimento a principî ideologici radicalmente differenti da quelli del monoteismo giudaico. Eppure, nonostante questa implicita condanna della cultura greca, che ha alla base motivazioni di carattere politico (i rabbini volevano impedire l'assorbimento, e quindi la dissoluzione della cultura ebraica all'interno della piú ampia tradizione culturale ellenistico-romana) e che si manifesta anche, come vedremo, in esplicite dichiarazioni contrarie, il mondo ebraico tardoantico e medievale risulta profondamente impregnato di elementi della filosofia, della scienza, e persino della lingua e della letteratura greca. Le strutture portanti del pensiero ebraico di questo periodo, non solo a livello filosofico-scientifico, ma persino (almeno in parte) a livello sociale e religioso, non sarebbero state quelle che erano senza il modello fornito dalla logica e dal pensiero pagano antico – per quanto, dopo il VII secolo, i rapporti tra cultura ebraica e cultura greca non siano stati diretti, ma mediati dal filtro rappresentato da una cultura religiosamente e etnicamente piú affine a quella ebraica, quella arabo-islamica. D'altra parte, la stessa cabbala, da sempre ritenuta e presentata come l'ideale palladio della cultura piú tipicamente giudaica, deve di fatto molte delle sue dottrine alla tradizione della gnosi e del neoplatonismo tardoantico. Senza i Greci, insomma, la cultura ebraica, cosí come si è formata nei primi quindici secoli della nostra era, sarebbe profondamente diversa da come ci appare oggi.

Purtroppo, questo debito nei confronti dei Greci, anche per ragioni ideologiche, non è stato riconosciuto facilmente neppure dalla storiografia moderna. Di rado tale fatto emerge dagli studi dedicati all'esame dei rapporti tra cultura ebraica e cultura greca, in specie per quanto riguarda il periodo piú antico[1]; e comunque nessuno di questi studi, anche quando abbia sviscerato un singolo aspetto di tali rapporti, ha fornito un quadro realmente complessivo ed esauriente della questione[2] Pur senza pretendere di condurre un esame globale ed esaustivo di un fenomeno cosí ampio e complesso, in questo saggio si cercherà di enucleare alcuni dati di portata generale e di suggerire un'interpretazione dei fatti storico-culturali che meglio di altri potrebbero contribuire a chiarire almeno le linee principali dell'uso della cultura greca presso gli Ebrei, dall'età ellenistica sino alla fine del Medioevo.

1. *Le premesse: mondo ebraico e cultura greca in epoca ellenistica.*

Il primo impatto del mondo ebraico vicino-orientale con la cultura greca si ebbe con l'invasione della Palestina, dell'Egitto e della Mesopotamia (le tre aree geografiche che presentavano, allora, la maggior concentrazione di popolazione ebraica) da parte di Alessandro Magno, avvenuta tra il 333 e il 331 a. C. La nazione ebraica, che era per due secoli vissuta all'ombra del regime persiano, entra cosí direttamente nella storia del Mediterraneo e dell'ellenismo: in effetti, è solo da questo momento che gli Ebrei, sino ad allora pressoché totalmente ignorati, nella loro specificità, dagli autori classici, vengono esplicitamente menzionati in quanto tali dalle fonti greche[3] Ciononostante, il modo in cui questo impatto effettivamente avvenne resta avvolto nella leggenda: la tradizione ebraica posteriore ha molto ricamato su un presunto viaggio di Ales-

[1] Si vedano in particolare, in Italia, gli scritti di Arnaldo Momigliano, raccolti in A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera. L'ellenismo e le altre culture*, Torino 1980, e ID., *Pagine ebraiche*, Torino 1987 (in specie le pp. 13-31). Per tutta la questione dei rapporti tra giudaismo e grecità in epoca antica rimandiamo comunque al saggio di L. TROIANI, *Gli ebrei*, in questo volume, e alla bibliografia ivi segnalata.

[2] Per quanto concerne il periodo talmudico cfr. però l'ottima sintesi fornita da G. STEMBERGER, *Il Giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040 d. C.)*, Roma 1991, pp. 225-43.

[3] Tra i primi riferimenti greci agli Ebrei in quanto popolazione a sé stante e alla Palestina come «Giudea» sembrano esservi quello del peripatetico Clearco di Soli (320 a. C. circa), riportato in GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 1.176-83, e quello di Teofrasto (fine del IV secolo a. C.), contenuto nel suo trattato *Sulla pietà* citato in PORFIRIO, *Sull'astinenza*, 2.26: cfr. al riguardo MOMIGLIANO, *Saggezza* cit., pp. 78-100. In generale cfr. la raccolta di testimonianze di M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 voll., Jerusalem 1974-84.

sandro stesso a Gerusalemme, dove il re macedone avrebbe incontrato quello che era allora il massimo rappresentante non solo religioso, ma anche politico del popolo ebraico, il sommo sacerdote Yaddus[4]. La figura di Alessandro avrebbe cosí acquisito, nel mondo ebraico, un ruolo simbolico di tramite non solo politico, ma anche culturale con la grecità.

A questo primo impatto, apparentemente senza problemi, fece seguito un processo di progressiva ellenizzazione delle popolazioni ebraiche del Vicino Oriente, che caratterizzò tutto il periodo definito dalla storiografia piú recente come «giudaismo medio» (dal 300 a. C. al 200 d. C.)[5], e che non rimase senza conseguenze. Tutta l'area, compresa la Palestina (che era peraltro abitata ancora in parte considerevole da genti non ebraiche), sembra essersi rapidamente ellenizzata, tanto che vi sorsero, come in tutto il resto del mondo ellenistico, città strutturate secondo lo schema greco e con istituzioni caratteristiche del mondo greco (ginnasi, scuole, biblioteche)[6]. Carattere costitutivo dell'ellenismo fu, d'altra parte, la diffusione, in tutta l'area dell'ex impero di Alessandro, dell'educazione greca, la παιδεία: il che comportò non solo l'adozione del greco come lingua di cultura, ma anche l'assorbimento delle forme, dei metodi e degli stessi contenuti della letteratura greca antica, la fondazione di scuole che trasmettevano il pensiero filosofico greco, nonché l'adozione generalizzata del politeismo della religione ellenistica – tutte cose che apparirebbero in contrasto con gli elementi costitutivi della religione ebraica cosí come la conosciamo oggi, ispirata a un monoteismo chiuso ed esclusivo, e fondata su una minuta e rigida precettistica. In realtà, i rapporti culturali tra Greci ed Ebrei risultano essere stati, in questo periodo, aperti alle piú diverse soluzioni, assumendo ora la forma di un incontro, ora quella di uno scontro a seconda degli ambienti e delle circostanze, ma senza quelle pregiudiziali politico-ideologiche che avrebbero acquisito piú tardi.

Nell'Egitto governato dai Tolomei gli Ebrei finirono per rappresentare, soprattutto nella capitale Alessandria, una forte e influente mino-

[4] La notizia della presunta visita di Alessandro a Gerusalemme è in GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, 11.8.5. Per una trattazione della questione cfr. A. MOMIGLIANO, *Flavio Giuseppe e la visita di Alessandro a Gerusalemme*, in ID., *Pagine* cit., pp. 85-93. Una rassegna delle tradizioni ebraiche sulla figura di Alessandro diffuse in epoca tardoantica è data in G. TAMANI, *La tradizione ebraica del Romanzo di Alessandro*, in A. VALVO (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Forme e modi di trasmissione*, Alessandria 1997, pp. 222-25.

[5] Sul «giudaismo medio» cfr. G. BOCCACCINI, *Il medio Giudaismo. Per una storia del pensiero giudaico tra il terzo secolo a.e.v. e il secondo secolo e.v.*, Genova 1993; si veda anche P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a. C. e I secolo d. C.*, Torino 1994.

[6] Circa l'ellenizzazione della Palestina cfr. E. SCHUERER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesú Cristo (175 a. C. - 135 d. C.)*, 3 voll., Brescia 1985-98, II, pp. 119-233; S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962.

ranza: da queste posizioni, essi poterono da un lato rafforzare la loro autonomia, anche religiosa, dall'ebraismo palestinese, creando a Leontopoli (non lontano da Menfi) un tempio succursale di quello di Gerusalemme; dall'altro, furono in grado di realizzare un profondo e organico assorbimento della cultura greca, senza perdere la loro specificità nazionale. Tale assorbimento – secondo uno schema costante e ricorrente nei rapporti tra cultura ebraica e altre culture, almeno sino alla fine del Medioevo – si realizzò in due modi complementari: da una parte, la lingua e le forme letterarie della cultura greca vennero, in modo del tutto naturale, impiegate per celebrare le glorie nazionali e religiose ebraiche, cosí come la filosofia e la scienza greca venivano utilizzate non per smentire, bensí per confermare e spiegare la rivelazione mosaica; dall'altra, alcuni dei contenuti della letteratura greca profana vennero ebraizzati linguisticamente e ideologicamente, ed entrarono cosí a far parte integrante della tradizione ebraica. In questo modo, pur senza giungere alla completa assimilazione culturale degli Ebrei egiziani (e del resto della diaspora) all'ellenismo, si creò una sorta di «ellenismo ebraico», che era il riflesso culturale di quella «simbiosi» tra Ebrei e Greci realizzatasi nel Mediterraneo orientale.

Il successo di questa formula di assorbimento della cultura greca è provato innanzitutto dall'esistenza di una fiorente letteratura che si potrebbe dire «giudeo-greca», opera cioè di autori di religione ebraica e lingua greca. Capolavoro e a un tempo modello di questa letteratura può essere considerata senza dubbio la traduzione greca della Bibbia detta dei Settanta, che secondo la tradizione sarebbe stata compiuta nell'isola di Faro da un gruppo di settantadue traduttori ebrei, su invito del sovrano egiziano Tolomeo II Filadelfo (309-246), il fondatore del Museo. Si tratta probabilmente, in realtà, di una serie di successive traduzioni, di diversa mano, dei testi dell'Antico Testamento (anzi, inizialmente, del solo Pentateuco, la Torah ebraica) fatte dal 250 a. C. in poi per conto della comunità ebraica di Alessandria: questa comunità aveva dunque adottato il greco come lingua d'uso, cosí come, nei primi secoli dopo Cristo, l'uso ormai diffuso dell'aramaico come lingua parlata in Palestina spingerà gli Ebrei di questa regione a redigere traduzioni aramaiche dei testi biblici (i *targumim*). La fittizia attribuzione ai Settanta di una committenza regia (un *topos*, questo, ricorrente per molte altre traduzioni compiute da autori ebrei nel corso del Medioevo)[7] rispondeva forse a un intento a un tempo di assimilazione e di esaltazione na-

[7] Cfr. al riguardo le testimonianze raccolte in M. ZONTA, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, Brescia 1996, pp. 74-76.

zionale: si voleva mostrare che la Legge ebraica era un testo letterario almeno pari, per importanza e interesse, ai testi greci pagani che Tolomeo stava facendo raccogliere nella Biblioteca di Alessandria, e dunque pienamente degno dell'attenzione del re.

In realtà, proprio grazie al contributo dell'ebraismo egiziano, la cultura greca potrebbe avere svolto in questo contesto un ruolo ancora piú pervasivo, lasciando consistenti tracce nei contenuti stessi della Bibbia ebraica. Come studi recenti hanno suggerito o sono tornati a suggerire, testi biblici tradizionalmente ritenuti antichi quali il *Cantico dei cantici* e l'*Ecclesiaste* (*Qohelet*) presuppongono in effetti modelli tipici della letteratura greca di epoca ellenistica. In particolare, il *Cantico*, la cui composizione potrebbe essere abbassata sino al 68 a. C., riprenderebbe stilemi e materiali propri della poesia d'amore di Teocrito[8], mentre l'*Ecclesiaste* lascia trasparire temi e concetti caratteristici della filosofia epicurea e stoico-cinica (l'alternarsi di beni e mali nella vita, il valore e nel contempo la vanità della sapienza e dei beni terreni); persino nel racconto della creazione cosí com'è riportato nel capitolo I della *Genesi* si potrebbero scorgere tracce della dottrina platonica della formazione del mondo da parte di un Dio demiurgo che opera su una materia informe preesistente – il che, d'altra parte, venne già rilevato da commentatori medievali ebrei di orientamento neoplatonico, come Abraham Ibn 'Ezra (1089-1164)[9]

A questo atteggiamento di apertura e compenetrazione tra cultura ebraica e cultura greca in Egitto, e in generale nella diaspora mediterranea, si contrappone, nella Palestina dei secoli II-I a. C., un atteggiamento spesso diffidente e anche ostile, che precorrerà sostanzialmente le posizioni contrarie alla cultura greca proprie della tradizione rabbinica. Qui, diversamente che in Egitto, i sovrani locali, i Seleucidi, e specialmente Antioco IV Epifane (215-164), avevano tentato un'ellenizzazione forzata degli Ebrei, e il tempio di Gerusalemme era stato dunque, nel 167 a. C., consacrato a Zeus, con un'operazione che rientrava peraltro nella tendenza, tipica dell'ellenismo, a identificare le divinità locali delle regioni sottomesse con le divinità tradizionali della religione del vincitore. Tale azione aveva avuto echi anche nella letteratura: ad essa alluderebbe la profezia contenuta nei capitoli 7-12 del libro di *Daniele*, redatto forse proprio intorno al 164 a. C.[10] La reazio-

GARBINI (a cura di), *Cantico dei cantici*, Brescia 1992.

Cfr. il passo del *Commento a Genesi* I.I tradotto in C. SIRAT, *La filosofia ebraica medievale secondo i testi editi e inediti*, ed. it. a cura di B. Chiesa, Brescia 1990, p. 138.

[10] MOMIGLIANO, *Saggezza* cit., pp. 111-17.

ne degli ambienti piú rigoristi si era manifestata con la rivolta dei Maccabei, guidata dagli esponenti della famiglia degli Asmonei, che avrebbe condotto all'instaurazione di una forma piú rigoristica di ebraismo e alla fondazione, dopo il 135 a. C., di uno stato autonomo ebraico in Palestina e nelle aree circonvicine. Ma anche questa reazione nazionalistica e religiosa non poteva prescindere dall'assimilazione di modelli culturali ellenistici: non solo i sovrani della dinastia asmonea si presentano spesso nelle vesti di tipici regoli ellenistici, ma persino i testi che si ricollegano in qualche modo alla celebrazione della loro vittoria si rivelano impregnati di elementi tratti dal pensiero greco. Tale è il caso, tra l'altro, del IV libro dei *Maccabei*, databile forse alla fine del I secolo a. C., che, reinterpretando vicende già narrate nel II libro dei *Maccabei*, fa riferimento a modelli etico-culturali propri dello stoicismo (la resistenza alle sofferenze ingiustamente inflitte, il dominio sulle passioni), impiegati però per difendere aspetti della rivolta ebraica alla grecizzazione seleucidica[11].

2. *Assimilazione e rifiuto: il rapporto tra giudaismo e grecità nei secoli I-VII.*

Tra i due poli dell'assimilazione e del rifiuto ideologico oscilla anche il rapporto tra mondo ebraico e cultura greca nel periodo imperiale, quando gli Ebrei palestinesi perdono la loro indipendenza politica e, in seguito alla sconfitta nelle cosiddette «guerre giudaiche» contro Roma (66-70 e 132-35), abbandonano lentamente anche la loro terra d'origine. Da un lato, ciò stimolò probabilmente l'assorbimento di molti Ebrei nella cultura greco-ellenistica dominante nella metà orientale dell'impero; dall'altro, proprio la reazione alla forzata dispersione e alla perdita di un centro non solo religioso, ma anche culturale come il tempio di Gerusalemme nel 70 spinse gli Ebrei rimasti fedeli alla loro tradizione religiosa a compattarsi e favorí, all'interno del mondo ebraico, quei gruppi rigoristi (in specie i farisei) che predicavano la totale separazione dall'ambiente pagano circostante. Direttamente dal tronco dei farisei, mediante l'elaborazione e la codificazione di una precettistica sempre piú precisa (riportata nei codici religiosi *Mishnah* e *Talmud*), si formerà, nel corso dei secoli I-VI, il giudaismo «classico».

Il differente atteggiamento dell'ebraismo egiziano e di quello palestinese nei confronti di due aspetti caratterizzanti della cultura greca,

[11] L'opera risalirebbe alla fine del I secolo d. C., e si ricollegherebbe alla Seconda Sofistica: cfr. A. DUPONT-SOMMER (a cura di), *Le Quatrième livre des Machabées*, Paris 1939.

la filosofia e la storiografia razionale, trova un'evidente manifestazione, proprio nel I secolo d. C., nelle due figure di Filone Alessandrino e Flavio Giuseppe.

Filone, vissuto ad Alessandria d'Egitto tra il 20 a. C. e il 45 d. C. circa, è un esponente della comunità ebraica egiziana impregnata di ellenismo, e si inserisce quindi perfettamente nella tradizione che abbiamo chiamato «giudeo-greca». Se poche sono le notizie sulla sua vita, molte sono invece le opere che di lui ci sono rimaste. Sappiamo che in gioventú, dedicatosi agli studi di filosofia nelle scuole greche, scrisse saggi su temi caratteristici del pensiero ellenistico, quali l'eternità del mondo, la libertà del saggio, la provvidenza: temi, questi, che rivelano un fondamentale eclettismo, che sarà poi caratteristico di tutta la filosofia ebraica medievale, e che spazia dallo stoicismo al platonismo. Su queste basi, Filone imposta una grandiosa opera di esegesi biblica, che fungerà da fonte e da modello per l'esegesi dei Padri della Chiesa greca[12]. La figura del Dio biblico ed ebraico, nella sua opera, assume i caratteri del demiurgo platonico, dell'Essere che trascende tutto il mondo materiale, ma anche il mondo stesso delle idee; queste ultime vengono da Filone caratterizzate come entità intermedie e mediatrici tra Dio, di per sé fuori dal tempo e dallo spazio, e il mondo di quaggiú, e identificate con una serie di «potenze» (δυνάμεις) in forma di angeli, o meglio di «spiriti subordinati a Dio». L'insieme di queste potenze, che costituisce il mondo ideale, è a sua volta racchiuso in quello che Filone definisce come λόγος divino: concetto, questo, che egli assimila da un lato alla *Legge* ebraica, la «Parola di Dio», dall'altro al λόγος σπερματικός degli stoici. D'altra parte, non è questa l'unica traccia di stoicismo nell'opera di Filone: hanno origine stoica anche i concetti di ascesi e di ἀπάθεια come purificazione dalle passioni per favorire la ricongiunzione dell'anima umana a Dio, che pervadono tutta la sua dottrina etica, e che aprono la strada all'ascetica cristiana.

L'opera di Filone non ebbe, apparentemente, molta fortuna nel mondo ebraico. A lungo considerato come un precursore del cristianesimo (tanto che la tradizione medievale lo qualificò persino come «vescovo»), tradotto in alcune delle lingue delle Chiese cristiane del Vicino Oriente (taluni suoi scritti ci sono rimasti solo in versione armena), Filone non risulta essere mai stato tradotto né in arabo né in ebraico nel corso del Medioevo. Recentemente, per il vero, è stata segnalata l'influenza direttamente esercitata da Filone sugli scritti esegetici di una setta ebrai-

[12] Per gli scritti esegetici di Filone si veda la traduzione italiana pubblicata in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Milano 1994.

ca medievale, i caraiti[13]; non si può pertanto escludere che un'influenza di Filone sul pensiero ebraico vi sia stata, benché per vie sotterranee (e forse proprio come riflesso della sua fortuna nel pensiero cristiano). D'altronde, si ritrovano nel pensiero e nell'opera di Filone interessi e tendenze che torneranno in tutta la filosofia ebraica medievale, e che coinvolgono proprio il rapporto tra Ebrei e cultura greca: l'eclettismo sincretistico; l'idea che la religione ebraica non sia in realtà altro che una forma di filosofia, e che pertanto le Scritture ebraiche vadano interpretate anche in un senso allegorico, nel quale sarebbe celata una verità filosofica coincidente con quelle predicate dai Greci – verità che deve restare nascosta alle masse incolte, che non la comprenderebbero; l'ostilità all'antropomorfismo divino e ad altri aspetti caratteristici della religione ebraica antica, che erano chiaramente in totale contrasto con l'idea filosofica della divinità[14].

All'opera di Filone fa da *pendant*, nella Palestina del I secolo occupata dai Romani, quella di Flavio Giuseppe, nato nel 37 e morto dopo il 100, il quale si assume il compito di diffondere presso il pubblico greco la conoscenza delle vicende storiche del suo popolo. In una parte della sua opera il modello da lui adottato è, apparentemente, quello della storiografia greca: in questo quadro sembrano collocarsi i sette libri delle *Guerre giudaiche*, dove vengono narrate e analizzate le vicende della Palestina dall'epoca di Antioco IV sino alla distruzione del Tempio, e con cui Giuseppe si pone nel solco della letteratura «giudeo-greca». Tuttavia, l'intento reale di Flavio Giuseppe non pare tanto quello di diffondere la cultura ellenistica presso gli Ebrei, mostrando la fondamentale concordia tra di essa e il giudaismo; egli è, semmai, un apologeta sia della propria azione politica, sia della cultura e della religione ebraica in generale. Cosí, mentre nella sua *Autobiografia* egli tenta di difendersi dalle accuse di tradimento della causa ebraica, nel *Contro Apione* difende il giudaismo e in particolare la figura di Mosè di fronte a un Greco che aveva accusato di incoerenza e inaffidabilità il racconto biblico dell'*Esodo*[15] Giuseppe vuole in sostanza dimostrare ai Greci l'antichità della religione e della cultura ebraica, sottolineando come questa preceda nel tempo (e quindi anche per dignità e credibilità) la cultura greca, e vada

[13] Cfr. B. CHIESA, *Dawud al-Muqammiṣ e la sua opera*, in «Henoch», XVIII (1996), pp. 132-37.

[14] Per una presentazione del pensiero di Filone nei suoi rapporti con la filosofia greca cfr. E. BREHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1925; H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 voll., Cambridge 1947-48. Su tutta la questione dell'interpretazione dell'ebraismo come filosofia cfr. TROIANI, *Gli ebrei* cit.

[15] ID., *Commento storico al 'Contro Apione' di Giuseppe*, Pisa 1977.

anzi accostata alle piú venerande civiltà del Vicino Oriente (l'egiziana e l'assiro-babilonese). Questo suo intento si palesa piú apertamente nelle *Antichità giudaiche*, dove, in venti libri, Giuseppe scrive la storia del popolo ebraico dalla Creazione sino al 66 d. C. Qui, il modello non è certo un Tucidide o un Polibio; semmai, l'operazione compiuta da Giuseppe va accostata a quella di un Manetone e di un Beroso, che avevano scritto nel III secolo a. C. la storia degli Egizi e dei Babilonesi in lingua greca sí, ma secondo metodi tutt'altro che tucididei, e per lo piú servendosi di fonti, spesso inaffidabili, della tradizione sacerdotale locale. Si tratta, insomma, non di un'opera di storiografia razionale ma di una storia sacra, dove i dati storici (che coincidono sostanzialmente con quelli offerti dalla tradizione biblica) vengono piegati a esigenze ideologiche di carattere apologetico nazionale e religioso, secondo un modello ricorrente già nei libri «storici» della Bibbia[16]. Insomma, con Flavio Giuseppe la cultura greca, piú che essere assimilata nei suoi aspetti sostanziali, viene impiegata come strumento per difendere gelosamente la tradizione ebraica.

Non del tutto diverso è l'atteggiamento di fondo dei rabbini, eredi dei farisei, che riorganizzano il giudaismo palestinese e mesopotamico dopo il fallimento delle rivolte antiromane dei secoli I-II d. C. La distruzione del tempio di Gerusalemme, che coinvolse anche l'Egitto (dove il tempio di Leontopoli venne chiuso nel 73 d. C.), non comportò, almeno nell'immediato, la fine di ogni autonomia dell'ἔθνος ebraico. In Mesopotamia, dove sopravvivevano numerosi i discendenti degli Ebrei colà esiliati da Nabucodonosor, il discendente dell'antica dinastia davidica, designato con il titolo di «esilarca» (in ebraico, *ro'sh ha-galut*), continuava a conservare il ruolo di guida anche politica degli Ebrei «babilonesi», e li rappresentava di fronte all'autorità locale (i sovrani arsacidi e, piú tardi, sasanidi). In Palestina si impose, nel corso del II secolo d. C., l'autorità del patriarca (*nassi*), ossia del capo di una delle scuole giuridiche della setta farisaica, la Bet-Hillel, che presiedeva un tribunale rabbinico (la *bet-din*) con giurisdizione su tutto quanto concerneva la vita religiosa e sociale del popolo ebraico palestinese. Grazie all'azione dei rabbini, il giudaismo andò cosí, dopo il 70, acquisendo le caratteristiche che ancor oggi lo contraddistinguono: quelle non di una «filosofia» deritualizzata e aperta al proselitismo, come era stata presentata ai Greci dagli Ebrei egiziani e della diaspora, bensí quelle di una religione da un lato nazionale, ossia connessa all'appartenenza a una determina-

[16] Cfr. al riguardo le osservazioni, circa l'opera storiografica di Flavio Giuseppe, di G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia 1986, pp. 44-47.

ta popolazione o meglio a un determinato gruppo etnico (caratteristica che, peraltro, accomunava il giudaismo alle religioni di stato dei popoli del Mediterraneo e del Vicino Oriente, compresi gli stessi Greci), e d'altro lato fondata sull'adempimento di una minuta precettistica, la cui osservanza doveva garantire il patto stretto tra la nazione e la divinità (aspetto, anche questo, tutt'altro che ignoto alle religioni antiche: si pensi, per esempio, ai divieti che caratterizzano il sabato ebraico, non dissimili, alle origini, dai divieti che circondavano il *dies nefas* romano)[17] Una religione, insomma, piú pratica che dogmatica, che insegnava che cosa fare piuttosto che ciò in cui credere, e il cui ambito, pertanto, finiva per invadere anche campi come il diritto civile, commerciale e penale delle popolazioni ebraiche sottomesse all'impero di Roma, ponendosi cosí in alternativa al diritto romano. Nell'ottica dei rabbini, il giudaismo doveva occuparsi di regolare tutti gli aspetti della vita dell'Ebreo osservante, dandogli un'educazione alternativa a quella παιδεία che rappresentava l'educazione della classe dirigente: era dunque inevitabile lo scontro non solo con la politica di Roma, ma anche con la cultura greca in tutti i suoi aspetti.

Il giudaismo rabbinico si presenta anzi, sin dall'inizio, come l'«anti-Grecia»: l'educazione alla greca dei fanciulli ebrei viene generalmente vietata agli Ebrei, o perlomeno fortemente sconsigliata, perché sottrarrebbe tempo allo studio della Legge ebraica; lo studio della letteratura greca viene ritenuto inutile, se non dannoso; l'uso della lingua greca, che nella comunità egiziana aveva di fatto sostituito, come si è visto, quello della lingua ebraica, viene apertamente osteggiato: se l'ebraico, ormai non piú compreso, doveva essere abbandonato, era semmai meglio sostituirlo con l'aramaico, che appariva meno ideologicamente caratterizzato del greco (e infatti alla traduzione dei Settanta il giudaismo palestinese contrappone i *targumim* aramaici della Bibbia). Anche la filosofia greca viene presa di mira: non a caso, nell'ebraico della *Mishnah*, il termine *apiqoros*, che non è altro che una trascrizione ebraica del nome di Epicuro, designa per antonomasia l'ateo e il materialista, ossia uno di coloro che, secondo la *Mishnah*, non avranno parte del «mondo a venire», ossia della vita eterna[18] Non è probabilmente un caso che la definitiva sistemazione del *Talmud* sia avvenuta proprio nel corso del VI secolo, e forse negli stessi anni nei quali, a Costantinopoli, avveniva la sistemazione del *Corpus iuris civilis* di Giustiniano: alla massima codifi-

[17] M. ZONTA, *Religione e filosofia nell'ebraismo medievale: un tentativo di panoramica storica*, in «Discipline filosofiche», IX (1999), pp. 90-92.

[18] Cfr. *Mishnah*, trattato *Sanhedrin*, X, 1.

cazione legislativa del mondo greco-romano i rabbini avevano forse inteso contrapporre cosí un codice non meno autorevole e voluminoso.

In realtà, dietro questa netta e quasi totale condanna di facciata, anche il giudaismo rabbinico, com'era d'altronde inevitabile, finí per assorbire non pochi aspetti della civiltà dell'ellenismo, e persino per introdurre nelle strutture stesse della religione ebraica alcune di quelle manifestazioni della cultura greca che faceva mostra di rifiutare.

Innanzitutto, l'educazione. Se è vero che le accademie rabbiniche erano state costituite anche per competere con le scuole greche di diritto, di retorica e di filosofia diffuse nel Vicino Oriente dei secoli I-VII, esse finirono per prendere a modello e imitare alcuni aspetti delle loro rivali. Ad esempio, la tipica struttura della lezione rabbinica, che si presenta sotto forma di soluzione di una serie di questioni poste dal pubblico (in ebraico, *she'elot u-teshuvot*, «domande e risposte»), sembra rispecchiare il sistema delle ἀπορίαι καὶ λύσεις, «problemi e soluzioni», che era tra l'altro impiegato nella sessione pomeridiana della scuola filosofica greca di Alessandria[19]

In secondo luogo, la lingua. L'uso del greco è generalmente rifiutato per ragioni ideologiche e nazionalistiche, ma di fatto l'ebraico della *Mishnah* e l'aramaico del *Talmud*, i due massimi codici religiosi ebraici redatti in questo periodo, sono pieni di termini tecnici giuridici traslitterati dal greco. Un caso spesso citato è quello del termine mishnico *prosbol*, che indica nel diritto ebraico la sospensione, motivata da ragioni di ordine pratico, della regola biblica per cui ogni sette anni ogni debito fatto tra Ebrei dovrebbe essere cancellato: la parola non sarebbe altro che una trascrizione del greco προσβολή.

In terzo luogo, la letteratura e il diritto. La *Mishnah* allude piú volte ai libri di Omero, lo studio dei quali rappresentava uno dei capisaldi dell'educazione greca, anche se l'atteggiamento assunto dai rabbini nei loro confronti è di regola, se non decisamente negativo, almeno diminutivo: la *Mishnah* sostiene in sostanza che i libri di Omero si possono leggere, anche se non si deve dare loro molta importanza[20] – affermazione, questa, che fa pensare che ciò che preoccupava i rabbini non fosse tanto la lettura dell'*Iliade* e dell'*Odissea* come testi letterari, per puro diletto, bensí il fatto di prenderli sul serio come portavoce del politeismo pagano e dell'etica greca. In realtà, i compilatori della *Mishnah* e

[19] Lo stesso metodo è applicato nell'esegesi del teologo ebreo del X secolo Saadia Gaon: cfr. al proposito B. CHIESA, *Creazione e caduta dell'uomo nell'esegesi giudeo-araba medievale*, Brescia 1989, p. 185 e nota 9.

[20] «Chi legge i *sifre Hamiram* [*scil.* i libri di Omero; ma la lezione è incerta] li legga come una lettera» (*Talmud di Gerusalemme*, trattato *Sanhedrin*, X, 1).

del *Talmud* sembrano aver ripreso molto, se non da Omero stesso, almeno dai metodi e dagli schemi della critica omerica dei filologi alessandrini, che potrebbe essere servita da modello per la costruzione del diritto ebraico, fondato sull'interpretazione del testo biblico. In effetti, da una parte la stessa costituzione di un «canone» biblico, ossia di un insieme di testi ufficialmente riconosciuti come facenti parte della Bibbia ebraica, per quanto avvolta nella leggenda (che vorrebbe collocarla nel 90 a Yavne in Palestina), sembra imitare quanto era accaduto con la costituzione del canone omerico: come infatti con quest'ultimo si erano divise in ventiquattro libri tanto l'*Iliade* quanto l'*Odissea*, cosí in ventiquattro libri venne diviso il *textus receptus* della Bibbia ebraica. Allo stesso modo, come la critica omerica aveva stabilito la regola di «Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφενίζειν», «spiegare Omero con Omero», isolando completamente la spiegazione dei poemi omerici dal loro naturale contesto storico e letterario e presentandoli come un *unicum*, cosí la critica biblica rabbinica tradizionale mirerà a spiegare ogni passo della Bibbia con altri passi della Bibbia stessa, eliminando qualsiasi riferimento a notizie desunte da altre fonti, e in particolare alla letteratura dei cosiddetti «apocrifi», esclusi dal canone e pertanto indegni di considerazione. Ma le regole ermeneutiche dei filologi alessandrini potrebbero aver esercitato un'influenza ancora piú ampia sul diritto ebraico: alcune di esse sembrano avere senz'altro ispirato le analoghe regole utilizzate dai rabbini per l'interpretazione in chiave giuridica della Bibbia[21].

Infine, non poche sembrano essere le tracce lasciate dalla filosofia greca nella letteratura rabbinica di epoca talmudica, anche se non tutte sono chiaramente e univocamente interpretabili come tali[22].

Certo, nel *Talmud*, secondo l'interpretazione tradizionale, si vieterebbe ai giovani Ebrei di studiare la filosofia prima dei venticinque anni[23]; in realtà, i compilatori stessi dell'opera rivelano, sia pure *en passant*, di avere avuto una qualche conoscenza delle dottrine delle principali scuole filosofiche della tarda antichità. L'unico filosofo greco esplicitamente menzionato nel *Talmud* sarebbe il cinico Enomao di Gadara (II secolo d. C.), non a caso originario di una città della Transgiordania ma geograficamente compresa nella «terra d'Israele». È probabilmente a lui

[21] Per tutti questi esempi cfr. STEMBERGER, *Il Giudaismo* cit., pp. 162-63 e 240-43.

[22] Cfr., tra gli altri, H. A. L. FISCHEL, *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy. A Study of Epicurea and Rhetorica in Early Midrashic Writings*, Leiden 1973, dove si individuano allusioni critiche all'epicureismo e l'uso di argomentazioni stoiche, specialmente nei passi del *Midrash* ascritti dalla tradizione rabbinica alle figure di Ben Zoma (110 d. C. circa) e Ben 'Azzai.

[23] Il passo addotto a base di questa interpretazione è *Talmud babilonese*, trattato *Sotah*, 49a.

che si riferiscono diversi passi della letteratura talmudica[24], secondo cui tale Avnimos ha-Gardi avrebbe difeso Israele contro i pagani, seguendo l'esempio del personaggio biblico Balaam; ma è plausibile che questa affermazione non nasca tanto da un'opera attiva di Enomao a favore degli Ebrei, quanto dalla conoscenza di un suo perduto scritto contro gli oracoli, che andava a colpire uno dei capisaldi del paganesimo osteggiato dai rabbini. Anche un passo di uno scritto di epoca talmudica, i *Detti di Rabbi Naṭan*, che condanna due figure, Ṣadoq e Baytos, come negatori dell'immortalità dell'anima e della possibilità della resurrezione dei morti[25], è stato interpretato da alcuni come un'allusione alle dottrine di un noto filosofo del I secolo a. C., Boeto di Sidone, che avrebbe tentato di svalutare le prove dell'immortalità dell'anima portate da Platone. La vera «bestia nera» dei rabbini sembra essere stato tuttavia, come si è accennato, Epicuro: ma proprio condannando lui e le sue dottrine senza appello i rabbini finiscono per aderire alla svalutazione dell'epicureismo diffusa proprio dalle scuole filosofiche concorrenti, e in particolare dallo stoicismo, che con il giudaismo rabbinico presenta tanti elementi in comune. Vi è in effetti nella letteratura talmudica piú di un passo che potrebbe essere inteso come un attacco indiretto a Epicuro. Alcuni hanno suggerito di leggere, per esempio, nell'affermazione «[dopo la morte] non vi è giudizio né giudice né altro mondo, né ricompensa per il giusto né pena per il malvagio», che diversi scritti esegetici giudaici di quest'epoca pongono sulla bocca di Caino[26], una eco del detto epicureo secondo il quale non c'è nulla dopo la morte, e anche la morte, per noi, non è nulla[27] Forse con piú plausibilità, altri hanno proposto di interpretare in senso antiepicureo una celebre parabola talmudica, che narra come quattro rabbini fossero entrati in un «giardino», e solo uno di loro, rabbi 'Aqivà, fosse riuscito a uscirne vivo, sano di mente e ancora credente[28]. In effetti, il pericoloso giardino (in ebraico, *pardes*) di questo racconto, che viene generalmente interpretato dalla tradizione ebraica posteriore come una metafora dell'esperienza mistica, potrebbe in realtà contenere una ben piú precisa allusione al «Giardino» (κῆπος) per antonomasia, ossia al nome con cui era nota la scuola filosofica di Epicuro.

[24] Si vedano *Talmud babilonese*, trattato *Ḥagiga*, 15b; *Genesi Rabbah*, 65.1; *Esodo Rabbah*, 13.1

S. SCHECHTER (a cura di), *Avot de-Rabbi Natan*, Wien 1887, p. 26.

Midrash Leqaḥ Tov a *Genesi* 4.8; *Targum Neofiti I* a *Genesi* 4.8.

Cfr. EPICURO, *Sentenze principali*, 2.

Talmud babilonese, trattato *Ḥagiga*, 14b.

Ma, se l'epicureismo potrebbe essere stato l'oggetto principale, sia pure indiretto, dei loro strali, i rabbini sembrano invece aver modellato le loro regole di vita, i loro metodi e anche alcuni dei contenuti della loro predicazione su quelli di un'altra scuola filosofica greca: quella stoico-cinica. Come molti hanno rilevato, i rabbini condividono con i rappresentanti di questa scuola da un lato la propensione a esprimersi nelle forme di una sentenziosità etica che trova la sua migliore manifestazione nel trattato mishnico di *Avot* e che riflette tanti dei motti e degli aneddoti morali (le χρεῖαι) attribuiti dalla tradizione greca ai filosofi di scuola stoico-cinica; dall'altro, il metodo della diatriba popolare, ossia l'uso di presentare la dimostrazione di una determinata tesi imbastendovi sopra una discussione pubblica con qualcuno che, fittiziamente, si assume la difesa della tesi opposta: un metodo, questo, che si ritrova in tutta la tradizione rabbinica, e che sembra davvero ispirato ad analoghi metodi dei predicatori itineranti stoici. Quanto ai contenuti delle loro dottrine, rabbini e stoici sono accomunati non solo dal rifiuto dell'idolatria pagana (anche lo stoicismo predica un sostanziale, seppure generico, monoteismo), ma anche da un atteggiamento cosmopolita, che comporta una fondamentale indifferenza nei confronti delle strutture dello stato romano, come pure, a livello della pratica di vita, da una certa propensione all'ascesi e dall'esaltazione del suicidio etico. Non a caso, per esempio, il *topos* stoico del filosofo che, ingiustamente torturato da un tiranno, muore senza un lamento, si ritrova pressoché identico nel racconto tradizionale, riportato dal *Talmud*, della fine di rabbi 'Aqivà, una delle piú importanti figure del rabbinato, che sarebbe morto martire per mano del «tiranno» romano Rufo nel 135; e già in Flavio Giuseppe i farisei erano stati esplicitamente identificati con gli stoici[29] Lo stesso atteggiamento di rifiuto in linea teorica, ma di accettazione in termini pratici, è stato rilevato nelle posizioni assunte dal *Talmud* nei confronti di altre scienze o pseudo-scienze «greche»: astrologia, magia, medicina[30] Cosí, i rabbini finirono spesso per riassorbire nel giudaismo «ortodosso» quegli elementi ellenistici che erano già stati caratteristici dell'ebraismo egiziano.

[29] La leggenda del martirio di rabbi 'Aqivà si legge tra l'altro in *Talmud di Gerusalemme*, trattato *Berakot*, IX, 7. Per un simile racconto del martirio di un filosofo greco cfr. per esempio la vita di Anassarco in DIOGENE LAERZIO, 9.10. Per l'identificazione farisei = stoici si veda ora A. CATASTINI, *Stoici ed epicurei in Flavio Giuseppe, Ant. X 266-281*, in «Studi classici e orientali», XLVI (1997), pp. 495-514.

[30] G. VELTRI, *On the influence of 'Greek wisdom' theoretical and empirical sciences in rabbinic Judaism*, in «Jewish Studies Quarterly», V (1998), pp. 300-17.

3. *«Ad Graecos per Arabes»: la cultura e la filosofia greca nell'ebraismo altomedievale (secoli* IX-XII*).*

La fine della civiltà ellenistica nei paesi del Vicino Oriente, definitivamente sancita dall'invasione araba del 634, pose fine all'esistenza di rapporti diretti tra la cultura ebraica di questi paesi e quella greca: la parte culturalmente piú attiva e influente degli Ebrei viveva ora sotto il dominio islamico; e proprio l'Islam era diventato il maggiore interlocutore e rivale del giudaismo, al posto della Grecia e di Roma, al punto che si è potuto parlare, per il Medioevo, di una «simbiosi» arabo-ebraica realizzatasi in tutta l'area del bacino del Mediterraneo[31].

Tuttavia, l'islamizzazione, o almeno l'arabizzazione linguistica e culturale di Palestina, Egitto e Mesopotamia non comportò affatto la completa cancellazione dell'eredità lasciata dall'ellenismo. Al contrario, gli Arabi, prima in modo occulto, e poi piú palesemente, ripresero diversi aspetti della cultura greca, volgendoli però ad altri fini, e servendosene proprio come strumenti per meglio difendere la loro tradizione culturale - non diversamente da come avevano fatto i rabbini del *Talmud*. In tal senso andrebbe infatti intesa, secondo Dimitri Gutas[32], anche l'opera di traduzione e di reimpiego dei testi e delle dottrine della filosofia e della scienza greca fatta dagli Arabi dopo il 750-800, specialmente a Baghdad: in questo periodo e in questo ambiente Aristotele, Platone, Galeno, Tolomeo e altri autori greci vennero tradotti in arabo forse con l'intento di contrapporre la loro grecità «pagana» alla nuova grecità cristiana dell'impero bizantino, e di servirsene come strumento per rafforzare la nuova cultura arabo-islamica e imporre la sua egemonia sulle altre culture del Vicino Oriente, che gli Arabi intendevano assorbire e porre sotto la propria egida. Nasceva cosí non solo la nuova filosofia araba, la *falsafa*, che si presentava - grazie alla costruzione e diffusione di una leggenda di *translatio studii* da Alessandria a Baghdad - proprio come l'erede diretta della filosofia antica, ma anche una teologia razionale islamica, il *kalam*, che impiegava metodi e dottrine del pensiero antico, e specialmente della logica e della metafisica greca, per difendere i principî dell'Islam. Nel caso del *kalam*, però, la via attraverso cui si era avuta la ricezione di questi aspetti della cultura classica era rappresentata proprio dalla teologia patristica di lingua greca, e in particolare da

[31] Si veda al riguardo l'opera di S. D. GOITEIN, *Jews and Arabs. Their Contacts Through the Ages*, New York 1974 (trad. it. Roma 1980).

[32] D. GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture*, London - New York 1998.

opere come *La fonte di conoscenza* di Giovanni Damasceno (m. 749), dove la filosofia era piegata a esigenze apologetiche del cristianesimo, oppure *Sulla natura dell'uomo* di Nemesio di Emesa (IV secolo), dove si riassumevano efficacemente, a fini didattici, le principali dottrine antropologiche dei filosofi antichi.

Entrambe queste vie di contatto con la cultura greca - traduzioni arabe di testi greci e riuso del pensiero antico nel *kalam* - vennero sfruttate anche dagli autori ebrei attivi nel Vicino Oriente prima, nella Spagna musulmana poi, tra l'800 e il 1200. Pienamente inseriti nella cultura araba dell'epoca, e ansiosi di assimilarne gli aspetti piú interessanti e che meglio si accordavano con la tradizione culturale ebraica - non diversamente da quanto avevano fatto, secoli prima, i loro correligionari egiziani con la cultura ellenistica -, questi autori diedero vita a una letteratura «giudeo-araba» che mutuava, dai loro contemporanei musulmani, la lingua, i metodi, i generi e non pochi dei contenuti. Fu cosí che il mondo ebraico medievale entrò di nuovo in contatto con quella «sapienza greca» che il mondo ebraico antico aveva già conosciuto e sfruttato.

In generale, comunque, nel Medioevo l'approccio degli Ebrei alla cultura greca non fu mai immediato. Non si conoscono autori ebrei medievali che abbiano letto un testo antico nella sua lingua originale; e comunque sono poco numerosi i casi di citazioni dirette di testi greci, sia pure in traduzione araba, riscontrabili in opere della letteratura giudeo-araba: la maggior parte di questi autori preferiva rifarsi piuttosto alle interpretazioni e ai commenti, compendi e parafrasi di questi scritti realizzati dagli autori arabo-islamici. Va poi rilevato che solo alcuni aspetti della letteratura e della cultura greca esercitarono, in questo periodo, una reale influenza sulla cultura degli Ebrei: si tratta, innanzitutto, della filosofia, o meglio di alcuni autori filosofici greci, che sono poi gli stessi che erano stati privilegiati dalla tradizione scolastica dei secoli V-VI. Cadute ormai nell'oblio le dottrine delle scuole epicurea e stoico-cinica, furono le dottrine dell'*Organon*, della *Fisica* e degli scritti di «filosofia naturale» di Aristotele e della sua scuola a rappresentare in effetti, sino alla fine del XV secolo, quasi l'unico punto di riferimento per i dotti Ebrei interessati alla logica, alle scienze fisiche e a quelle naturali, mentre nell'ambito della metafisica il pensiero ebraico prima assimilò le dottrine del neoplatonismo dei secoli II-V (da Plotino a Proclo) e successivamente si ispirò direttamente allo Stagirita e al peripatetismo tardoantico e alessandrino (da Alessandro di Afrodisia a Giovanni Filopono), con un atteggiamento sostanzialmente eclettico ereditato anch'esso dalla *falsafa* islamica. Solo in campi «minori» del pensiero, quali l'eti-

ca, l'economia (intesa, come di consueto nel Medioevo, come amministrazione della casa) e la politica, gli Ebrei si rivolsero a testi e dottrine non ascrivibili al platonismo e all'aristotelismo, e a opere che non avrebbero avuto che poca o punta fortuna nella tradizione greca diretta, come gli scritti etici di Galeno (il trattato *Sui costumi* e quello *Su come evitare il dolore*)[33] e l'*Economico* di Brisone (da loro preferito all'omonimo scritto pseudo-aristotelico), ed ebbero qualche conoscenza della *Repubblica* di Platone ignorando invece la *Politica* di Aristotele; per il resto, le opinioni dei filosofi presocratici e di altre scuole giunsero agli Ebrei solo in forma estremamente sintetica, attraverso le raccolte gnomologiche arabe. Quanto alle altre scienze, sebbene agli autori giudeo-arabi non fossero sconosciuti gli scritti medici di Ippocrate e Galeno, la medicina greca esercitò la sua influenza su di loro prevalentemente grazie alla mediazione della medicina araba, cosí come fu attraverso l'astronomia e l'astrologia araba che essi vennero in contatto con le dottrine astronomiche di Tolomeo; anche la matematica greca sembra aver lasciato nell'opera di questi autori solo poche tracce dirette – una delle quali potrebbe essere rappresentata dai richiami agli *Elementi* di Euclide nell'opera di Baḥya Ibn Paquda, un pensatore giudeo-arabo spagnolo della seconda metà dell'XI secolo[34]. Tuttavia, gli aspetti letterari, religiosi e sociali della cultura greca che non erano stati mediati né dal *Talmud* né dalla filosofia e dalla scienza araba rimasero quasi totalmente estranei al mondo giudeo-arabo – in linea, d'altra parte, con le tendenze della tradizione islamica medievale: gli Ebrei del Medioevo, diversamente dai loro antenati di dieci-quindici secoli prima, ignorarono tanto Erodoto, Tucidide e Polibio, quanto Omero e la poesia alessandrina, il teatro e l'oratoria antica. Essi d'altronde parrebbero non aver avuto che pochi e sfumati ricordi della stessa letteratura «giudeo-greca»: ne conoscevano la storiografia solo mediante i sunti e le rielaborazioni ebraiche dell'opera di Flavio Giuseppe (tale è il caso del *Sefer Yosippon*, una cronaca, in lingua ebraica, delle vicende del popolo ebraico tra il VI secolo a. C. e il 70 d. C., redatta in Italia meridionale o in Sicilia nel 953)[35]; e anche la loro conoscenza dell'opera di Filone era filtrata dalle citazioni degli esegeti caraiti. Una sola figura storica dell'antichità greca, sia pure in veste leggendaria o attraverso apocrifi di varia natura, sembra

[33] Per la conoscenza di questi scritti galenici nella letteratura giudeo-araba ed ebraica medievale cfr M. ZONTA, *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno*, Torino 1995.

[34] Cfr. M. MANSOOR (a cura di), *Bahya ben Joseph ibn Pakuda, The Book of Direction to the Duties of the Heart*, London 1973, pp. 17-18.

[35] Cfr. D. FLUSSER (a cura di), *The Josippon*, 2 voll., Jerusalem 1978-80.

avere avuto un ruolo positivo nella tradizione ebraica medievale: Alessandro Magno. Non a caso, echi della sua leggenda erano già penetrati nello stesso *Talmud*, e nel tardo Medioevo gli Ebrei conobbero, sia pure prevalentemente attraverso la tradizione araba e latina, il *Romanzo di Alessandro* dello pseudo-Callistene[36]. Sempre Alessandro è poi presente nella letteratura ebraica medievale come fittizio destinatario del cosiddetto *Secretum secretorum*, piú volte citato e tradotto da autori ebrei: si tratta di un testo appartenente al genere degli *specula principis*, compilato in arabo alla corte di Damasco da un funzionario del califfo omayyade al-Hisham (724-43), che aveva voluto riordinare materiali di origine antica confluiti in un romanzo epistolare greco, costituito da un'immaginaria corrispondenza tra Alessandro e il suo maestro Aristotele su vari temi (politica, filosofia, scienza)[37]

La prima forma nella quale si realizzò questo contatto tra il giudaismo medievale e la grecità fu quella del cosiddetto «*kalam* ebraico». I testi teologici giudaici scritti in lingua araba da autori ebrei quali l'iraqeno Dawud Ibn Marwan al-Muqammiṣ (prima metà del IX secolo) e l'egiziano Saadia Gaon (882-942) sono ricchi di temi ripresi dalla filosofia greca, desunti da fonti indirette, in specie da compendi e rielaborazioni tardoantiche. Al-Muqammiṣ, per esempio, nella sua opera teologica principale, i *Venti trattati*, impiega come fonte diretta per la sua dottrina etico-psicologica, esposta nel libro XV dell'opera, un trattato *Sulle virtú dell'anima* falsamente attribuito a Platone, elaborato probabilmente alla fine dell'antichità e poi tradotto in siriaco e in arabo, nel quale si tenta di conciliare la dottrina platonica delle tre anime e delle quattro virtú con la dottrina aristotelica della virtú come giusto mezzo tra due opposti vizi[38]. Non diversamente, Saadia Gaon impiega, nei suoi scritti, fonti patristiche e compendi come mezzo per conoscere e far conoscere ai suoi correligionari il pensiero degli antichi su punti cruciali quali la natura dell'anima umana, le origini dell'universo, i metodi della conoscenza. Già un contemporaneo e rivale di Saadia, il caraita Abu Yusuf Ya'aqub al-Qirqisani, nel suo commento alla *Genesi* scritto intorno al 927, aveva avuto come fonte il *Discorso per capitoli intorno all'anima* dello pseudo-Gregorio il Taumaturgo (in realtà opera del teologo greco del VII secolo Massimo il Confessore), dove si riassumevano

[36] Su tutta la questione cfr. TAMANI, *La tradizione* cit.

[37] G. BUSI, *La tradizione ebraica del Secretum Secretorum*, in G. FIACCADORI (a cura di), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Roma 1990, pp. 165-70.

[38] Cfr. al riguardo M. ZONTA, *Iwannis of Dara's De anima: a new contribution to the history of Syriac psychology in the 9th Century*, comunicazione letta al VI Symposium Syriacum (Cambridge, 30 agosto - 2 settembre 1992).

le opinioni dell'aristotelismo neoplatonizzante cristiano sulla natura dell'anima[39] Nel 933, nel libro I della sua *summa theologica*, il *Libro delle credenze e delle convinzioni*, Saadia stesso avrebbe poi presentato una schematica esposizione delle dottrine correnti alla sua epoca circa la formazione del mondo, passando in rassegna – ma senza fare esplicito cenno alle sue fonti – le dottrine di Platone, di Aristotele, di Ippocrate, degli atomisti e di altre scuole di pensiero dell'antichità. In questo contesto, egli tratta tra l'altro brevemente dei dubbi di sofisti e scettici circa la possibilità di una conoscenza certa, riprendendo con ogni evidenza dottrine già esposte in fonti patristiche quali la *Preparazione evangelica* di Eusebio di Cesarea[40]. Infine, nel libro VI della stessa opera, Saadia, seguendo uno schema a lui consueto, espone la sua dottrina circa la natura dell'anima confutando le opinioni degli altri filosofi: vengono cosí elencate, sia pure senza fare i nomi degli autori, le dottrine psicologiche dei Greci, da Eraclito a Democrito, da Platone ad Aristotele, sino ad autori ellenistici quali Asclepiade di Prusa; dottrine che Saadia sembra aver conosciuto non direttamente, bensí (come è stato dimostrato da Herbert Davidson) attraverso la lettura di un compendio in traduzione araba dei *Placiti fisici dei filosofi* dello pseudo-Plutarco – un testo attribuito falsamente a Plutarco, in realtà rifacimento della *Raccolta dei placiti* di Aezio (II secolo d. C.)[41].

Anche nei commenti biblici di Saadia Gaon nozioni scientifiche di origine greca sono impiegate per dimostrare quella che, nell'intenzione dell'autore, sarebbe la sostanziale attendibilità della Bibbia anche come libro di scienza – riprendendo cosí lo sforzo concordistico tra filosofia e religione giudaica che era stato già caro a Filone. Ecco, per esempio, come le conoscenze dell'astronomia e della geografia di Tolomeo vengono impiegate da Saadia per commentare un passo di *Giobbe*:

> «Non hai considerato l'ampiezza della terra? Dimmi se hai conosciuto tutto ciò in cui sta la luce e quale sia il luogo delle tenebre» (*Giobbe*, 38.18-19). Parla dei luoghi sui quali cade la luce: bisogna che spieghiamo questo punto, e diciamo che le forme geometriche prodotte dall'esame e dall'osservazione mostrano che la curvatura del percorso del sole devia dall'orizzonte della curvatura dell'ecumene Già tu sai che quanto piú il polo nord, che è uno dei due punti fissi del cielo, si avvicina allo zenith, tanto piú aggiunge qualcosa al dí in estate, e alla notte in inverno.

[39] Cfr CHIESA, *Creazione* cit., pp. 95-97.

[40] Tra le fonti patristiche della trattazione di Saadia sullo scetticismo cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Preparazione evangelica*, 14.17-18; per tutta la questione, M. ZONTA, *Testimonianze sullo scetticismo nella letteratura filosofica giudeo-araba*, seminario tenuto a Roma, Università degli Studi La Sapienza (11 aprile 2000).

[41] H. DAVIDSON, *Saadia's List of Theories of the Soul*, in A. ALTMANN (a cura di), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge Mass. 1967, pp. 75-94.

Per questo bisogna che, quando il polo nord raggiunge le novanta parti [*scil.* il circolo polare] e fino a che arriva allo zenith, la rotazione del sole, in quel clima, sia diversa da quella che si ha nei climi dell'ecumene. Infatti, quando il sole è nell'emisfero boreale, appare sempre al di sopra di quel clima, mentre quando è nell'emisfero australe è sempre nascosto al di sotto, sicché l'anno è là di un solo giorno: sei mesi di luce e sei mesi di tenebra[42].

Sarà però solo con Iṣḥaq Israeli, nato in Egitto e vissuto in Tunisia tra l'850 e il 950, che la filosofia, disciplina «greca» per definizione, troverà adepti anche nel mondo ebraico, e non come semplice «ancella» della teologia e dell'apologetica. Nasce infatti con lui il cosiddetto «neoplatonismo ebraico»: un pensiero espresso in lingua araba, da parte di autori di religione e cultura ebraica, e fondato su quell'adattamento del neoplatonismo plotiniano e procliano che era stato elaborato a Baghdad nel IX secolo nella cerchia del filosofo arabo musulmano al-Kindi. Le fonti di questo neoplatonismo ebraico erano infatti rappresentate da testi redatti proprio in questo ambiente, quali: la *Teologia di Aristotele*, una parafrasi rielaborata delle *Enneadi* IV, V e VI di Plotino, nella quale si identificava senz'altro l'Uno plotiniano con il Dio rivelato comune a cristianesimo, giudaismo e Islam, ponendo cosí le basi per un'interpretazione in chiave filosofica di tutte le strutture dottrinali di queste tre religioni; il *Trattato sul bene puro*, noto nel Medioevo come *Liber de causis*, che rappresenta una parafrasi espansa di alcune delle proposizioni degli *Elementi di teologia* di Proclo; infine – se è corretto inserire l'opera in questo contesto – il *Libro delle cinque sostanze* dello pseudo-Empedocle, un testo apocrifo che fonde alcune dottrine realmente attribuibili al filosofo agrigentino (quale la dialettica di φιλία e νεῖκος, «amore» e «odio», come forza motrice del mondo) ad altre in realtà di origine gnostica e neoplatonica: tale appare, per esempio, la dottrina per cui alle origini di tutto stia una pentade (volontà divina, materia, intelletto, anima e natura)[43]. Il contributo ebraico alla diffusione di queste tre opere, che funsero da veicoli della cultura filosofica greca tardoantica nel Medioevo arabo ed europeo, fu probabilmente fondamentale: il testo originale della *Teologia* venne rielaborato in una «versione lunga», che potrebbe essere stata redatta proprio negli ambienti giudeo-arabi egiziani dei secoli X-XII e che venne volta in latino nel Cinquecento a partire da una traduzione ebraica[44]; il *De causis* ebbe ben quattro tradu-

[42] W. BACHER, H. e J. DERENBOURG (a cura di), *Version arabe du Livre de Job de R. Saadia ben Iosef al-Fayyoumi*, Paris 1899, p. 112 (testo arabo).

[43] Per la bibliografia relativa a queste opere cfr. quella segnalata nel saggio M. ZONTA, *I destini della scienza e della filosofia greca nel Medioevo*, in questo volume.

[44] P. FENTON, *The Arabic and Hebrew versions of the Theology of Aristotle*, in J. KRAYE, W. F.

zioni in lingua ebraica, tra il 1260 e il 1470; il trattato pseudo-empedocleo, infine, è conservato in buona parte proprio grazie a un compendio ebraico duecentesco[45]

Da questi scritti, e in particolare dalla *Teologia di Aristotele*, era probabilmente ripresa buona parte dell'opera metafisica di Iṣḥaq Israeli, della quale restano oggi solo frammenti; anzi, l'opera di Israeli si è rivelata preziosa per ricostruire una fase dell'elaborazione della stessa *Teologia*[46] A questo autore erano peraltro note anche le dottrine fondamentali della fisica aristotelica, dell'atomismo democriteo e della medicina ippocratica e galenica (benché con qualche confusione nelle attribuzioni, dovuta forse all'uso frettoloso di qualche compendio scolastico): Israeli, infatti, le passa in rassegna e le discute nella sua opera *Sugli elementi*, che si apre riprendendo da Aristotele, chiamato direttamente in causa come il «filosofo» per antonomasia, la definizione stessa di «elemento» come «ciò da cui si genera una cosa in primo luogo, e che esiste in ciò che si genera da esso in potenza, non in atto»[47]

Una conoscenza sempre piú ravvicinata della filosofia greca si manifesta poi negli eredi del neoplatonismo di Israeli, i filosofi giudeo-arabi andalusi dei secoli XI-XII. Shelomoh Ibn Gabirol (1021-58), il piú originale di costoro, si ispirò probabilmente a Galeno per la redazione della sua opera etica, il *Libro della correzione dei costumi*, dove vengono citati esplicitamente testi del medico di Pergamo in traduzione araba, nonché una presunta lettera di Alessandro Magno alla madre a proposito del tema, assai trattato dalla filosofia tardoantica, del controllo del dolore[48]; del pari, è suo un tentativo di reinterpretazione in chiave neoplatonica della dottrina aristotelica delle categorie, presentato nella sua opera metafisica, la *Fonte di vita*, dove si propone una serie di dieci categorie per il mondo spirituale, parallele a quelle enunciate dallo Stagirita per il mondo materiale[49] Un secolo piú tardi, il rapporto con le fon-

RYAN e C. B. SCHMITT (a cura di), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and Other Texts*, London 1986, pp. 241-64.

[45] Il testo è edito in D. KAUFMANN, *Studien über Salomon Ibn Gabirol*, Budapest 1899, pp. 1-63.

[46] S. M. STERN, *Ibn Hasday's Neoplatonist. A Neoplatonic treatise and its influence on Isaac Israeli and the longer version of the Theology of Aristotle*, in «Oriens», XIII-XIV (1961), pp. 58-120.

[47] Cfr. S. FRIED (a cura di), *Das Buch über die Elemente von Isaac b. Salomon Israeli*, Frankfurt am Main 1900, testo ebraico, p. 5, ll. 2-4; ARISTOTELE, *Sul cielo e sul mondo*, 302a15-18 (dove si afferma, in realtà, che l'«elemento» è ciò in cui gli altri corpi si lasciano dividere, e che è esso stesso indivisibile). Per i contenuti dell'opera cfr. J. GUTTMANN, *Die philosophische Lehren des Isaac Israeli*, Münster 1911, pp. 56-68.

[48] Cfr. S. S. WISE (a cura di), *The Improvement of the Moral Qualities*, New York 1903, pp. 80-81

[49] AVICEBRON, *Fons vitae*, 3.27; cfr. J. SCHLANGER, *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol. Etude d'un néoplatonisme*, Leiden 1968, pp. 183-84.

ti greche si sarà fatto ancora piú stretto, e i filosofi ebrei andalusi arriveranno a citare alla lettera, sempre attraverso le versioni arabe, numerosi passi di autori antichi: tale è il caso di Mosheh Ibn 'Ezra (1085-1135 circa), che farcisce il suo zibaldone filosofico, il *Libro del giardino*, di riferimenti diretti a Platone (di cui cita passi del *Timeo* e delle *Leggi*), ad Aristotele (*Sul cielo e sul mondo*, *Sulle parti degli animali*), a Galeno, nonché a scritti apocrifi della tradizione neopitagorica e neoplatonica, quali i *Detti aurei* dello pseudo-Pitagora, lo scritto già citato dello pseudo-Empedocle, e il *De causis*[50] Talora, proprio grazie alle testimonianze di qualcuno di questi autori siamo in grado, oggi, di tentare una ricostruzione di testi greci il cui originale non è piú disponibile: si pensi, tra l'altro, alle preziose citazioni di opere perdute di Galeno, quali i già menzionati scritti etici e il *Compendio della Repubblica di Platone*, contenute nella *Medicina delle anime* di Yosef ben Yehudah Ibn 'Aqnin, un filosofo ebreo marocchino attivo intorno al 1200[51].

4. *L'Aristoteles Hebraicus e il rapporto tra giudaismo e grecità nell'Europa tardomedievale (secoli* XIII-XV*).*

La figura centrale e piú rappresentativa della cultura greca, cosí come viene conosciuta e assorbita dagli Ebrei dell'Europa sud-occidentale (Spagna, Provenza, Italia) nei secoli XIII-XV, è certamente Aristotele[52] Il filosofo di Stagira era infatti divenuto, a partire dalla seconda metà del XII secolo, il principale ispiratore della filosofia ebraica medievale: è vero che tracce della sua opera si ritrovano, come si è visto, anche nel pensiero ebraico precedente, ma è anche vero che solo intorno al 1160 compaiono i primi scritti filosofici giudeo-arabi dove si riprende sistematicamente, tanto nella struttura quanto nei contenuti, il *Corpus Aristotelicum* – sia pure mediato attraverso le traduzioni e, soprattutto, i commenti e le parafrasi arabe. Si tratta del *Libro della fede esaltata* di Abraham Ibn Daud (1110-80 circa), che include nel libro I un sunto della fisica e della metafisica di Aristotele, e della piú nota *Guida*

[50] Sulle fonti antiche del *Libro del giardino* cfr. M. ZONTA, *Linee del pensiero islamico nella storia della filosofia ebraica medievale*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», LVII (1997), pp. 114-15.

[51] A. S. HALKIN, *Classical and Arabic material in Ibn Aknin's "Hygiene of the Soul"*, in «Proceedings of the American Academy for Jewish Research», XIV (1944), pp. 25-147; ZONTA, *Un interprete* cit., pp. 79-80.

[52] Sulla fortuna di Aristotele nella cultura ebraica medievale cfr. M. ZONTA, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, Brescia 1996; G. TAMANI e M. ZONTA, *Aristoteles Hebraicus*, Venezia 1997.

dei perplessi di Mosè Maimonide (1138-1204), dove non solo abbondano le citazioni dirette o indirette di pressoché tutta l'opera dello Stagirita, ma, attraverso un'interpretazione allegorica della Scrittura non dissimile da quella compiuta a suo tempo da Filone, la filosofia di Aristotele è posta praticamente a un livello pari a quello della tradizione religiosa ebraica, e lo studio della *Fisica* e della *Metafisica* è considerato essenziale per comprendere i due aspetti teoretici del giudaismo non esplicitati dalla tradizione rabbinica: l'*Opera della creazione* e l'*Opera del carro*[53] Per Maimonide, Aristotele è «il principe dei filosofi» (arabo *ra'is al-falasifa*), come egli lo chiama in uno dei primi capitoli della sua opera sforzandosi di giustificare la necessità di studiare la filosofia, e in particolare la logica aristotelica:

> Quando il principe dei filosofi prende a far ricerche e argomentazioni intorno a cose molto profonde, fa un discorso di scusa il cui tenore è che chi studia il suo libro non deve attribuirgli, a causa della materia della sua ricerca, impudenza o audacia e precipitazione nel parlare di ciò che non si conosce, ma deve attribuirgli piuttosto il desiderio e lo sforzo di trovare e conseguire credenze sicure, secondo la possibilità dell'uomo[54]. Del pari, noi diciamo che l'uomo non deve gettarsi su questo tema grande e importante [*scil.* la filosofia] senza por tempo in mezzo, senza essersi esercitato nelle scienze e nelle conoscenze, e senza aver regolato i suoi costumi come si deve, e aver soffocato i suoi appetiti e i desideri della sua immaginazione. Solo quando ha raggiunto la conoscenza di premesse veritiere e sicure, ha conosciuto le regole del sillogismo e dell'argomentazione, e i modi per premunirsi dagli errori di pensiero, allora può intraprendere la ricerca su questi argomenti[55]

L'esaltazione di Aristotele implicita nella *Guida dei perplessi* trova piena corrispondenza in un'altra celebre testimonianza: la lettera indirizzata nel 1200 da Maimonide a Shemuel Ibn Tibbon circa i testi da leggere per preparare la traduzione ebraica della stessa *Guida*. In questa lettera il filosofo presenta quello che è, in buona sostanza, il suo «canone» dei testi del pensiero greco e la sua valutazione dei diversi autori filosofici antichi, che sarà di fatto quella adottata da tutta la filosofia ebraica tardomedievale:

> Bada di non leggere i libri di Aristotele senza i loro commenti: il commento di Alessandro di Afrodisia, il commento di Temistio ... Quanto ai libri che tu hai menzionato e dei quali tu disponi, il *De pomo* e il *De domo aurea* sono tutte fantasie e sciocchezze senza senso[56]. Questi due libri sono infatti tra le opere che sono state

[53] Con *Opera della creazione* e *Opera del carro* la tradizione rabbinica intende rispettivamente i contenuti dei testi di *Genesi* 1 da una parte, di *Ezechiele* 1 e di alcuni passi di *Isaia* e *Zaccaria* dall'altra.

[54] Questo passo riprende liberamente ARISTOTELE, *Sul cielo e sul mondo*, 291b24-28.

[55] S. MUNK (a cura di), *Le Guide des Egarés. Traité de théologie et de philosophie par Moïse ben Maimoun dit Maïmonide*, I, Paris 1856, p. 16r, ll. 7-19 (testo arabo).

[56] Si tratta di due scritti pseudoaristotelici di carattere neoplatonico, il primo dei quali è una

attribuite ad Aristotele, ma che non sono in realtà sue I libri di Aristotele sono come le radici e i fondamenti di tutte queste opere scientifiche, e non si comprendono ... se non con i loro commenti Le opere di altri autori, come quelle di Empedocle, di Pitagora, di Ermes e di Porfirio, contengono tutte una filosofia antiquata: non è dunque il caso di perderci tempo. Le parole di Platone, maestro di Aristotele, sono, nei suoi libri, espresse in termini difficili e metaforici, e non servono, perché bastano quelle di Aristotele, e non abbiamo bisogno di affaticarci sui libri dei suoi predecessori, perché l'intelletto di Aristotele è il grado supremo dell'intelletto umano, se si eccettuano coloro che hanno ricevuto l'ispirazione divina...[57]

Il giudizio cosí espresso da Maimonide è alquanto significativo: Aristotele viene in sostanza preferito perché è piú chiaro e aggiornato tanto rispetto ai presocratici quanto rispetto ai neoplatonici; Platone non è affidabile né utile perché si è espresso per μῦθοι anziché con un linguaggio realmente scientifico. La stima per Aristotele resterà quasi intatta in tutta la filosofia ebraica del Due, Tre e Quattrocento, almeno tra gli aristotelici seguaci di Maimonide: lo Stagirita finirà anzi per essere identificato *tout court* con la filosofia stessa, e con essa sarà destinato a cadere quando, nel Cinquecento, i difensori della tradizione religiosa ebraica avranno la meglio e imporranno, di fatto, il ripudio della *ḥokmah zarah* da parte del giudaismo e la sua sostituzione con la cabbala. Per comprendere la stima in cui gli aristotelici ebrei mostravano di tenere lo Stagirita, possono bastare le testimonianze di due di loro: il filosofo provenzale Mosheh Narboni (prima metà del XIV secolo), che, nell'introduzione al suo commento al trattato di Averroè *Sulla sostanza delle sfere celesti*, dichiara esplicitamente che

non c'è bisogno di studio per sapere che Aristotele è veridico, perché la sua percezione è vera e sicuramente priva di falsità. Ora, giacché la verità senza falsità è propria degli intelletti separati (ossia, degli enti emanati dall'Uno, identificati dagli antichi con le divinità pagane), i sapienti (antichi) fecero bene a chiamarlo «dio» – e benedetto sia Colui che provvide alla specie umana suscitando un uomo speciale, questa grande eccellenza [in ebraico, *ga'on*] che illumina tutti gli uomini. Davvero aveva ragione Averroè dicendo che Aristotele è colui che ha la prima e l'ultima parola[58];

e uno degli ultimi rappresentanti dell'aristotelismo ebraico, il filosofo cretese (ma attivo in Italia) Elia Del Medigo (1460-93), che introducendo lo stesso trattato commentato dal suo predecessore afferma:

Non è mai piú apparso un filosofo come Aristotele, che abbia parlato su ogni cosa perfettamente, come un angelo in atto o nella potenza prossima all'atto, tanto

rielaborazione del trattato *Sul mondo*: cfr. al riguardo F. E. PETERS, *Aristoteles Arabus*, Leiden 1968, pp. 61-62 e 65-66.

[57] La traduzione è ripresa da ZONTA, *La filosofia* cit., pp. 139-40.

[58] La traduzione è ripresa da ID., *Linee* cit., p. 472.

che le sue parole che si comprendono si spiegano da sé e concordano con la natura della realtà come testimoniano anche Alessandro di Afrodisia e Averroè»

Solo pochissimi filosofi ardiranno porre, al di sopra di Aristotele, qualcuno dei suoi seguaci e interpreti antichi: tale è il caso del traduttore Shemuel di Marsiglia (1294 - dopo il 1340), che si sceglie come guida allo studio della filosofia peripatetica non tanto lo Stagirita, quanto il suo massimo interprete antico, Alessandro di Afrodisia (secoli II-III d. C.), che egli chiama «il capo dei peripatetici» (ebraico *ro'sh ha-maššā'im*)[60], e che elogia dichiarandolo «il piú perfetto dei sapienti, un'eccellenza (*ga'on*) e un profeta senza pari tra i filosofi. Neppure Aristotele figlio di Nicomaco, che era rinomato per la sua scienza tra i Greci ha raggiunto il livello scientifico conseguito da quest'uomo»[61].

L'esaltazione della figura di Aristotele, che nel mondo ebraico medievale era visto dai piú come il solo rappresentante della grecità, si spinge fino a tentarne un completo assorbimento culturale. Una tradizione diffusissima specialmente nei circoli filosofici ebraici europei a cavallo fra Trecento e Quattrocento voleva addirittura che Aristotele fosse egli stesso ebreo (un autore spagnolo, Abraham Bibago, ne indica persino la tribú e la famiglia), o perlomeno che si fosse convertito all'ebraismo studiando la filosofia con Simeone il Giusto (sommo sacerdote ebraico all'inizio del III secolo a. C.). Fonte per la conoscenza di queste tradizioni è, tra l'altro, uno scritto storico di un cronista ebreo italiano, Gedalyah Ibn Yaḥyah (1515-87 circa), *La catena della tradizione*, che include una dissertazione proprio sui «dotti di Grecia» (ebraico *ḥakme Yawwan*), dove sono raccolte le leggende su Aristotele e altri autori circolanti nel mondo ebraico europeo tardomedievale[62]. Il fatto singolare è che Gedalyah, scrivendo in un'epoca in cui la filosofia antica era ormai ripudiata dal giudaismo, cerca di salvare la persona di Aristotele agli occhi dei suoi correligionari ponendo sulla sua bocca, in forma di preghiera, una ritrattazione del suo pensiero. Per il vero, un'apocrifa «preghiera di Aristotele» circolava da tempo, insieme ad analoghe preghiere attribuite ad altri autori greci (tra i quali Socrate), negli ambienti

Ibid., p. 474.

[60] Cfr. manoscritto di Oxford, Christ Church College Library, n. 201, f. 37*v*. *Maššā'im* è un arabismo, dall'arabo *maššā'ūn*, «camminatori».

[61] ZONTA, *La filosofia* cit., p. 247.

[62] Cfr. G. TAMANI, *Un epistolario immaginario: le lettere ebraiche di Aristotele e di Alessandro*, in R. B. FINAZZI e A. VALVO (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il «Romanzo di Alessandro» e altri scritti*, Alessandria 1998, p. 306. Per la leggenda dell'Aristotele ebreo cfr. N. SAMTER, *Der 'Jude' Aristoteles*, in «Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums», XLV (1901), pp. 453-59.

ebraici medievali, e potrebbe essere stata composta proprio nel tentativo di giudaizzare e quindi far accettare meglio agli Ebrei la cultura greca di cui lo Stagirita era divenuto la bandiera[63]

La leggenda dell'«Aristotele ebreo» rappresenta d'altronde il controcanto di una leggenda altrettanto, se non piú diffusa nella letteratura ebraica medievale: la tradizione del «furto» della scienza agli Ebrei, secondo cui il pensiero noto come «greco» sarebbe in realtà da identificarsi con le dottrine scientifiche e filosofiche contenute in una serie di testi scritti in lingua ebraica da re Salomone. Questi scritti, dedicati a temi di fisica e metafisica, avrebbero in pratica anticipato le dottrine di Aristotele; tuttavia, essi sarebbero stati sottratti al Tempio, dov'erano conservati, da Alessandro Magno al momento dell'occupazione di Gerusalemme, e Alessandro li avrebbe consegnati ad Aristotele, il quale, dopo averne tratta la materia delle sue opere, li avrebbe distrutti per non essere accusato di plagio. La leggenda non è in realtà altro che un adattamento ebraico di un'analoga leggenda che circolava nel mondo persiano all'epoca dei Sasanidi, secondo la quale Alessandro, al momento di distruggere Persepoli, avrebbe trovato in un archivio i libri scientifici scritti in persiano antico da Zoroastro e, prima di distruggerli, avrebbe ordinato di tradurli in greco, fornendo cosí ai filosofi greci uno strumento indispensabile per l'elaborazione delle proprie dottrine[64] Insomma, si tratta di una proiezione di quella reazione all'egemonia culturale greca tanto diffusa tra i popoli del Vicino Oriente in epoca tardoantica; e a riprendere tale leggenda furono soprattutto i traduttori in ebraico dei testi filosofici e scientifici antichi, i quali intendevano cosí legittimare questa loro operazione di travaso culturale: con la traduzione di queste opere, gli Ebrei non introducevano nella loro cultura le pericolose dottrine di una «sapienza straniera», contraria alla loro religione (come sostenevano i rabbini), bensí non facevano altro che riappropriarsi di qualcosa che, alle origini, era stato loro[65]

In effetti, è proprio attraverso il processo di traduzione dei testi antichi dalle versioni arabe e latine nella lingua ebraica, compiuto da una lunga serie di traduttori attivi in Spagna, Provenza e Italia tra il 1150 e il 1480, che la «sapienza dei Greci» acquista pieno titolo di cittadinanza all'interno della cultura ebraica medievale[66]. L'ebraico era (ed è) per il

[63] I testi di queste «preghiere» sono raccolti nel manoscritto di Parma, Biblioteca Palatina, parmense 1753.

[64] GUTAS, *Greek Thought* cit., pp. 34-45.

[65] Cfr. ZONTA, *La filosofia* cit., pp. 79-80.

[66] Un quadro storico delle traduzioni filosofiche ebraiche medievali è *ibid.*, pp. 175-277.

giudaismo «lingua santa»: dunque, tradurre un testo in tale lingua implica, in qualche modo, una «canonizzazione» non solo della forma ma anche dei contenuti di tale testo, trasformando un'opera di Aristotele in un prodotto letterario ebraico. Alcuni traduttori, forse piú legati alla tradizione religiosa del giudaismo, finiscono davvero per giudaizzare il testo tradotto, alterandone i contenuti per piegarli alle esigenze del pubblico ebraico; tuttavia, la piú parte di loro, e specialmente quelli che lavoravano per conto dei filosofi, si mantengono sostanzialmente fedeli alla lettera del testo, giungendo, nel loro sforzo di riprodurre scrupolosamente gli originali, ad alterare le stesse regole grammaticali e sintattiche dell'ebraico[67] Non a caso, è proprio grazie alle traduzioni che alcuni grecismi filosofici trovano piena cittadinanza nell'ebraico medievale e moderno, attraverso il filtro linguistico dell'arabo: si pensi, per esempio, al termine *hiyyuli*, «materia», che non è altro che una traslitterazione ebraica dell'arabo *hayula*, a sua volta trascrizione del greco ὕλη.

Come si è già detto, buona parte del pensiero filosofico e scientifico antico giunge al mondo ebraico attraverso la mediazione di altre culture: quella arabo-islamica prima, quella latina cristiana poi. Cosí, come Abraham Ibn Daud non aveva letto direttamente l'opera di Aristotele, ma si era servito delle parafrasi di quest'ultima contenute nelle enciclopedie filosofiche degli arabi Avicenna e al-Ghazali, e come buona parte dei riferimenti al *Corpus Aristotelicum* contenuti nella *Guida dei perplessi* e negli altri scritti di Maimonide sono in realtà ripresi dai commenti alle singole opere dello Stagirita redatti dal filosofo musulmano al-Farabi[68], i traduttori preferiscono volgere in ebraico non tanto Aristotele, quanto i compendi, le parafrasi e i commenti dei suoi scritti redatti da Averroè. Solo verso il 1300 in Italia, dopo il 1450 in Spagna, quando le interpretazioni di Averroè apparivano ormai inadeguate e invecchiate, a lui si sostituirono, come guide allo studio della filosofia, gli scolastici (Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e i loro allievi). A Quattrocento inoltrato, probabilmente per influsso della crescente spinta umanistica verso un ritorno agli antichi, alcuni autori ebrei, specialmente spagnoli, avviarono traduzioni ebraiche di testi integrali di Aristotele condotte sulle versioni greco-latine di Guglielmo di Moerbeke, e dunque piú prossime al dettato dell'originale: ma questo fenomeno rimase tutto sommato abbastanza limitato.

[67] *Ibid.*, pp. 96-127.

[68] Un quadro dell'uso delle fonti antiche nella *Guida dei perplessi* di Maimonide è dato in S. PINES, *The philosophic sources of The Guide of the Perplexed*, in MOSES MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, 2 voll., Chicago-London 1963, I, pp. LXI-LXXVIII.

Il motivo della preferenza accordata dai traduttori alla mediazione di Averroè sta peraltro, oltreché nelle indicazioni di Maimonide al riguardo, anche nella maggiore chiarezza didattica dei commenti del filosofo arabo rispetto ai testi originali dello Stagirita, nonché nel fatto che, come osservò uno di questi traduttori, lo spagnolo Shem Tov Ibn Falaquera (1225-90 circa), «Averroè fu l'ultimo dei commentatori, e raccolse il fiore dei commenti di costoro e delle parole di Aristotele»[69]. In altre parole, la lettura dei commenti di Averroè consentiva ai filosofi ebrei di avere una rapida sintesi di tutte le interpretazioni di Aristotele, da Alessandro di Afrodisia sino al XII secolo, senza dover ricorrere alla lettura degli scritti integrali della tradizione peripatetica tardoantica e medievale. Non diversamente, nel campo della medicina la lettura del *Canone* di Avicenna, la massima enciclopedia medica medievale, che venne tradotta almeno quattro volte in ebraico tra il 1280 e il 1492, sostituí di fatto tra gli Ebrei lo studio degli interi *Corpus Hippocraticum* e *Corpus Galenicum*.

Quali furono, dunque, i testi greci che, in forma piú o meno fedele all'originale, il mondo ebraico medievale europeo poté leggere nella propria lingua?[70] Di Aristotele, vennero tradotti integralmente in ebraico i seguenti scritti[71]: dall'arabo, i *Meteorologici* (1210), accompagnati però da note di commento in parte ispirate al relativo commento di Alessandro di Afrodisia, e i trattati *Sulla generazione e la corruzione* e *Sull'anima* (ma queste ultime due versioni, composte intorno al 1284, ebbero scarsissima diffusione); da una versione latina della traduzione araba, i principali scritti zoologici, tradotti prima del 1300[72]; solo molto tardi, dopo il 1400, scritti come l'*Etica nicomachea* (1400 circa?), gli *Economici* pseudoaristotelici (1440 circa?), la *Metafisica* (verso il 1485), tutti tradotti dalle versioni greco-latine; infine, intorno al 1470 va datata anche una traduzione dei primi tre libri della *Fisica*, opera di Yehudah Messer Leon[73] *Analitici posteriori*, *Fisica* e *Metafisica* erano già noti fin dal 1314-20 perché i loro testi erano inclusi nei relativi *Commenti grandi* di

[69] ZONTA, *La filosofia* cit., p. 158.

[70] Per un inventario di queste traduzioni cfr. M. STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893.

[71] Una lista di queste traduzioni è in TAMANI e ZONTA, *Aristoteles Hebraicus* cit., pp. 29-52.

[72] Per la tradizione ebraica degli scritti zoologici di Aristotele e della scuola peripatetica cfr. M. ZONTA, *The zoological writings in the Hebrew tradition*, in C. STEEL, G. GULDENTOPS e P. BEULLENS (a cura di), *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Leuven 1999, pp. 44-68.

[73] M. ZONTA, *Aristotle's Physics in late-medieval Jewish philosophy (14th-15th centuries): Greek-Arabic heritage and New Scholastic patterns*, relazione tenuta al simposio internazionale «Gli Ebrei e le scienze nel Medioevo e nella prima età moderna» (Trento, 3-5 giugno 1998).

Averroè, tradotti dall'arabo in ebraico in quell'epoca; e in generale, a parte la trasmissione indiretta avvenuta mediante i commenti di Averroè, quasi tutti gli altri scritti del *Corpus Aristotelicum* hanno lasciato qualche traccia diretta, nella forma di brevi citazioni, nella tradizione letteraria ebraica medievale, forse con le sole eccezioni di alcune parti della logica (*Isagoge*, *Analitici priori*, *Elenchi sofistici*), della *Retorica* e della *Poetica*. I commentatori, epitomatori e continuatori greci dello Stagirita furono invece trascurati dalla tradizione ebraica: a parte le *Parafrasi* del libro Λ della *Metafisica* e del trattato *Sul cielo e sul mondo*, opere del retore del IV secolo Temistio e tradotte in ebraico nel 1257 e nel 1284 rispettivamente[74], le *Questioni fisiche* (tradotte nel 1264), il trattato *Sulle piante* di Nicola Damasceno (1314) e il solo libro I del trattato *Sull'anima* di Alessandro di Afrodisia, gli Ebrei non si curarono di tradurre i molti altri scritti del genere disponibili in versione araba, pur dimostrando di averli conosciuti; e tra questi scritti vanno annoverati testi perduti nell'originale, come il *Commento* di Alessandro alla *Metafisica*, la *Parafrasi* temistiana degli *Analitici priori* e quella, anch'essa attribuita a Temistio, della zoologia aristotelica, oppure il *Compendio della filosofia di Aristotele* di Nicola Damasceno, e la *Summa Alexandrinorum* dell'*Etica*. Ancora piú scarsa fu la tradizione diretta della filosofia neoplatonica in lingua ebraica: solo il *De causis* venne tradotto interamente, ma gli Ebrei del Medioevo non sembrano avere mai conosciuto direttamente l'opera di Plotino e di Proclo. Platone stesso non venne mai tradotto in ebraico: gli Ebrei europei poterono leggere, nella loro lingua, solo il *Compendio della Repubblica* di Averroè e il *De pomo*, una rielaborazione araba del *Fedone*, che circolava però sotto il nome di Aristotele. Infine va menzionata, tra le versioni ebraiche tardomedievali, quella di un già citato scritto neopitagorico, l'*Economico* di Brisone, risalente al 1375 circa.

Nel campo della medicina antica, i traduttori ebrei sembrano aver compiuto scelte guidate forse da esigenze occasionali: non tradussero integralmente che pochi degli scritti medici di Galeno[75], ai quali preferirono i piú comodi *Compendia Alexandrinorum*[76]; d'altronde, per esempio, venne tradotto in ebraico, intorno al 1300, uno scritto ippocratico minore, il trattatello *Sulla superfetazione*, pochissimo diffuso anche nel-

[74] ID., *Hebraica Veritas: Temistio, Parafrasi del De Coelo. Tradizione e critica del testo*, in «Athenaeum», LXXXII (1994), pp. 403-28.

[75] Una lista delle traduzioni ebraiche degli scritti medici di Galeno è in ID., *Un interprete* cit., pp. 2-3.

[76] E. LIEBER, *Galen in Hebrew: the transmission of Galen's works in the medieval Islamic world*, in V. NUTTON (a cura di), *Galen: Problems and Perspects*, Oxford 1981, pp. 167-86.

la tradizione greca[77], e tra gli altri pochi testi di Ippocrate volti in ebraico si contano gli *Aforismi*, i *Prognostici* e il trattato *Sull'aria, l'acqua e i luoghi* (questi ultimi due, però, non nel testo originale ma nei commenti di Galeno), nonché scritti apocrifi, in specie sull'uroscopia[78]. Piú motivata appare la scelta dei testi astronomici e matematici antichi tradotti: tra di essi, si annoverano infatti tanto l'*Almagesto* (con l'introduzione di Gemino), il *Centiloquio*, il *Planisfero* e parte delle *Ipotesi planetarie* di Tolomeo, quanto gli *Elementi* e l'*Ottica* di Euclide, e l'*Introduzione all'aritmetica* di Nicomaco di Gerasa, nonché scritti geometrici di Archimede e di autori ellenistici minori (le opere di Autolico di Pitane, del IV secolo a. C., nonché le *Sferiche* di Menelao e di Teodosio di Tripoli)[79]. Anche in questo campo, tuttavia, le scelte dei traduttori ebrei si rivelano pesantemente (e forzatamente) influenzate da quelle fatte, prima di loro, dai traduttori arabi.

Infine, una menzione merita la tradizione ebraica medievale della letteratura greca d'intrattenimento. Una delle pochissime opere del genere tradotte fu, insieme alle favole di Esopo, il *Romanzo di Alessandro*, che gli Ebrei conobbero in diverse recensioni, in buona parte derivate da rielaborazioni della *Vita di Alessandro* (*Historia de proeliis*) dell'arciprete campano Leone (X secolo), a sua volta rielaborazione latina dello pseudo-Callistene; solo in qualche caso la conoscenza del *Romanzo* potrebbe essere stata ripresa direttamente dalla cronachistica greca tardoantica o bizantina[80]. Comunque, piú che un interesse letterario è un motivo ideologico che sembra aver guidato molti dei traduttori ebrei del *Romanzo*: Alessandro Magno è visto da loro soprattutto come personaggio della storia ebraica, alla luce della già riferita leggenda del suo viaggio a Gerusalemme.

5. *L'eredità «sommersa» dei Greci nel giudaismo: la cabbala.*

La fine del Medioevo comporta, nella cultura ebraica, un fenomeno che viene comunemente interpretato come il trionfo della tradizione religiosa sulla filosofia, del giudaismo sulla grecità: nel corso del Cinque-

[77] Il testo di questa traduzione è contenuto nel manoscritto di Parma, Biblioteca Palatina, parmense 3040, ff. 25*r*-28*v*.

[78] Per queste traduzioni cfr. STEINSCHNEIDER, *Die hebräischen Übersetzungen* cit., pp. 650-68.

[79] Per tutte queste versioni cfr. *ibid.*, pp. 502-42; T. LÉVY, *The establishment of the mathematical bookshelf of the medieval Hebrew scholar: translations and translators*, in «Science in context», X (1997), pp. 431-57, e la bibliografia ivi citata.

[80] Cfr. TAMANI, *La tradizione* cit.

cento lo studio di Aristotele, nel mondo ebraico, viene abbandonato – dopo il 1580 non si faranno piú né traduzioni, né commenti delle sue opere, e anche i relativi testi, manoscritti o a stampa, non saranno quasi piú letti né copiati – e la cabbala, la cosiddetta «mistica ebraica», assume i caratteri, che in buona parte conserva tutt'oggi, di ideologia semiufficiale del giudaismo, divenendo persino oggetto di insegnamento formale nelle accademie rabbiniche, quasi sullo stesso piano del *Talmud* e degli altri capisaldi del diritto religioso ebraico[81] Questo fenomeno parrebbe segnare il definitivo ripudio, da parte degli Ebrei, di quella cultura greca di cui si erano nutriti durante tutto il Medioevo: in realtà, la grecità continua, proprio attraverso la cabbala, a esercitare sul mondo ebraico un influsso tanto occulto quanto tenace.

In effetti, la cabbala non è – come pure viene spesso ritenuta – una forma di mistica, almeno non nel senso di ricerca di un rapporto puramente spirituale, diretto ed esclusivo con il divino[82]; si tratta semmai di una teosofia, di un'interpretazione intellettualistica del mondo, fondata su due elementi generali, entrambi risalenti proprio alla cultura greca del tardo ellenismo: da una parte, l'idea gnostica e neoplatonica dell'esistenza di un mondo spirituale in corrispondenza con il mondo materiale visibile, e strutturato secondo uno schema di emanazioni e di enti in vario rapporto con la divinità; dall'altra, l'idea, conseguente alla prima, della possibilità di una «teurgia», di una serie di atti che consentono all'uomo di influire su questo mondo spirituale e quindi sulla stessa divinità (idea già sviluppata da autori come il neoplatonico Giamblico nel IV secolo d. C.). Anche concetti ritenuti caratterizzanti e addirittura esclusivi della cabbala – come quello secondo cui le *sefirot*, lettere e numeri (strettamente legati nella scrittura ebraica, dove, come in greco, le prime servono anche per indicare i secondi), racchiudono in sé erano già caratteristici della gnosi la realtà delle cose, e possono essere manipolati per influire su di essa – e della tradizione culturale, anche popolare, del Mediterraneo orientale fin dal II secolo d. C.[83] Oltretutto, una parte della terminologia relativa in lingua ebraica è chiaramente di origine greca: parole chiave della cabbala come *gematriyyah*, l'interpretazione numerica delle lettere di una parola, e *notariqon*, l'interpretazione di una parola come acronimo di un'intera frase, sono de-

[81] Sulla cabbala si veda G. SCHOLEM, *La cabala*, Roma 1982 (raccolta di voci di enciclopedia in traduzione italiana); G. BUSI e E. LOEWENTHAL (a cura di), *Mistica ebraica*, Torino 1995 (antologia di testi in traduzione); G. BUSI, *La qabbalah*, Roma-Bari 1999 (breve quadro storico).

[82] BUSI e LOEWENTHAL, *Mistica* cit., p. IX, nota 3.

[83] *Ibid.*, p. XXIII.

rivati probabilmente dai termini della tarda grecità γραμματεία e νοταρικόν[84].

Questi aspetti rimandano però alle remote origini tardoantiche della «mistica» ebraica, che trova le sue prime manifestazioni letterarie proprio nel periodo talmudico, specialmente con il *Libro della creazione*, dove la teoria delle *sefirot* viene enunciata e si dà una conseguente interpretazione numerologica della formazione del mondo (in termini che riecheggiano anche le dottrine neopitagoriche)[85] In realtà, la vera e propria cabbala nasce nella seconda metà del XII secolo, quando nella Spagna settentrionale vengono redatti i due testi base di questo pensiero, lo *Zohar* e il *Sefer ha-bahir*; e in questi scritti, come in generale negli scritti dei cabbalisti del XIII secolo, è evidente l'esistenza di un rapporto diretto, tanto a livello dottrinale quanto nell'uso delle fonti, con i testi e gli autori del neoplatonismo ebraico[86]. Purtroppo tale rapporto non è stato ancora fatto oggetto di molti studi specifici; ma, almeno a livello generale, studiosi come Georges Vajda hanno rilevato come ben si adattano alla cabbala aspetti del neoplatonismo come il concetto di Dio come Uno che, seppure assolutamente trascendente, assorbe in sé tutto l'essere del mondo (è il concetto cabbalistico di Dio come *En sof*, «senza fine»), l'idea del ritorno dell'anima a Dio e la credenza nell'esistenza di enti spirituali emanati da Dio stesso (in Plotino, intelletto, anima e natura) - credenza, quest'ultima, che la cabbala riprende identificando tali enti con le *sefirot*[87] In realtà, tutta la cabbala appare, a chi la osservi in una prospettiva comparatistica, come una trasposizione del neoplatonismo tardoantico (nella sua continuazione ebraica) in un diverso linguaggio, piú adatto alle esigenze del pubblico ebraico e alla sua tradizione religiosa. Dunque, per questa via sotterranea, l'eredità dei Greci continua ancor oggi a permeare, attraverso una serie di metamorfosi, la vita culturale del giudaismo.

[84] In Origene, per esempio, il termine γραμματεία ha il senso di «interpretazione letterale» di un testo: cfr. K. B. HASE, W. e L. DINDORF (a cura di), *Thesaurus Graecae linguae ab Henrico Stephano constructus*, II, Parisiis 1833, p. 756A.

[85] Per una traduzione italiana del *Libro della creazione* cfr. BUSI e LOEWENTHAL, *Mistica* cit., pp. 31-46.

[86] Per il caso dell'impiego dell'opera di Mosheh Ibn 'Ezra da parte dei cabbalisti del XIII secolo cfr. P. FENTON, *Philosophie et exégèse dans Le Jardin de la métaphore de Moïse Ibn 'Ezra, philosophe et poète andalou du XII^e siècle*, Leiden 1997, pp. 197-227.

[87] Cfr. G. VAJDA, *Le Néoplatonisme dans la pensée juive du Moyen Age*, in «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della classe di scienze morali», serie 8, XXVI (1971), pp. 309-324, e la bibliografia ivi citata.

ROSHDI RASHED

Scienze «esatte» dal greco all'arabo: trasmissione e traduzione

Gli storici delle scienze e della filosofia arabe, di qualunque obbedienza essi siano, concordano nel riconoscere l'importanza dell'eredità greca nella cultura araba. Sanno che se non ne tengono conto non possono comprendere la nascita e lo sviluppo di queste discipline in arabo e, di conseguenza, in latino. E ciò non sorprende affatto: è sufficiente avere una certa familiarità con l'evoluzione effettiva di questi ambiti nella civiltà islamica per misurare l'impatto dell'eredità greca – o anche solo prestare ascolto alle testimonianze degli stessi storici e biobibliografi antichi, come Ibn Isḥāq al-Nadīm[1].

Anche lo storico delle scienze e della filosofia greche ci fornisce una testimonianza, benché indiretta, del peso dell'eredità greca in arabo. Egli non può infatti ignorare le versioni arabe degli scritti greci senza condannarsi a perdere una parte considerevole del suo oggetto e a privarsi di un prezioso strumento di comprensione. Alcuni di questi scritti, il cui testo greco è andato perduto in parte o completamente, esistono ormai solo nella versione araba. I commenti dei dotti arabi, insieme ai progressi da essi compiuti nelle discipline cui appartengono tali scritti, sono un mezzo fondamentale per comprendere questi ultimi e situarli nella storia di una disciplina. Si pensi, fra tanti altri, a Diocle, ad Apollonio, a Tolomeo, a Diofanto, ad Alessandro di Afrodisia.

L'ampiezza eccezionale di questo fenomeno di trasmissione scientifica e filosofica e la sua importanza per la storia delle scienze e della filosofia sono universalmente riconosciute, eppure esso è ben lontano dall'aver ricevuto l'attenzione che merita. Numerosi testi devono ancora essere ricostituiti, e molti studi dovrebbero essere intrapresi per

[1] IBN ISḤĀQ AL-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist*, a cura di R. Tajaddud, Teheran 1971, in particolare pp. 299-360 e 417-25 (trad. ingl. *The Fihrist of Al-Nadīm*, 2 voll., New York 1970). Uno dei primi studi, diventato oggi un classico, è quello di M. MEYERHOF, *Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern*, in «Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse», 1930, pp. 389-429.

renderne conto in modo soddisfacente. Ma soprattutto, se si vogliono riportare queste ricerche su vie piú feconde, si impone un cambiamento di prospettiva. Tale cambiamento, che inizia a farsi strada, deve essere operato tanto nel metodo quanto nella concezione stessa dell'oggetto. Studiare la trasmissione dell'eredità greca solo dal punto di vista della filologia – si tratta di gran lunga del caso piú frequente – è certo la via piú sicura per lasciarsi sfuggire l'essenziale: la motivazione della traduzione, la sua estensione e le forme che ha assunto. Esaminare questa trasmissione con il solo intento di ricostruire gli scritti greci definitivamente o provvisoriamente perduti impedisce di cogliere l'evoluzione stessa del fenomeno. Tali studi, del resto legittimi e spesso importanti localmente, diventano, una volta generalizzati, gli alberi che nascondono la foresta, nel momento in cui li si prende come i mezzi per descrivere l'evoluzione del movimento della traduzione dal greco all'arabo. Alcune ricerche recenti su questo fenomeno si sono sforzate di correggere la prospettiva[2]. È tale correzione che tenteremo di presentare e di proseguire qui.

I.
TRASMISSIONE E TRADUZIONE: IMPOSTAZIONE DEL PROBLEMA.

1. *Per un nuovo approccio.*

Sembra dunque urgente abbandonare una concezione largamente dominante della trasmissione e della traduzione e, a tal fine, iniziare ricordando due fatti elementari a tutti noti. In primo luogo, non bisogna dimenticare che il nuovo stato islamico si estendeva sulla maggior parte del mondo ellenico. Si tratta quindi delle stesse popolazioni, che però cambiano lingua e religione in maniera piú o meno significativa. Esse hanno dunque ricevuto in eredità un insieme di conoscenze, di oggetti tecnici, di istituzioni: tutti elementi di un patrimonio sociale ed econo-

[2] R. RASHED, *Problems of the transmission of Greek scientific thought into Arabic: examples from mathematics and optics*, in «History of Science», XXVII (1989), pp. 199-209; ripreso in ID., *Optiques et mathématiques. Recherches sur l'histoire de la pensée scientifique en arabe*, Aldershot 1992, I. Cfr. anche D. GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, London New York 1998; J. L. KRAEMER, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden 1992[2]

mico che interessano la storia della tecnica come quella delle istituzioni. Ma all'interno di tale patrimonio si trova anche un corpus di testi per cosí dire sepolti, e un insegnamento elementare, in particolare in teologia, astrologia, alchimia o medicina. Secondo fatto: a quest'eredità vengono ad aggiungersene altre, emananti da altri orizzonti (persiano, sanscrito e siriaco soprattutto). Dimenticare questi fatti vuol dire trascurare il ruolo importante delle pratiche, della conoscenza, degli oggetti tecnici o delle istituzioni nella circolazione del sapere. Questa dimenticanza non tarderebbe a ridurre la questione della trasmissione a quella della sola traduzione; dell'eredità greca non resterebbe cosí che la parte libresca. In altri termini, ci si espone in tal caso a non cogliere tutto ciò che è connesso ai mezzi evocati: una geometria elementare, una logistica, un'agronomia, un'idrostatica, una metrologia, ecc. - tutti rami del sapere che piú tardi faranno parte di discipline costituite, o semplicemente della geometria pratica. Certo, quest'eredità da sola non può spiegare il sorgere e lo svilupparsi delle scienze e della filosofia nella nuova cultura islamica; resta nondimeno un elemento importante di quest'ultima.

Non è raro, d'altronde, che l'atto di tradurre venga presentato come passivo, scolastico, e di livello sempre identico, qualunque sia il campo di esercizio. Si tratterebbe allora dell'atto di un traduttore - spesso un medico - che conosce il greco, e che tradurrebbe alla rinfusa, secondo le circostanze e la casualità degli incontri, scritti greci appartenenti a varie discipline, che non sarebbero quindi sempre di sua competenza. La traduzione a partire dal greco sarebbe perciò stata aleatoria, non obbedendo a nessuna necessità nella scelta dei libri, né nell'opportunità di tradurli. In breve, se si accetta questa rappresentazione spesso implicita, si sarebbe tradotto ciò che si trovava e come si poteva. Si sarebbe trattato inoltre di una traduzione scolastica, nella misura in cui i testi tradotti avevano per sola destinazione l'insegnamento. Di livello sempre identico, infine, poiché l'atto di tradurre non richiedeva altro che la conoscenza del greco (se non del siriaco).

Questa immagine della trasmissione e poi della traduzione ha generato una dottrina che si incontra ogni tanto, soprattutto nei biobibliografi moderni[3] Secondo i suoi sostenitori, la traduzione sarebbe il primo stadio di una «legge» di tre stadi che si succedono logicamente e storicamente: tradurre per acquisire le scienze e la filosofia greche; assimilare ciò che si è acquisito, in una seconda fase, prima di passare alla terza tappa: la produzione creatrice. Questa dottrina, per lo meno

[3] Cfr. per esempio F. SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, V, Leiden 1974, pp. 25 sgg.

ingenua, discende dalla stessa rappresentazione della precedente, e non vede per cosí dire nella traduzione che un desiderio di acculturazione. Ma tanto la dottrina quanto la rappresentazione su cui si fonda si scontrano con diversi fatti; ne ricorderemo qui solo due.

La concomitanza della traduzione e dell'innovazione non è stata sottolineata a sufficienza. Essa si verifica, per citare solo qualche esempio, in ottica e in catottrica con al-Kindī, in geometria delle coniche con al-Ḥasan ibn Mūsā e con il suo allievo Thābit ibn Qurra (m. 901), nella teoria dei numeri con quest'ultimo. Ben interpretata, questa concomitanza solleva, come vedremo, la questione dimenticata delle relazioni intrinseche fra traduzione e ricerca, della forma stessa della traduzione e del suo pubblico.

2. *Trasmissione culturale, trasmissione dotta.*

Il secondo fatto riguarda l'ipotesi ammessa e raramente discussa di una forte continuità tra la ricerca scientifica e filosofica nell'antichità e nella tarda antichità, e quella sviluppatasi in arabo. Questa continuità è effettiva solo per casi puntuali, e sembra non solo fragile, ma anche paradossale. Anzitutto, sul piano istituzionale si pone la questione dell'arabizzazione dell'amministrazione e degli organi di governo, cioè dei *Dīwān*[4]. Abbiamo mostrato altrove che questa arabizzazione, come l'evoluzione del *Dīwān*, ha permesso di tradurre una logistica e di avviare una ricerca intorno ad essa, che ha contribuito alla concezione, con al-Khwārizmī, di una disciplina non ellenica, l'algebra. Abbiamo esposto inoltre in che modo questa cultura del *Dīwān*, necessaria alla formazione di una burocrazia, abbia creato uno strato sociale le cui esigenze linguistiche e letterarie – ma anche quelle, tra l'altro, in logistica, algebra e geometria – hanno incitato simultaneamente traduzione e ricerca creativa[5]. È vero dunque che a questo livello, come in altri settori quali l'architettura, le tecniche agronomiche, ecc., si può riconoscere una certa continuità. Ma le cose sono ben diverse quando ci si rivolge alla

[4] R. RASHED, *Les recommencements de l'algèbre aux XIe et XIIe siècles*, in J. E. MURDOCH e E. D. SYLLA (a cura di), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht 1975, pp. 33-60; riprodotto in R. RASHED, *Entre arithmétique et algèbre. Recherches sur l'histoire des mathématiques arabes*, Paris 1984, in particolare pp. 64 sgg.

[5] A questa tradizione appartiene piú tardi, tra molti altri, il libro di Abū al Wafā' al-Buzjānī «Sui bisogni in scienza aritmetica dei *kuttāb* [scrivani, segretari, funzionari degli uffici dell'amministrazione], degli *'ummāl* [prefetti, percettori delle imposte] e altri». Cfr. l'ed. di A. S. SAÏDAN, *'Ilm al-Ḥisāb al-'Arabī*, Amman 1971, I.

ricerca scientifica e filosofica. Mentre infatti tale ricerca si rarefaceva e scompariva ad Alessandria e a Bisanzio[6], si assiste a partire dal IX secolo a un vero e proprio rinascimento scientifico e filosofico in lingua araba, le cui basi – linguistiche, storiche, teologico-filosofiche... – sono state edificate solidamente nell'VIII secolo.

In breve, Alessandria, Bisanzio, come le altre città dell'ecumene, costituiscono per la nuova repubblica delle scienze una biblioteca sepolta, ricca di antichi manoscritti dell'antichità e della tarda antichità. Tutte le testimonianze storiche vanno in questo senso[7]. Ma l'assenza di continuità a questo livello solleva due questioni strettamente legate, delle quali solo una ci interessa qui. Come rendere conto infatti di un rinnovamento che si realizzò saltando i secoli immediatamente precedenti, con il ritorno, per esempio, ad Apollonio e ad Aristotele? Quali sono i rapporti fra la trasmissione dell'eredità greca, e in particolare la traduzione, e questo rinascimento? È infatti solo alla luce di questo rinascimento scientifico e filosofico che la questione della traduzione assumerà tutto il suo senso. Ora, il modo piú efficace per comprendere la questione è appunto mettere in rapporto tali fenomeni.

La trasmissione del patrimonio greco in arabo ha seguito principalmente, ma non unicamente, due vie, solidali benché di importanza diseguale e di natura differente. La prima, ancora molto poco esplorata attualmente, per quanto nota agli storici della società e della cultura, è quella dei mestieri, degli oggetti tecnici, delle istituzioni; cioè di quelle tecniche, organizzazioni e ideologie che gli antichi cittadini e abitanti del Mediterraneo ellenofono praticavano localmente per garantire la loro esistenza materiale e sociale. Questa via è quella della trasmissione del *Dīwān*, tradotto in arabo sotto Hishām ibn ʻAbd al-Malik (724-43)[8]; è anche quella che hanno seguito i procedimenti della geometria pratica, della logistica, di discipline come la medicina, l'alchimia, l'astrologia, l'agronomia, le arti militari o l'architettura. A questa categoria appartengono anche dei trattati di logica elementare e di teologia, neces-

[6] J. F. HALDON, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Cambridge 1990; H. D. SAFFREY, *Le chrétien Jean Philophon et la survivance de l'école d'Alexandrie au VIe siècle*, in «Revue des Etudes Grecques», 1954; L. G. WESTERINK, *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962.

[7] R. RASHED, *Les mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle*, I. *Fondateurs et commentateurs Banū Mūsā, Thābit ibn Qurra, Ibn Sinān, al-Khāzin, al-Qūhī, Ibn al-Samḥ, Ibn Hūd*, Londres 1996, p. 142. Cfr. anche T. M. GREEN, *The City of the Moon*, Leiden 1992. La descrizione di AL-MASʻŪDĪ, *Murūj al-dhahab* (*Les prairies d'or*, a cura di C. Barbier de Meynard e M. Pavet de Courteille, riveduta e corretta da Ch. Pellat, Beyrouth 1966, II, parr. 1389-98, pp. 391-96), mostra che le tracce dell'ellenismo a Ḥarrān intorno al III secolo dell'egira sono essenzialmente religiose.

[8] AL-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist* cit., p. 303.

sari all'insegnamento religioso quale lo si concepiva nell'ambiente dei monasteri nestoriani e giacobiti[9] Questa via, per cosí dire naturale, poiché veniva seguita da popolazioni ellenizzate da un millennio, ha visto anche circolare traduzioni di testi scientifici. La seconda via, molto meno diffusa e meglio conosciuta, è quella della traduzione dotta, degli scritti filosofici e scientifici dell'antichità e della tarda antichità; per la sua ampiezza si distingue da tutte le esperienze storiche di traduzione che l'hanno preceduta, comprese quelle in ambito latino e siriaco[10] Sarebbe inverosimile ritenere che questi due percorsi siano stati impermeabili ed esclusivi. Numerosi indizi provano il contrario, e la ricerca futura identificherà certamente delle piste intermedie che permetteranno di comprendere meglio il fenomeno sociale della trasmissione dell'eredità greca e della sua traduzione. È sufficiente qui mettere in luce un tratto generale e incontestabile: questo movimento di traduzione andava di pari passo con l'unificazione, l'arabizzazione e l'islamizzazione dell'impero musulmano e della sua amministrazione.

3. *Trasmissione dotta: un mito e alcune verità.*

Comunque sia, la seconda via fu aperta, per cosí dire ufficialmente, se si presta fede alla leggenda, da un sogno, quello del gran califfo al-Ma'mūn. Secondo questa leggenda, il califfo avrebbe avuto in sogno una conversazione con Aristotele. Dopo aver riferito questo episodio, il bio-bibliografo antico al-Nadīm scrive:

> Questo sogno fu una delle ragioni piú forti per rendere [in arabo] i libri. Al-Ma'mūn scrisse allora al re dei Romani chiedendogli il permesso di farsi spedire quanto egli [al-Ma'mūn] avrebbe scelto delle scienze antiche depositate e conservate nel paese dei Romani. Il re accettò dopo una certa esitazione. Al-Ma'mūn inviò allora un gruppo composto da al-Ḥajjāj ibn Maṭar, Ibn al-Biṭrīq, Salma associato alla Casa della Sapienza, e altri. Essi presero quanto avevano scelto. Quando lo portarono ad al-Ma'mūn, egli ordinò loro di tradurre le opere, ed esse sono state tradotte. Si dice che tra coloro che si recarono nel paese dei Romani si trovasse Yūḥannā ibn Māsawayh[11]

[9] Ci si può riferire alla figura emblematica del patriarca Timoteo, che collabora alla traduzione dei *Topici* di Aristotele dal siriaco in arabo, ordinata dal califfo al-Mahdī. Cfr. S. P. BROCK, *Two letters of the patriarch Timothy from the late eighth century on translations from Greek*, in «Arabic Sciences and Philosophy», IX (1999), pp. 233-46. Cfr. anche J. VAN ESS, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 voll., Berlin 1991-97, III, pp. 22-28.

[10] H. HUGONNARD-ROCHE, *Les traductions du grec en syriaque et du syriaque en arabe*, in J. HAMESSE e M. FATTORI (a cura di), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale*, Louvain-la-Neuve 1990, pp. 131-47.

[11] AL-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist* cit., pp. 303-4.

Al-Nadīm ricorda quindi che il modello imperiale venne imitato da molti altri. Cosí i protetti di al-Ma'mūn, i Banū Mūsā, avevano inviato nel «paese dei Romani» il celebre traduttore Ḥunayn ibn Isḥāq (m. 877), che ne era ritornato «con libri preziosi e scritti singoli di filosofia, geometria, musica, aritmetica e medicina»[12]. Secondo un'altra versione, sembra che uno dei Banū Mūsā, il primogenito Muḥammad (m. 873), abbia partecipato a una spedizione nell'impero bizantino[13] Diverse altre fonti storiche evocano missioni inviate a Bisanzio, ad Alessandria, nei monasteri all'interno dell'antico mondo ellenistico alla ricerca di manoscritti greci di scienza e filosofia, durante tutto il IX secolo e anche piú tardi.

Il sogno di al-Ma'mūn, per quanto leggendario, esprime bene la presa di coscienza, da parte degli storici e biobibliografi dell'epoca, che il movimento di traduzione fu qualitativamente differente da quelli che lo avevano preceduto. È questa differenza che dobbiamo cogliere.

3.1. Il rinnovamento della ricerca.

Gli storici antichi non ignoravano infatti che il movimento di traduzione era ben anteriore al regno di al-Ma'mūn (813-33). Piú precisamente, si possono riconoscere prima di questo periodo due tappe di una prima fase. Sappiamo da alcune testimonianze riportate dai biobibliografi che già sotto gli Omayyadi erano stati assunti dei traduttori. Il nipote del fondatore della dinastia, Khālid ibn Yazīd (m. dopo il 704) avrebbe cosí chiesto a un certo Stefano di tradurre dal copto e dal greco dei libri di alchimia. Al-Nadīm commenta cosí questa testimonianza: si tratta «della prima traduzione nell'Islam da una lingua a un'altra»[14]. Questa testimonianza è stata recentemente contestata[15], ma ha almeno il merito di indicare che gli storici antichi attribuivano a questo periodo un certo interesse per la traduzione e accordavano un ruolo particolare a Khālid ibn Yazīd. Un'altra testimonianza, riferita sempre da al-Nadīm, viene a corrobarare la prima: è in questo momento, sotto il regno del califfo Hishām ibn 'Abd al-Malik, che il *Dīwān* viene tradotto dal greco in arabo. È sempre in questo periodo, durante il regno del padre di quest'ultimo, e su consiglio dello stesso Khālid ibn Yazīd, che si iniziano a coniare monete in arabo e non piú in greco: è quanto riferi-

[12] *Ibid.*

[13] IBN KHALLIKĀN, *Wafayāt al-a'yān*, a cura di Iḥsān 'Abbās, 8 voll., Bairūt 1978, I, p. 313.

[14] AL-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist* cit., p. 303; cfr. anche p. 419.

[15] M. ULLMANN, *Ḫālid ibn Yazīd und die Alchemie Eine Legende*, in «Der Islam», LV (1978), pp. 181-218.

scono Ibn al-Athīr e al-Nuwayrī[16]. Un'altra testimonianza, dello stesso tenore, afferma che alla fine dello stesso secolo – il VII – Māsarjawayh ha tradotto in arabo un *compendium* medico di Ahrun[17] Queste vestigia, perché è proprio questo il termine adatto, indicano che contemporaneamente al movimento di arabizzazione, in particolare dei *Dīwān*, cioè dell'amministrazione e dei suoi testi, fu realizzata qualche traduzione grazie a iniziative individuali e per rispondere a esigenze pratiche immediate. Altre vestigia, di data incerta, ma che possono essere situate con molta verosimiglianza tra questo periodo e gli inizi della dinastia seguente – gli Abbasidi – attestano l'esistenza di traduzioni, specialmente in astronomia: per esempio la traduzione dell'*Introduzione* di Teone d'Alessandria all'*Almagesto*, qualificata da al-Nadīm come «traduzione antica» (*naql qadīm*).

Con l'inizio della dinastia abbaside l'arabizzazione, che aveva già compiuto grandi progressi, si affermò ulteriormente. A ciò si aggiungeva una politica di lavori pubblici, in ragione del trasferimento stesso del centro dell'impero e di un'urbanizzazione crescente. La traduzione dunque non poteva che accelerarsi ed estendersi. Un nome illustra questo movimento, quello del secondo califfo abbaside, al-Manṣūr (754-75).

Gli storici antichi[18] concordano nel sottolineare il fatto che al-Manṣūr si interessava personalmente all'astrologia. Quando decise di fondare la nuova capitale, Baghdad, fece appello agli astrologi per calcolare il tema astrale e determinare il momento piú favorevole all'inizio dei lavori. Incontriamo allora i nomi di Abū Sahl ibn Nawbakht, di Ibrāhīm al-Fazārī, di Māshā'allāh. Il califfo fece anche venire da diverse province operai, artigiani, giuristi e geometri[19], tutte corporazioni necessarie alla realizzazione di questo progetto colossale. Soffermiamoci un momento su queste informazioni. Abū Sahl ibn Nawbakht non è solo un astrologo, ma anche un *mutakallim*, cioè un teologo-filosofo. In un testo da lui scritto, citato da al-Nadīm, egli presenta una sorta di storia leggendaria della scienza, di cui vede l'origine sia gnoseologica che storica nell'astrologia babilonese-persiana[20] Questa dottrina era destinata

[16] AL-NUWAYRĪ, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, a cura di M. al-Ḥīnī, al-Qāhira 1984, XXII, pp. 223-24; IBN AL-ATHĪR, *al-Kāmil fī al-tārīkh*, ed. a cura di C. J. Tornberg con il titolo *Ibn-El-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur*, 12 voll., Lugduni Batavorum 1851-71; rist. 13 voll., Bairūt 1965-67.

[17] AL-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist* cit., p. 355.

[18] AL-MAS'ŪDĪ, *Murūj al-dhahab* cit., IV, p. 333.

[19] Leggiamo in AL-NUWAYRĪ, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab* cit., XXII, p. 90: «Egli [al-Manṣūr] ha scritto a tutti i paesi perché inviino degli artigiani, dei muratori, e ha ordinato che vengano scelti uomini eminenti, giusti, informati in giurisprudenza, onesti e che conoscano la geometria».

[20] AL-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist* cit., pp. 299-300.

a giustificare la pratica astrologica alla quale avrebbe creduto il califfo in persona? Ma questa stessa pratica necessitava di un vero sapere astronomico, e in particolare della composizione degli *zīj*. Quanto ad al-Fazārī (seconda metà dell'VIII secolo), non è un semplice astronomo, ma anche un matematico. Egli ha composto e redatto uno *zīj*, ma ha scritto anche sugli strumenti astronomici – astrolabi e quadranti –, cosa che richiedeva una solida conoscenza delle proiezioni stereografiche. Sembra dunque possibile che questo gruppo di astrologi-astronomi, accompagnati da altri geometri, abbia effettuato tutti i rilevamenti necessari alla fondazione di Baghdad, insieme al calcolo del tema astrale.

Emergono e si fanno strada in filigrana dei nuovi bisogni, che incitano a intraprendere determinate ricerche: comporre gli *zīj*, rappresentare esattamente una sfera su un piano, ecc. Se la scomparsa dei testi ci priva drasticamente delle fonti che avrebbero permesso di valutare questa ricerca ai suoi inizi, restano però alcune tracce a farci avvertire una nuova atmosfera. Al-Manṣūr avrebbe ricevuto una delegazione indiana comprendente un astronomo, il quale avrebbe dato ad al-Fazārī, pure presente, uno *zīj* indiano. Al-Fazārī si sarebbe fatto carico, con Ya'qūb ibn Ṭāriq, di adattarlo in arabo. Storia incerta, forse, ma che ritrae l'idea che ci si faceva di quell'epoca[21]. Un'altra testimonianza, sempre tarda – datata 330/941 –, di un certo al-Akhbārī, riferita dallo storico al-Mas'ūdī, ricorda anch'essa l'interesse di al-Manṣūr per l'astrologia, e la presenza intorno a lui di Abū Sahl ibn Nawbakht, di al-Fazārī (e dell'astrolabista 'Alī ibn 'Īsā, quest'ultimo molto piú giovane). Leggiamo che al-Manṣūr «è il primo califfo per il quale sono stati tradotti dei libri da lingue straniere in lingua araba»[22]. Al-Akhbārī elenca allora alcuni dei titoli tradotti, tra cui l'*Almagesto*, gli *Elementi*, l'*Introduzione aritmetica* di Nicomaco di Gerasa. Scrive quindi che sono stati tradotti per lui «tutti i libri antichi a partire dal greco, dal bizantino, dal pahlavi, dal persiano e dal siriaco, e che essi sono stati diffusi tra coloro che li hanno esaminati e si sono dedicati al loro studio»[23]

Qualunque sia il valore storico che si può attribuire a questa testimonianza tarda, essa riflette fedelmente l'opinione dei successori dell'epoca di al-Manṣūr. Vengono intraprese traduzioni per iniziativa del sovrano; ma sullo sfondo si dispiega una certa ricerca che esige la

[21] Per un caso simile di contatto cfr. AL-JĀḤIẒ, *Kitāb al-Bayān wa al-Tabyīn*, a cura di A. M. Hārūn, 4 voll., al-Qāhira s.d., I, pp. 88-93; trad. franc. del passo: M. AOUAD e M. RASHED, *L'exégèse de la «Rhétorique» d'Aristote. Recherches sur quelques commentateurs grecs, arabes et byzantins*, in «Medioevo», XXIII (1997), pp. 89-91.

[22] AL-MAS'ŪDĪ, *Murūj al-dhahab* cit., IV, p. 333.

[23] *Ibid.*

traduzione di determinate opere, e l'arabizzazione accelerata richiede la costituzione di una nuova biblioteca adatta alle dimensioni di un impero che si estende dall'India all'Atlantico. Quanto ai libri evocati da al-Akhbārī, come decidere? Niente esclude l'esattezza dell'informazione sull'*Almagesto*; essa è infatti corroborata da un passo di al-Nadīm, secondo il quale il visir di al-Manṣūr, Khālid ibn Barmak, avrebbe ordinato una prima traduzione, che, essendosi rivelata insoddisfacente, sarebbe stata corretta piú tardi su sua richiesta[24]. Forse è di questa traduzione che si parla qui. L'*Introduzione aritmetica* di Nicomaco, invece, è stata tradotta una prima volta dal siriaco da Ḥabīb ibn Bihrīz. Ma quest'ultimo «ha tradotto diversi libri per al-Ma'mūn»[25], cioè almeno quattro decenni piú tardi – cosa possibile ma improbabile. Quanto agli *Elementi* di Euclide, ciò suppone una traduzione anteriore alla prima traduzione di al-Ḥajjāj; nessun'altra informazione viene però a confermarne l'esistenza. La questione resta dunque aperta.

L'intervento del potere politico per sollecitare la traduzione dal greco e da altre lingue; la costituzione in arabo di una biblioteca all'altezza delle dimensioni del nuovo mondo, conseguenza, almeno in parte, dell'arabizzazione continua dello stato e della cultura da piú di un secolo e mezzo; la risposta alle esigenze della ricerca: questi sono gli imperativi ai quali doveva rispondere la traduzione, alla fine della prima fase e all'inizio della seconda. Numerose traduzioni antiche, sconosciute fino a una data recente, potrebbero appartenere a questa fase intermedia. Sappiamo cosí che al-Kindī disponeva di una traduzione della *Misura del cerchio* di Archimede differente da quella che fu realizzata piú tardi a partire da un manoscritto greco[26]. Sempre al-Kindī conosceva una traduzione dell'*Ottica* di Euclide diversa da quella che ci è pervenuta e, molto probabilmente, realizzata prima di questa. Infine, abbiamo recentemente ritrovato una traduzione antica dell'inizio dei *Paradossi meccanici* di Antemio di Tralle[27]

La diversità dei testi tradotti è flagrante: l'*Ottica* di Euclide, la *Misura del cerchio* di Archimede, Antemio di Tralle. A questi si potrebbe aggiungere qualche altro trattato. Ma, per quanto ci permette di giudicare la nostra conoscenza attuale, si tratta di testi relativamente corti (legati però alla ricerca, come vedremo). Quanto alle traduzioni, sono

[24] AL-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist* cit., p. 327.

[25] *Ibid.*, p. 304.

[26] R. RASHED, *Al-Kindī's commentary on Archimedes' "The Measurement of the Circle"*, in «Arabic Sciences and Philosophy», III (1993), pp. 7-53.

[27] R. RASHED, *Les catoptriciens grecs*, I. *Les miroirs ardents*, Paris 2000, pp. 343-59.

letterali e si servono di una terminologia che verrà profondamente rimaneggiata nella seconda fase della traduzione.

3.2. Istituzione e professione: l'età delle Accademie.

Questo movimento subisce un'accelerazione per entrare in una seconda fase, in cui la traduzione diventa allo stesso tempo istituzione e professione. Il sogno di al-Ma'mūn contrassegna questa fase, ma ne trae anche tutto il suo senso.

Anche al suo apogeo, all'inizio della dinastia degli Abbasidi, la prima fase del movimento di traduzione non può essere confusa con quella che le succede, per numero delle traduzioni, diversità degli scritti tradotti, tecnicità e specializzazione accresciuta dei traduttori. La traduzione diventa una professione scientifica e un'istituzione. Ci sono diverse ragioni per questa trasformazione, che inizia all'epoca di al-Ma'mūn e si accresce con i suoi successori: una di esse, poco sottolineata, è la mutazione dell'enciclopedia del sapere. Tra la metà dell'VIII secolo e la metà del IX emergono numerose discipline direttamente legate alla nuova società, alla sua ideologia e alla sua organizzazione. Si tratta per esempio dei differenti campi di ricerca aperti dal bisogno di accedere ai testi sacri e alla loro interpretazione. Si vede cosí apparire tutto uno spettro di discipline linguistiche, che vanno dall'etnolinguistica alla lessicografia fondata su una vera e propria ricerca fonologica, per mezzo di un pensiero combinatorio (al-Khalīl ibn Aḥmad), passando per la grammatica a la filologia[28] Si pensi anche allo sviluppo della scienza filosofico-teologica del *kalām*, con le sue molteplici scuole e le loro ramificazioni[29]. Si possono evocare inoltre i differenti settori della storia e la nascita dei metodi di analisi critica delle fonti; lo sviluppo degli studi ermeneutici, specie quello del Corano; le diverse scienze logico-giuridiche necessarie alla ricerca nel diritto islamico; ecc. Aggiungiamo ancora l'algebra stessa, insieme ad altre discipline nate dalla pratica e dall'amministrazione dell'impero. L'enciclopedia del sapere è dunque ben diversa da quella della tarda antichità: al-Fārābī traccerà poco piú tardi, nella sua *Classificazione delle scienze*[30], il quadro del suo contenuto.

Ma se questa nuova enciclopedia fa eco alla diversità delle discipline,

[28] ID., *Entre arithmétique* cit., pp. 253-57.

[29] R. M. FRANK, *The science of kalām*, in «Arabic Sciences and Philosophy», II, 1 (1992), pp. 7-37. J. VAN ESS, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie*, Wiesbaden 1971. Per una visione d'insieme sull'estrema ramificazione delle correnti cfr. SHAHRASTANI, *Livre des religions et des sectes*, a cura di D. Gimaret e G. Monnot, Louvain 1986.

[30] AL-FĀRĀBĪ, *Iḥsā' al-'ulūm*, a cura di 'Uthmān Amīn, al-Qāhira 1968'

e cosí della cultura del tempo, essa indica anche un metodo individuabile attraverso la lettura dei libri di *Ṭabaqāt* – «classi di dotti» – e dei bio-bibliografi antichi: una specializzazione accresciuta. Un dotto non solo appartiene principalmente a una professione, a volte a due riunite insieme (per esempio *mutakallim*, filosofo-teologo, e giurista), ma, all'interno della professione stessa, afferisce all'una o all'altra scuola: Cufa e Bassora, per esempio, per un grammatico, o Bassora e Baghdad per un teologo-filosofo[31]. Tutte queste nuove discipline con i loro specialisti, il cui numero cresceva continuamente, hanno creato una domanda e formato un pubblico. Il teologo-filosofo voleva conoscere di piú e meglio la filosofia, la logica, e persino la statica e la fisica[32]. Le esigenze di ordine religioso (determinare la direzione della Mecca e le ore di preghiera in un impero cosí vasto) richiedevano nuove conoscenze astronomiche, cosí come i progressi della scienza medica erano resi necessari dai bisogni medici nei centri urbani. Funzionari del *Dīwān*, segretari privati (divenuti una vera e propria professione)[33]: funzioni che esigevano una cultura generale piuttosto ampia. In breve, tutti costituivano un largo pubblico per delle discipline e una cultura da tradurre, in particolare dal greco e dal persiano. Troviamo anche tra i libri tradotti un certo numero di opere a destinazione culturale, che hanno per oggetto temi come le sentenze morali dei filosofi[34] o l'interpretazione dei sogni[35].

Si assiste rapidamente, con questa seconda fase del movimento di traduzione, all'istituzionalizzazione simultanea della traduzione e dell'eredità greca. Abbondano fatti e aneddoti dai quali apprendiamo che califfi, visir, principi, benestanti e persino certi dotti avevano fondato librerie e osservatori e incoraggiato la traduzione e la ricerca[36]. Tuttavia, non è stato sottolineato a sufficienza che in queste nuove istitu-

[31] Queste differenze sono state percepite fin dalle origini come costitutive. Cfr., nei due campi menzionati, ABŪ SA'ĪD AL-ANBĀRĪ, *Al-Inṣāf fī masā'il al-khilāf bayn al-naḥwiyyīn al-baṣriyyīn wa al-kūfiyyīn*, Bairūt 1987, e ABŪ RASHĪD AL-NĪSĀBŪRĪ, *Al-masā'il fī al-khilāf bayn al-Baṣriyyīn wa al-Baġdādiyyīn*, a cura di M. Ziyāda e R. al-Sayyid, Bairūt 1979.

[32] Basti pensare a Abū al-Hudhayl e a suo nipote al-Naẓẓām. Cfr. M. A. ABŪ RĪDA, *Ibrāhīm b. Sayyār al-Naẓẓām wa arā'ūhu al-kalāmiyya al-falsafiyya*, al-Qāhira 1946; A. DHANANI, *The Physical Theory of Kalām. Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Leiden 1994.

[33] Cfr. per esempio IBN QUTAYBA, *Adab al-kātib*, a cura di A. Fa'ūr, Bairūt 1988; AL-JAHSHAYYĀRĪ, *Kitāb al-uzarā' wa al-kuttāb*, Bairūt s.d.

[34] Per esempio la traduzione di Ḥunayn ibn Isḥāq del *Testamento di Platone per l'educazione dei giovani*, in L. CHEIKHO (a cura di), *Traités philosophiques anciens*, Beyrouth 1911.

[35] Per esempio la traduzione di Ḥunayn ibn Isḥāq del *Libro dei sogni* di Artemidoro di Efeso: cfr. l'ed. critica di Toufic Fahd, Damasco 1964.

[36] M. G. BALTY-GUESDON, *Le Bayt al-Ḥikma de Bagdad*, in «Arabica», XXXIX (1992), pp. 131-150; Y. ECHE, *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au Moyen-Age*, Damas 1967.

zioni non figurano solo degli individui, come avveniva anche prima, ma dei gruppi, delle équipe, spesso rivali e in competizione[37]; altrettanti mezzi per integrare il patrimonio greco nella nuova comunità scientifica. A titolo di esempio, la Casa della Sapienza (*Bayt al-ḥikma*), fondata a Baghdad da al-Ma'mūn, comprendeva astronomi come Yaḥyā ibn Abī Manṣūr, traduttori come al-Ḥajjāj ibn Maṭar – traduttore degli *Elementi* di Euclide e dell'*Almagesto* di Tolomeo –, matematici come al-Khwārizmī. Troviamo piú tardi, in un altro gruppo legato a questa stessa casa, i tre fratelli matematici e astronomi Banū Mūsā, che hanno finanziato e incoraggiato la traduzione; il traduttore di Apollonio, Hilāl ibn Hilāl al-Ḥimṣī, e il traduttore e matematico Thābit ibn Qurra. Sappiamo anche che traduttori e dotti formavano dei gruppi attorno ai Banū Mūsā, ad al-Kindī, a Ḥunayn ibn Isḥāq, ecc. La moschea, l'osservatorio e l'ospedale, infine, erano anch'essi luoghi e istituzioni nei quali lavoravano altri gruppi di specialisti.

L'organizzazione della traduzione a quest'epoca mostra due caratteristiche, legate tra loro e di importanza del tutto particolare. Condotta su grande scala, la traduzione non si limita ai soli scritti con fini pratici; inoltre, accade sempre piú spesso che vengano riprese traduzioni della prima fase e persino alcune dell'inizio della seconda. Gli *Elementi* di Euclide sono cosí stati tradotti tre volte; l'*Almagesto* almeno tre volte, ecc. Questa ripresa della traduzione risponde a un cambiamento dei criteri dell'atto di tradurre. In breve, la traduzione è diventata un atto di individui appartenenti a delle scuole e di gruppi rivali; i criteri della traduzione non sono piú gli stessi; il traduttore non è piú ciò che era durante la prima fase, ma ha una doppia formazione, linguistica e scientifico-filosofica. Ma prima di spiegare questa evoluzione e di interrogarci su chi traduce, come traduce e perché traduce, iniziamo col notare che la traduzione non seguiva un ordine didattico – dai libri piú facili ai piú difficili –, né l'ordine cronologico della successione degli autori greci. Certo, non c'era alcun piano prestabilito che presiedesse alla traduzione, ma non bisogna perciò credere che essa sia stata condotta a caso, secondo le scoperte dei libri da tradurre. Diverse testimonianze dell'epoca indicano invece che il testo da tradurre veniva scelto prima di intraprendere la ricerca dei manoscritti necessari alla sua ricostruzione. Cosí, Ḥunayn ibn Isḥāq aveva deciso di tradurre *Della dimostrazione* di Galeno prima di avviarsi alla ricerca dei manoscritti[38];

[37] Gli antichi bibliografi citano per esempio i conflitti tra al-Kindī e i suoi collaboratori, da una parte, e i Banū Mūsā e il loro gruppo, dall'altra.

[38] Ecco un fatto autobiografico riferito da Ḥunayn ibn Isḥāq, nel raccontare la sua ricerca di un manoscritto di *Della dimostrazione* di Galeno: «Egli [Galeno] ha composto quest'opera in quin-

lo stesso accadde quando i Banū Mūsā vollero far tradurre le *Coniche* di Apollonio[39]

Tutte queste caratteristiche della traduzione della seconda fase fanno emergere un fenomeno passato troppo a lungo inosservato: le relazioni intime che uniscono una traduzione imponente a una ricerca attiva e innovatrice. Sono questi legami che ci interessano particolarmente qui.

3.3. Un tipo ideale di traduttore: il percorso di Ḥunayn ibn Isḥāq.

Ma prima di esaminare questi legami, soffermiamoci qualche momento sulla formazione di questa nuova generazione di traduttori, quegli stessi che trasmetteranno l'essenziale dell'eredità filosofica e scientifica greca durante tutto il IX secolo, soprattutto nella seconda metà. Diversamente dalla maggioranza dei loro predecessori, questi traduttori non erano né dilettanti illuminati che avevano familiarità con una lingua antica, né uomini dell'arte – medici o alchimisti – capaci di rendere in un arabo approssimativo uno dei libri della loro disciplina. Siamo ormai di fronte a veri e propri professionisti, tanto delle lingue che del-

dici libri. Si è proposto di mostrare in essa la via per dimostrare ciò che si dimostra necessariamente. È l'obbiettivo di Aristotele nel libro IV dell'*Organon*. Finora nessuno dei nostri contemporanei ha ottenuto una copia completa di quest'opera; ma Jibrīl si è dedicato con grande cura alla sua ricerca, e l'ho cercata anch'io con grande zelo; ho viaggiato alla ricerca di quest'opera in Mesopotamia, in tutta la Siria, in Palestina e in Egitto, finché sono giunto ad Alessandria. Non ho trovato niente, tranne a Damasco circa la metà. Ma si tratta di libri non successivi e incompleti. Ora Jibrīl aveva trovato dei libri di quest'opera, che non sono gli stessi che avevo trovato io». Emerge da questa testimonianza che il luogo delle «missioni» non è solo Bisanzio, ma tutto l'antico impero; che, tra l'altro, ci si recava ad Alessandria per la ricerca di manoscritti greci, e che il manoscritto di un'opera importante come questa si trovava «semplicemente» a Damasco; che i traduttori stessi viaggiavano indipendentemente dalle grandi missioni, come quella che fu ordinata da al-Ma'mūn, alla ricerca dei manoscritti. E che infine la nostra conoscenza della traduzione dal greco in siriaco e in arabo è ancora molto insufficiente. Queste conclusioni sono ulteriormente confermate da un'altra testimonianza, che è utile riportare qui. Yaḥyā (Yūḥannā) Ibn al-Biṭrīq, membro della celebre missione inviata dal califfo al-Ma'mūn a Bisanzio alla ricerca di manoscritti greci, racconta come ha ricevuto l'ordine del califfo di cercare il manoscritto del «Segreto dei segreti»: «il traduttore Yūḥannā b. al-Biṭrīq ha detto: non ho trascurato di recarmi in nessuno di quei templi nei quali i filosofi hanno depositato i loro segreti; e non ho trascurato di vedere nessuno di quei grandi tra gli asceti, divenuti piú sottili per la conoscenza di tali segreti, e che penso detengano l'oggetto della ricerca, finché sono giunto al tempio che Esculapio ha costruito per se stesso. Vi ho incontrato un asceta pio e devoto, in possesso di una scienza eminente e di un'intelligenza penetrante. Ho mostrato benevolenza nei suoi confronti, sono rimasto suo ospite, e mi sono servito dell'astuzia, fino a quando mi ha affidato i libri depositati nel suo tempio. Vi ho trovato tra gli altri il libro oggetto della mia ricerca e della mia brama» (A. BADAWI, *Fontes Graecae doctrinarum politicarum islamicarum*, Il Cairo 1954, p. 69).

[39] R. RASHED, *Les mathématiques infinitésimales du IXᵉ au XIᵉ siècle*, III. *Ibn al-Haytham. Théorie des coniques, constructions géométriques et géométrie pratique*, Londres 2000, cap. I.

le scienze. Il tipo ideale, per cosí dire, è il celebre Ḥunayn ibn Isḥāq[40]. Il racconto della sua biografia a noi pervenuto è di grande interesse: una composizione letteraria molto colorita che, vera o leggendaria, delinea in ogni caso i tratti ideali del nuovo mestiere (tutto porta a credere comunque che questo percorso ideale abbia piú che delle vaghe somiglianze con la realtà storica). Arabo cristiano (nestoriano), nato nell'808 da un padre farmacista ad al-Ḥīra, il suo percorso inizia a Bassora, dove egli perfeziona il suo arabo: sapeva dunque che la lingua di traduzione non è quella che si usa nella vita quotidiana. Questa scelta, del resto, fonda la leggenda secondo la quale Ḥunayn avrebbe incontrato uno dei piú grandi linguisti arabi: al-Khalīl ibn Aḥmad[41]. Questa leggenda assume nel racconto della sua vita un ruolo insieme iniziatico ed emblematico: in arabo, egli avrebbe come patrono al-Khalīl ibn Aḥmad in persona. Lo si trova in seguito a Baghdad, tappa della sua formazione scientifica propriamente detta; vi compie degli studi di medicina sotto l'egida di uno dei piú grandi medici dell'epoca: Yūḥannā Ibn Māsawayh. Qui il nostro eroe incontra il suo destino. Cacciato dal suo circolo da Ibn Māsawayh, Ḥunayn riprende il cammino della sua formazione: è la terza tappa. Si reca in uno dei centri dell'ellenismo per perfezionare il greco – nell'impero bizantino o ad Alessandria, i biografi esitano su questo punto. Ricompare qualche anno piú tardi, a Baghdad, citando a memoria dei versi di Omero[42]; una tale padronanza del greco costituisce ovviamente – al livello emblematico – il *pendant* del patronato di al-Khalīl in arabo.

Tre tappe regolate, dunque, e necessarie alla formazione del nuovo tipo di traduttore. Si tratta ormai di un traduttore-dotto, che padroneggia il greco, l'arabo, il siriaco e la scienza. Queste esigenze forti rispecchiano due fatti: la scienza tradotta è ancora una scienza attiva (vedremo infatti che non si traduceva per ricostruire la storia di una scienza, ma per far avanzare una ricerca e una pratica vivente); uno dei compiti del traduttore, ed è il secondo fatto, è ormai di edificare l'arabo scientifico. Si tratta qui di una ricerca linguistica nel senso piú specifico, che rende necessaria una formazione simile a quella che può aver ricevuto Ḥunayn ibn Isḥāq.

Ḥunayn trascorre il resto della sua vita a tradurre i libri medici gre-

[40] Cfr G. BERGSTRÄSSER, *Ḥunain ibn Isḥāq über die Kunde syrischen und arabischen Galen-übersetzungen*, Leipzig 1925. Cfr. anche G. C. ANAWATI e A. Z. ISKANDAR, «Ḥunayn ibn Isḥāq», in *Dictionary of Scientific Biography*, XV, suppl. I, New York 1978, pp. 230-48.

[41] «Egli [Ḥunayn ibn Isḥāq] ha soggiornato per qualche tempo e il suo maestro di arabo era al-Khalīl ibn Aḥmad» (IBN ABĪ UṢAYBI'A, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, a cura di N. Riḍā, Bairūt 1965, pp. 257 e 262).

[42] *Ibid.*, p. 258.

ci e qualche libro di filosofia, alcuni dei quali erano necessari al *cursus* medico. È nel corso di quest'opera di traduzione, la cui qualità è unanimemente riconosciuta, che intraprende delle ricerche sull'arabo scientifico. Si contano 129 libri da lui tradotti, due terzi circa in siriaco e un terzo in arabo. Lo squilibrio manifesto in favore del siriaco riflette la composizione della comunità medica del tempo, e cosí la struttura della domanda. Tale comunità era costituita ancora per la maggior parte da medici di origine siriaca che continuavano a occupare il posto di medico di corte, ed è da essi che proviene gran parte delle richieste di traduzione per i bisogni della pratica o della ricerca[43]. E in effetti, tra i committenti dei quali le fonti storiche hanno conservato il nome, troviamo Bakhtīshū' ibn Jibrā'īl, Salmawayh, Dā'ūd, Yūḥannā ibn Māsawayh, tutti medici siriaci; e i Banū Mūsā, matematici colti. Ḥunayn ibn Isḥāq ha composto anche diverse opere mediche, in aggiunta al suo esercizio della professione medica, e qualche libro sulla grammatica e la lessicografia arabe[44]. Per comprendere questa produzione gigantesca, ricordiamo un secondo elemento: l'organizzazione della traduzione e della ricerca in veri e propri gruppi di lavoro. Intorno a Ḥunayn troviamo cosí tutta una scuola, di cui fanno parte il figlio Isḥāq, il nipote Ḥubaysh e 'Īsā ibn Yaḥyā, oltre ai copisti al-Aḥwal e al-Azraq[45]

Questo nuovo tipo di traduttore, come si vede, non si distingue solo per l'esigenza di formazione linguistica e scientifica cui risponde, ma anche per i nuovi compiti che gli competono: la ricerca tanto nell'ambito dell'arabo scientifico che in quello della scienza. Una trasformazione graduale e larvata, con l'avanzare del secolo, viene d'altronde a confermare quanto era in germe già all'epoca di Ḥunayn ibn Isḥāq: quella dal traduttore-dotto al dotto-traduttore. È la distanza che separa Ḥunayn da Thābit ibn Qurra (m. 901).

3.4. Terza fase: dal traduttore-dotto al dotto-traduttore.

Thābit ibn Qurra è uno dei piú grandi matematici non solo dell'Islam ma di tutti i tempi. Inizia la sua vita come agente di cambio; la sua lingua materna è il siriaco, e perfeziona il greco e l'arabo abbastanza da

[43] Cfr. H. HUGONNARD-ROCHE, *L'intermédiaire syriaque dans la transmission de la philosophie grecque à l'arabe: le cas de l'Organon d'Aristote*, in «Arabic Sciences and Philosophy», I (1991), pp. 187-209.

[44] Ibn Abī Uṣaybi'a menziona tra i suoi scritti un libro sulla grammatica (*Kitāb fī al-naḥw*) e un libro sulla classificazione dei nomi dei farmaci semplici (*Kitāb fī asmā' al-adwiyya al-mufrada 'alā ḥurūf al-mu'jam*): IBN ABĪ UṢAYBI'A, *'Uyūn al-anbā'* cit., p. 273.

[45] *Ibid.*, pp. 260, 270.

tradurre l'astronomia, la matematica e la filosofia. È in ogni caso per i suoi talenti e le sue conoscenze linguistiche che Muḥammad ibn Mūsā, di ritorno da una missione di ricerca di manoscritti nell'impero bizantino, lo «scopre» nel suo paese natale, Ḥarrān (o in un villaggio dei dintorni, Kafr Tūtha), e lo porta con sé a Baghdad. Accolto da Muḥammad ibn Mūsā nella propria casa, riceve una formazione matematica sotto l'egida dei tre fratelli, e specialmente del cadetto, matematico di genio, al-Ḥasan. Una volta compiuta la sua formazione, Thābit ibn Qurra traduce un numero considerevole di trattati matematici greci, tra cui *La sfera e il cilindro* di Archimede, i tre ultimi libri (oggi perduti in greco) delle *Coniche* di Apollonio e l'*Introduzione aritmetica* di Nicomaco di Gerasa. Realizza anche la revisione di numerose traduzioni: citiamo tra l'altro gli *Elementi* di Euclide e l'*Almagesto* di Tolomeo. Thābit ibn Qurra compone infine numerose opere di astronomia e matematica, di tale importanza che hanno quasi relegato in secondo piano la sua opera pur capitale di traduttore.

Fra il traduttore-dotto come Ḥunayn e il dotto-traduttore del genere di Thābit si colloca tutta una categoria per cosí dire intermedia, composta da eminenti traduttori la cui formazione scientifica è larga e solida: il figlio stesso di Ḥunayn, Isḥāq ibn Ḥunayn (m. 911), e Qusṭa ibn Lūqā (m. all'inizio del x secolo), tra molti altri. Ad ogni modo, con questa nuova fase di traduzione si osserva un cambiamento delle esigenze di formazione e dei criteri stessi dell'atto di tradurre, un rafforzamento maggiore dei rapporti tra la ricerca scientifica e filosofica e la traduzione. Tutti fattori che hanno generato, come abbiamo notato con Thābit, un'attività sconosciuta in precedenza: la revisione delle traduzioni antiche, o di quelle fatte da un non specialista del settore.

II.

TRADUZIONE E RICERCA: UNA DIALETTICA MULTIFORME.

Trascurare la ricerca scientifica e filosofica vuol dire condannarsi a non comprendere affatto il movimento di traduzione dal greco all'arabo. È essa infatti che spiega la scelta dei libri tradotti, è essa che ne dirige l'evoluzione. Questa affermazione non discende da un postulato da parte nostra, e neppure si tratta di un'intuizione eidetica dell'atto di tradurre, ma, né piú né meno, di storia. Prenderemo dunque alcuni esempi da diversi campi, per illustrare ed esplicitare per quanto ci è possibi-

le questa dialettica della ricerca e della traduzione. È la varietà delle situazioni e, naturalmente, il limite delle nostre competenze, che presiedono alla scelta. Ci rivolgeremo principalmente all'ottica, alla geometria e all'aritmetica.

1. *Concomitanza e superamento: il caso dell'ottica e della catottrica.*

Cominciamo in modo del tutto empirico, elencando i titoli delle principali opere ottiche e catottriche greche tradotte in arabo, e i loro traduttori arabi.

1. L'*Ottica* di Euclide, tradotta almeno due volte in arabo; una volta prima della metà del IX secolo. Al-Kindī ne fa un commento critico a partire dalle proprie ricerche di ottica[46].

2. L'*Ottica* di Tolomeo. Il testo greco è perduto. La traduzione araba, che molto probabilmente non è stata realizzata prima della fine del IX secolo, è anch'essa perduta. Non ne resta che la traduzione latina, compiuta da Eugenio di Sicilia[47]. A partire dai documenti oggi disponibili, sembra che quest'opera, e in particolare il quinto libro sulla rifrazione, sia intervenuta assai tardi nello sviluppo dell'ottica, durante il X secolo (in particolare nelle ricerche di al-'Alā' ibn Sahl).

3. La *Catottrica* attribuita a Euclide. Abbiamo mostrato che ne esistono delle tracce in arabo, in special modo in un libro del IX secolo composto da Qusṭā ibn Lūqā[48].

4. *Gli specchi ustorî* di Diocle: solo due proposizioni sono state citate da Eutocio[49]. Il libro è perduto in greco, e ci resta solo la versione araba, relativamente precoce[50] a giudicare dal vocabolario.

5. *Gli specchi ustorî* (i *Paradossi meccanici*) di Antemio di Tralle. Il testo greco conservato è incompleto. Esso è stato tradotto due volte – forse tre – in arabo; la prima volta prima della metà del IX secolo, la seconda piú tardi. Una almeno delle versioni arabe sembra completa[51].

6. *Gli specchi ustorî e i compendi delle Coniche*. Si tratta di una tra-

[46] R. RASHED, *Le commentaire par al-Kindī de l'«Optique» d'Euclide: un traité jusqu'ici inconnu*, in «Arabic Sciences and Philosophy», VII, 1 (1997), pp. 9-57.

[47] A. LEJEUNE, *L'Optique de Claude Ptolémée dans la version latine d'après l'arabe de l'émir Eugène de Sicile*, Louvain 1956.

[48] R. RASHED, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*, I. *L'Optique et la Catoptrique d'al-Kindī*, Leyde 1996, Appendice II, pp. 541-645.

[49] RASHED, *Les catoptriciens* cit., parte I.

[50] *Ibid.*, p. 21.

[51] *Ibid.*, Appendice, pp. 343-59.

duzione araba di un libro greco perduto, di un certo Dtrūms, secondo la trascrizione araba, e che non è stato ancora identificato[52].

7 Il *Frammento di Bobbio* sugli specchi ustorî. Non esiste nessuna traccia di questo testo in arabo[53]

A ciò si aggiungono alcuni titoli di minore importanza, come la *Catottrica* di Erone di Alessandria, di cui restano dei frammenti in arabo in una traduzione antica[54].

Questo è dunque l'insieme dei testi di ottica e cattotrica. Alcune conclusioni si impongono immediatamente. L'essenziale dei lavori greci era conosciuto e tradotto in arabo, a volte piú di una volta per lo stesso testo. È ciò che intendevamo affermando che la traduzione era imponente e multipla. D'altra parte, diversi trattati sono stati tradotti in arabo prima della metà del IX secolo. Infine, non solo questi trattati sono stati studiati, ma sono stati sottoposti a una critica scientifica fin dalla metà dello stesso secolo. Al-Kindī per esempio critica in modo minuzioso e dettagliato tanto l'*Ottica* di Euclide che il libro di Antemio di Tralle[55].

Non bisogna credere che le traduzioni si siano succedute nell'ordine esposto sopra: abbiamo infatti seguito l'ordine della ricerca. Ma, prima di tornare su questo punto, cominciamo col notare la differenza tra le due fasi della traduzione, per portarne alla luce i criteri. Antemio di Tralle funziona bene da esempio.

La prima traduzione dei *Paradossi meccanici* di Antemio è stata compiuta, lo sappiamo con certezza, prima della metà del IX secolo, nello stesso momento, sembra, in cui viene intrapresa una ricerca araba sugli specchi ustorî. I lavori di al-Kindī e di Qusṭā ibn Lūqā in questo campo non lasciano alcun dubbio al proposito. All'esame dettagliato di questa traduzione si constata che essa è letterale e ha un vocabolario arcaico, abbandonato già dallo stesso al-Kindī. La seconda traduzione ha tratto profitto dalla ricerca compiuta, non solo optando per un lessico piú esatto e piú conforme, ma anche migliorando la sintassi: il risultato è cosí un testo piú leggibile[56].

[52] *Ibid.*, cap. II, pp. 155-213.

[53] *Ibid.*, cap. IV, pp. 272 sgg.

[54] Diversi scritti di questa tradizione sopravvivono in arabo.

[55] RASHED, *L'Optique* cit.

[56] Per illustrare questa situazione, prendiamo un solo esempio. Antemio scrive: «τοῦ H σημείου μεταξὺ τῆς τε χειμερινῆς ἀκτῖνος καὶ τῆς ἰσημερινῆς νοουμένου ὡσανεὶ κατὰ τὴν διχοτομίαν τῆς ὑπὸ ΕΒΓ γωνίας καὶ ἐκβληθείσης τῆς HZ ὡς ἐπὶ τὸ Θ σημεῖον» (RASHED, *Les catoptriciens* cit., p. 350, 10-15). Nella prima traduzione leggiamo: «*wa-li-yuf'al 'alāmat H wāsiṭatan bayna al-shu'ā' al-shatwī wa-shu'ā' al-istiwā', ka-annahā qāṭi'a wasaṭ zāwiyat EBC. wa-li-yukraj khaṭṭ HG ilā 'alāmat I* (e si faccia il segno H in mezzo tra il raggio solstiziale d'inverno e il raggio equinoziale, come se tagliasse il mezzo dell'angolo EΒΓ Si conduca la retta HZ fino al punto Θ)» (*ibid.*, p. 287, 7-9). Il tradut-

Questa differenza tra i due tipi di traduzione non è passata inosservata all'epoca, anche se la sua dimensione storica sfuggiva. Non è affatto un caso, infatti, che nel IX secolo, e piú tardi, sia stata sollevata la questione dei differenti stili di traduzione. Al-Kindī ne discute, e ne tratta anche il letterato filosofo al-Jāḥiẓ[57], suo contemporaneo. Basti qui riportare le parole di al-Kindī rivolte a un corrispondente che non comprendeva la descrizione di uno strumento fatta da Tolomeo, nel quinto libro dell'*Almagesto*:

> Mi hai chiesto, o fratello colmo di lodi, di descriverti lo strumento che Tolomeo ha menzionato all'inizio del libro V dell'*Almagesto*, quando hai concepito dei dubbi sulla descrizione da lui fatta di questo strumento e del suo uso. Ora i tuoi dubbi non dipendono da un difetto della sua esposizione, ma dalla difficoltà dell'ordinamento delle sue parole, poiché quest'uomo di linguaggio elevato è lungi dall'osservare le consuetudini della maggioranza nell'uso delle parole; sicché l'accesso all'or-

tore rende con il verbo *fa'ala* (fare) il greco νοεῖσθαι: traduzione per lo meno maldestra. Nel caso, del resto improbabile, in cui egli avesse voluto evitare una forma del verbo *wahama* (immaginare, concepire), la sua scelta avrebbe potuto cadere su *ja'ala* o *kāna*. Notiamo d'altra parte il suo uso di *'alāma* (segno), per rendere σημεῖον. Benché lo si incontri ancora nel IX secolo, quest'uso si fa già sempre piú raro. Leggiamo la seconda traduzione di questa stessa frase: «*wa-li-takun nuqṭat H fī al-wasaṭ fīmā bayna khaṭṭay BE, BC 'alā niṣf zāwiyat EBC. wa-nukhrij HG ilā nuqṭat I* (che il punto H si trovi in mezzo, tra le due rette BE [la retta solstiziale d'inverno] e la retta BΓ [la retta equinoziale], sulla metà dell'angolo EBΓ Prolunghiamo HZ fino al punto Θ)». Si nota che il lessico e la sintassi della seconda traduzione sono piú conformi all'arabo e alla lingua dell'ottica geometrica. Proseguiamo ulteriormente con quest'esempio. Il testo greco continua cosí: «ἐὰν τοίνυν κατὰ τὴν θέσιν τῆς HZ εὐθείας νοήσωμεν ἐπίπεδον ἔσοπτρον, ἡ BZE ἀκτὶς προσπίπτουσα πρὸς τὸ HZΘ ἔσοπτρον λέγω ὅτι ἀνακλασθήσεται ἐπὶ τὸ A σημεῖον» (*ibid.*, p. 350, 14-17). Il traduttore antico lo rende in questi termini: «*fa-matā mā naḥnu tawahamnā mir'a dhāt saṭḥ mustawin fī mawḍi' khaṭṭ HG al-mustaqīm mawuqi'an li-al-shu'ā' alladhī dalā'iluhu BGE 'alā mir'at GHI, az'umu annahu yu'ṭafu rāji'an ilā mawḍi' A* (Quando immaginiamo allora uno specchio che ha una superficie piana nella posizione della retta HZ, luogo per il raggio i cui segni sono BZE sullo specchio ZHΘ, pretendo che esso si riflette sulla posizione A)». Osserviamo che l'espressione «*fa-matā mā naḥnu tawahhamnā*» comporta una ridondanza e ha un andamento sintattico non arabo; è meglio scrivere «*fa-matā tawahhamnā*». Ugualmente, è piú corretto utilizzare la preposizione *'alā* invece di *fī*. Neanche il resto tiene; dopo *al-mustaqīm* bisognava scrivere: «*wa-kānat mir'at GHI mawqī'an li-shu'ā' dalā'iluhu BGE; fa-aqūlu innahu yan'akisu ilā mawḍi' A*». Osserviamo dunque che la traduzione letterale ha qui un effetto negativo. D'altra parte, l'uso di «*dalā'iluhu* BGE» è un arcaismo, abbandonato dai traduttori successivi. Anche *'aṭafa rāji'an*, per rendere «riflettere», comincia a scomparire nel IX secolo. Infine, l'uso di *a'zamu* (opino, pretendo) invece di *aqūlu* (dico) per rendere λέγω non appare nelle traduzioni della metà del IX secolo. Veniamo ora alla seconda traduzione della seconda frase. Vi si legge: «*fa-in tawahamnā saṭḥan mirā'iyan mawḍū'an 'alā mawḍi' khaṭṭ HGI, fa-innahu yakūn shu'ā' BGE, idhā waqa'a 'alā mir'at HGI, yarja'u ilā nuqṭat A* (Se immaginiamo una superficie di specchio collocata sulla posizione della retta HZΘ, allora il raggio BZE, se cade sullo specchio HZΘ, ritorna al punto A)». Meno letterale, questa traduzione, se non traduce esattamente la lettera del testo greco (supponendo che si tratti precisamente dello stesso testo, cosa che non è assolutamente sicura), ne rende il senso in un arabo corretto, tanto dal punto di vista del vocabolario che da quello della sintassi.

[57] AL-JĀḤIẒ, *Kitāb al-Ḥayawān*, a cura di 'Abd al-Salām Hārūn, al-Qāhira s.d., I, pp. 75 sgg. Cfr. ABŪ ḤAYYĀN AL-TAWḤĪDĪ, *Kitāb al-imtā ' wa al-mu'ānasa*, a cura di A. Amin e A. al-Zayn, rist. Būlāq s.d., pp. 112, 115-16, 121. Cfr. anche MUHSIN MAHDI, *Language and logic in classical Islam*, in G. E. VAN GRUNBAUM, *Logic in Ethnical Islamic Culture*, Wiesbaden 1970, pp. 51-53.

dinamento delle sue parole è difficile, benché i significati ne siano chiari per coloro che si incaricano di tradurre i suoi libri dal greco in arabo, poiché la difficoltà dell'ordinamento delle parole è diventata la ragione della difficoltà della loro comprensione per il traduttore. Cosí, per timore di invocare le proprie opinioni invece del significato delle sue parole, e di farsi indurre in errore sulla loro vera essenza, [i traduttori] si sono limitati a riprodurre lo stesso ordinamento in arabo, e hanno scritto, al posto di ogni parola, ciò che essa vuol dire in arabo, successivamente.

I traduttori hanno riflettuto a lungo su ciò che hanno ottenuto da questo libro, hanno cercato e portato alla luce i suoi significati per liberarsi dell'errore. Ma, tra quelli che hanno tradotto alcuni di questi libri, non tutti vi sono riusciti, bensí solo i piú sicuri e abbastanza abili in greco da non lasciarsi sfuggire due cose insieme, la conoscenza dei significati del libro, e l'esattezza delle sue parole. Infatti, colui che si appresta a interpretare il senso di quanto ha tradotto, senza comprendere questo senso, provoca entrambe le cose contemporaneamente: perde i significati e le parole. E, a tal riguardo, ciò è pregiudizievole per chi esamina le loro traduzioni, al fine di cogliere veramente qualche cosa delle opinioni dell'autore del libro.

Invece, se il traduttore gli descrive la parola tale e quale, anche se la sua comprensione è difficile, suscita allora la comprensione del pensiero dell'autore, anche se la si raggiunge a fatica[58]

Questo testo capitale ci dice nel linguaggio dell'epoca cos'era la traduzione dal greco in arabo, e ricorda i due stili principali che abbiamo menzionato. Oltre alla difficoltà lessicale, è la difficoltà sintattica che domina. Queste due difficoltà caratterizzano la lingua specializzata, qui l'astronomia. Ci sono in realtà tre stili di traduzione. Quello del traduttore che procede parola per parola, correndo il rischio di perdere il senso. Quello dei traduttori-dotti che cercano anzitutto di cogliere il senso delle nozioni; tra questi, solo quelli che sono «sicuri e abili in greco» riescono a liberarsi degli errori. In mancanza di questa distinzione, quella di Ḥunayn, di Isḥāq, ecc., al-Kindī preferisce la traduzione parola per parola.

Il significato storico di queste riflessioni è chiaro, anche se non è segnalato da al-Kindī – lui stesso in contatto permanente con i due tipi di traduzione. Infatti, se il primo tipo di traduzione è spesso stato realizzato per rispondere ai bisogni di una ricerca ai suoi inizi, il secondo è generalmente legato ad una ricerca già avanzata. Al-Kindī e il suo contemporaneo Ibn Lūqā ne sono dei buoni esempi per la catottrica. In possesso della prima versione araba dei *Paradossi meccanici*, al-Kindī scrive un intero trattato sugli specchi ustorî[59]. Vi si trovano non solo una critica delle numerose debolezze del testo di Antemio, ma una grande quantità di nuovi risultati. Anche Ibn Lūqā intraprende una ricerca di ca-

[58] AL-KINDĪ, *Risāla fī dhāt al-ḥalaq*, ms Parigi, Bibliothèque Nationale, n. 2544, ff. 56-60.
[59] RASHED, *L'Optique* cit.

tottrica[60] e redige un trattato sugli specchi ustorî. È a quest'epoca che la maggior parte dei trattati sugli specchi sono stati tradotti in arabo, come mostra uno studio attento del vocabolario. Il progresso della ricerca compiuta da al-Kindī, e in seguito da altri, porta a un risultato in parte paradossale: da un lato, esso incita a rifare la traduzione, migliorandola, dei *Paradossi meccanici*, che verrà usata dai successori di al-Kindī, come Ibn 'Īsā (un autore di secondo rango)[61]; d'altro lato, esso spinge a ridurre il ruolo dei testi greci tradotti al solo valore storico. Se all'inizio del x secolo un 'Uṭārid e un Ibn 'Īsā si interessano ancora ad essi, alla fine del secolo, nell'opera di Ibn Sahl, dei suoi contemporanei e successori, non ne resta piú che un pallido ricordo.

Gli specchi ustorî non rappresentano tuttavia che un capitolo dell'ottica ellenica. Vi figurano anche l'ottica propriamente detta, cioè lo studio geometrico della prospettiva e delle sue illusioni ottiche; la catottrica, cioè lo studio geometrico della riflessione dei raggi visivi sugli specchi; l'ottica meteorologica, in cui si esaminano fenomeni atmosferici come l'alone o l'arcobaleno, ecc. Sono questi capitoli che al-Fārābī ricorda nella sua *Classificazione delle scienze*. A tali capitoli geometrici bisogna ancora aggiungere le dottrine della visione che costellano i lavori di medicina e le opere dei filosofi. Ora, in tutti questi campi, la trasmissione dell'eredità greca si è operata secondo il modello già analizzato per gli specchi ustorî.

Le ricerche storiche non sono ancora in grado di dirci quali erano le nozioni ottiche trasmesse prima della fine dell'VIII secolo dalla pratica medica. Assistiamo invece in questo periodo e durante la prima metà del IX secolo a una ricerca oftalmologica da parte di medici come Jibrā'īl ibn Bakhtīshū' (m. 828/9)[62] e piú tardi Yūḥannā ibn Māsawayh. Tale ricerca era in ogni caso oggetto di un interesse sufficiente perché Ḥunayn ibn Isḥāq componesse per la comunità medica un compendio in cui espone il contenuto degli scritti di Galeno sull'anatomia e la fisiologia dell'occhio[63] Ḥunayn traduce anche il trattato pseudo-galenico *Sull'anatomia dell'occhio*[64]. La ricerca e la pratica oftalmologica hanno stimolato lo stu-

[60] *Ibid.*, Appendice II.

[61] *Ibid.*, Appendice III, pp. 647-701.

[62] AL-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist* cit., pp. 354-55.

[63] Cfr. i suoi due libri *Daghal al-'ayn* (Il disordine dell'occhio) e *Fī Ma'rifat miḥnat al-kaḥḥalīn* (Sulla conoscenza della prova degli oculisti). Cfr. M. MEYERHOF e C. PRÜFER, *Die Augenheilkunde des Juhana ben Masawaih*, in «Der Islam», VI (1915), pp. 217-56, e soprattutto M. MEYERHOF, *The Book of the Ten Treatises on the Eye Ascribed to Hunain ibn Ishaq (809-877 AD)*, Cairo 1928, pp. 11-12.

[64] *Ibid.*, pp. 18 sgg.; P. SBATH e M. MEYERHOF, *Livre des questions sur l'œil de Ḥonaïn ibn Isḥāq*, in «Mémoires présentés à l'Institut d'Egypte», XXXVI (1938).

dio dell'ottica e della catottrica? Sembra plausibile, anche se è troppo presto per rispondere. È comunque verso quest'epoca che viene tradotta la maggior parte delle principali opere greche – Euclide, Teone, Erone – di ottica e catottrica (l'*Ottica* di Tolomeo, con molta probabilità, ha dovuto attendere la fine del secolo). Se dunque l'ottica araba è erede dell'ottica greca e solo di essa, la sua storia è fin dall'inizio quella della correzione e della critica di quest'ultima.

Alla metà del IX secolo, fatto significativo, l'*Ottica* di Euclide era non solo disponibile, ma già oggetto di rettifica. Sappiamo oggi che a quella data non c'era una traduzione sola di tale opera, ma ben due. Una esiste in diversi manoscritti, e si allontana spesso dal testo proposto dalle due versioni greche oggi conosciute per dei passaggi fondamentali, come quello delle definizioni liminari. Questa traduzione araba verrà commentata nel XIII secolo da due matematici: Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī e Ibn Abī Jarāda. La seconda traduzione è antica almeno quanto la prima, poiché si tratta di quella usata da al-Kindī verso la metà del IX secolo. L'identificazione di questa versione ha profondamente modificato la nostra concezione della storia testuale dell'*Ottica* di Euclide, delineata da Heiberg e oggetto di un recente dibattito. Per riassumere in poche parole, Heiberg distingueva tra l'*Optica genuina* (Vind. phil. gr. 103) e la redazione da lui denominata «di Teone», il cui piú antico manoscritto è il Vat. gr. 204. Ultimamente questa tesi è stata criticata, ed è stato affermato che il testo da Heiberg attribuito a Teone (Vat. gr. 204) sarebbe quello di Euclide, mentre l'*Optica genuina* ne costituirebbe uno sviluppo tardo. Ora l'esame delle due versioni arabe ci permette di superare questa alternativa e di mostrare che non c'erano solo due tradizioni testuali dell'*Ottica* di Euclide, ma ben quattro tradizioni indipendenti a due a due: ciò ci assicura che nessuna di questa tradizioni è stata la sola a conservare *la* versione corretta del testo di Euclide.

Al-Kindī scrive il primo commento critico dell'*Ottica* di Euclide di cui abbiamo conoscenza nella storia. Il titolo esprime la sua intenzione nel modo piú chiaro: *Rettifica degli errori e delle difficoltà dovute a Euclide nel suo libro chiamato «Ottica»*. Ma questo libro era preceduto da un altro di al-Kindī, *Sulla diversità delle prospettive*. Perduto in arabo, questo testo è stato tradotto in latino: *Liber de causis diversitatum aspectus* (*De aspectibus*). Il primo quarto è destinato a giustificare la propagazione rettilinea dei raggi luminosi per mezzo di considerazioni geometriche sulle ombre e sul passaggio della luce attraverso le fenditure; al-Kindī sviluppa cosí delle osservazioni del prologo alla seconda versione dell'*Ottica* di Euclide, attribuito da Heiberg a Teone. Poco importa qui che questa attribuzione sia o no fondata. Va piuttosto sottolineato che

verso la metà del IX secolo almeno questo prologo, se non la versione stessa, era conosciuto in arabo. Nella seconda parte del *De aspectibus* al-Kindī riprende le principali dottrine della visione conosciute dall'antichità, per adottare infine quella dell'emissione, con qualche correzione. Questa discussione ha almeno il vantaggio di mostrare che al-Kindī era informato delle teorie sulla visione dei suoi predecessori. Nell'ultima parte del *De aspectibus* egli studia il fenomeno della riflessione e definisce l'uguaglianza degli angoli formati dal raggio incidente e dal raggio riflesso con la normale dello specchio nel punto di incidenza. La sua dimostrazione non è solo geometrica, ma anche sperimentale. Questa «verifica sperimentale» era compiuta in un linguaggio tradizionale, di cui si individuano le tracce nel prologo dell'*Ottica* attribuita a Teone, e che sarà ripensato radicalmente all'inizio dell'XI secolo da Ibn al-Haytham.

Questo richiamo rapido e succinto del contenuto del *De aspectibus* intende mostrare tanto il tipo di ricerca condotta in ottica alla metà del secolo, quanto la distanza che lo separa dall'ottica euclidea intesa in senso stretto, distanza che costituisce lo sfondo della ricezione di quest'ultima. È infatti solo dopo aver composto il *De aspectibus* che al-Kindī scrive il suo commento critico dell'*Ottica* di Euclide. La cronologia degli scritti ottici di al-Kindī è dunque chiara: il suo commento critico dell'*Ottica* è posteriore al proprio contributo in questo campo. Quest'ordine spiega, almeno in parte, il senso assunto dal commento critico. Al-Kindī esamina allora le definizioni e le proposizioni di Euclide una di seguito all'altra alla luce dei suoi risultati; egli integra delle critiche che aveva già rivolto a Euclide nel corso dell'elaborazione del suo libro, rettifica ciò che gli sembra inesatto, propone altre dimostrazioni che gli sembrano migliori e tenta di esibire, secondo le proprie forze, le idee soggiacenti.

I lavori ottici di al-Kindī, come i suoi lavori sugli specchi ustorî, sono un caso esemplare di questa concomitanza della traduzione dell'eredità greca e della ricerca. Essi mostrano inoltre che è impossibile ricostituire non solo la tradizione concettuale dell'*Ottica*, ma anche la sua tradizione testuale, senza lo studio approfondito delle versioni arabe.

Esistono altri esempi simili a quello di al-Kindī nel IX secolo. Qusṭā ibn Lūqā, uno dei suoi collaboratori e colleghi, si interessa anch'egli all'ottica e alla catottrica, e compone a sua volta, ma piú tardi, intorno agli anni settanta di questo secolo, un libro intitolato *Sulle cause della diversità delle prospettive che si produce negli specchi*[65] Si tratta di una ricerca catottrica il cui esame mostra che Ibn Lūqā conosceva l'*Ottica* di

[65] RASHED, *L'Optique* cit., Appendice II.

Euclide, ma anche la *Catottrica* a lui attribuita. Nel capitolo x del suo libro Ibn Lūqā sembra utilizzare la prima proposizione della *Catottrica*; ugualmente nel capitolo XXII, in cui si possono identificare tracce delle proposizioni 7, 16 e 19 di questo stesso libro. Nel capitolo seguente si riconosce la proposizione 21 della *Catottrica*, e nel XXVIII la proposizione 5. Questi accostamenti, se non attestano che Ibn Lūqā aveva fra le mani una versione araba della *Catottrica*, suggeriscono con forza che egli aveva accesso a una fonte, attualmente sconosciuta, che riprendeva certe proposizioni del libro.

Il secondo trattato importante lasciatoci dall'ottica greca è quello di Tolomeo. Siamo purtroppo privi di qualsiasi informazione riguardo alle date e al contesto della sua traduzione, oggi perduta. Recentemente, è sembrato di poter riconoscere nel *De aspectibus* di al-Kindī diversi passaggi «che si ispirano in modo evidente alle esposizioni che si trovano nella versione di Eugenio»[66], cioè la traduzione latina dall'arabo; al-Kindī sarebbe cosí un *terminus ante quem* per la traduzione araba. Ciò ci sembra inesatto. Il prologo alla redazione attribuita a Teone, come abbiamo mostrato altrove[67], basta a spiegare ciò che si trova nel *De aspectibus*. La prima testimonianza a noi nota attualmente della traduzione araba dell'*Ottica* di Tolomeo è assai tarda, della fine del x secolo: si tratta di al-'Alā' ibn Sahl[68]. Se bisogna dunque procedere per congetture, ci sembra che questa traduzione sia stata realizzata alla fine del IX secolo o all'inizio del x. Crediamo da parte nostra che la traduzione di questo libro si sia imposta quando la ricerca sulla rifrazione si è sviluppata tanto in ottica quanto in catottrica per le lenti, come provano appunto i lavori di Ibn Sahl. Del resto non è un caso che sia stato il libro V di Tolomeo ad attrarre l'attenzione di quest'ultimo. Ma fino a quando ignoreremo la data della traduzione, qualsiasi affermazione, a cominciare dalla nostra, resta una congettura. Ad ogni modo, resta vero che il progresso dell'ottica araba, con Ibn Sahl e soprattutto con Ibn al-Haytham (m. dopo il 1040), ha ridotto queste traduzioni al loro interesse storico e non ne ha potuto impedire, spesso, un certo naufragio testuale.

Con l'ottica geometrica abbiamo visto in che modo si articolano le fasi del movimento di traduzione. Benché facilmente individuabili, queste fasi si moltiplicano e si sovrappongono. Abbiamo notato inoltre un certo tipo di traduzione, traduzione per cosí dire *in medias res*, in quanto è direttamente legata alla ricerca e ne segue l'evoluzione. Antemio ed

[66] LEJEUNE, *L'Optique* cit., p. 29.
[67] RASHED, *Le commentaire* cit.
[68] ID., *Géométrie et dioptrique au x^e siècle: Ibn Sahl, al-Qūhī et Ibn al-Haytham*, Paris 1993.

Euclide vengono tradotti «in fase» con le ricerche di al-Kindī, di Qusṭā ibn Lūqā e di altri. Il progresso di questi studi spinge a sua volta a riprendere le traduzioni di questi stessi scritti. Quanto alla traduzione dell'opera di Tolomeo, tutto suggerisce che fu necessario attendere che entrasse in scena lo studio della rifrazione.

2. *Traduzione e lettura ricorrente: il caso Diofanto.*

Ci interesseremo ora a un altro tipo di traduzione, che si distingue dalla precedente nella misura in cui la traduzione non è concomitante alla ricerca, ma le succede dopo un certo intervallo, è promossa per arricchire una ricerca già avviata, attiva e prospera. La traduzione è in questo caso come il recupero controllato di un testo antico, che sarà riattivato e, in certo modo, re-interpretato in un senso che non era inizialmente il suo. In questo caso, naturalmente, non c'è stata revisione né seconda traduzione. L'*Aritmetica* di Diofanto offre l'illustrazione ideale di questo tipo di traduzione.

Diofanto di Alessandria, forse del II secolo (ma non abbiamo nessuna certezza al riguardo), ha composto una summa aritmetica in tredici libri, probabilmente secondo il modello degli *Elementi* di Euclide. L'intenzione di Diofanto è chiara, enunciata nella prefazione del primo libro: costruire una teoria aritmetica, ἀριθμητικὴ θεωρία. Gli elementi di questa teoria sono gli interi considerati come pluralità di unità, μονάδων πλῆθος, e le parti frazionarie come frazioni di grandezze. Questi elementi costitutivi della teoria non sono solo presenti «in persona», ma anche come specie dei numeri. Il termine εἶδος, tradotto in arabo con *naw'* e piú tardi in latino con *species*, non si riduce affatto al senso di «potenza dell'incognita». Nell'*Aritmetica* questa nozione copre anche e indifferentemente la pluralità indeterminata e la potenza di un numero di una pluralità qualunque, cioè provvisoriamente indeterminata. Quest'ultimo numero è il numero «non detto», ἄλογος ἀριθμός. Per intendere meglio questa nozione di specie, bisogna ricordare che Diofanto parla di tre specie: quella del numero lineare, quella del numero piano e quella del numero solido. Queste specie generano tutte le altre, che devono, al limite, prendere i loro nomi. Cosí il quadroquadrato e il cuboquadrato sono dei quadrati; il cubo del cubo è un cubo. In altri termini, le specie generate non possono esserlo che per composizione, e la potenza di ciascuna è necessariamente un multiplo di 2 o di 3. Nell'*Aritmetica* non c'è, per esempio, una settima potenza, né una quinta potenza negli enunciati dei problemi; insomma, la nozione di polinomio è del

tutto assente. La composizione dell'opera di Diofanto si illumina di conseguenza: si tratta di combinare tra loro delle specie, a certe condizioni, per mezzo di operazioni dell'aritmetica elementare. Risolvere un problema vuol dire tentare di procedere per ogni caso «finché non resta una specie da una parte e dall'altra»[69] L'*Aritmetica* di Diofanto non è un libro di algebra, contrariamente a quanto si legge spesso, ma un vero e proprio trattato di aritmetica in cui si cercano per esempio due numeri quadrati la cui somma è un quadrato dato.

La seconda spiegazione che si impone riguarda un'opera composta all'epoca del califfo al-Ma'mūn, cioè tra l'813 e l'833: l'*Algebra* di al-Khwārizmī. È in questo libro che fu concepita per la prima volta l'algebra come disciplina autonoma. Al-Khwārizmī, dopo aver definito i termini primitivi e le operazioni, studia le equazioni algebriche di primo e secondo grado, i binomi e i trinomi associati, l'applicazione dei procedimenti algebrici ai numeri e alle grandezze geometriche, poi conclude il suo libro con problemi indeterminati di primo grado. Questi problemi sono posti nei termini dell'algebra e risolti per mezzo dei suoi concetti. I successori di al-Khwārizmī, e in particolare Abū Kāmil, hanno proseguito la ricerca sul capitolo dell'analisi indeterminata come parte integrante dell'algebra[70].

È nel corso di questa ricerca sull'analisi indeterminata come capitolo dell'algebra che Qusṭā ibn Lūqā ha tradotto sette dei tredici libri dell'*Aritmetica*: i primi tre corrispondono ai primi tre libri della versione greca; i quattro successivi sono andati perduti in greco; quanto ai libri 4, 5 e 6 della versione greca, non sembrano essere stati tradotti in arabo.

Queste due spiegazioni preliminari permettono di porre piú precisamente il problema della traduzione dell'*Aritmetica*: siamo in presenza da una parte di una disciplina non ellenica, costituita da mezzo secolo, e di cui uno dei capitoli riguarda l'analisi indeterminata; dall'altra, abbiamo un libro – l'*Aritmetica* – che tratta di problemi che, una volta tradotti nei termini di questa nuova disciplina, ne diverranno parte. Ma questa interpretazione non era alla portata di un traduttore qualsiasi. Qusṭā ibn Lūqā, il traduttore dell'*Aritmetica*, aveva intuito l'utilità del libro di Diofanto per la ricerca nella nuova disciplina, e in particolare per il capitolo sull'analisi indeterminata. Fu lui a compiere la prima lettura algebrica – e anacronistica – dell'*Aritmetica*. Si immaginano facil-

[69] Cfr. DIOFANTO, *Les Arithmétiques, Livres V, VI, VII*, a cura di R. Rashed, Paris 1984, IV, p. 103.

[70] R. RASHED, *Analyse combinatoire, analyse numérique, analyse diophantienne et théorie des nombres*, in ID. (a cura di), *Histoire des sciences arabes*, 3 voll., Paris 1997, II, pp. 55-91.

mente gli effetti di questa lettura sulla ricerca, ma anche sulla traduzione. Prima di esaminarli, diciamo qualcosa del traduttore. Qusṭā ibn Lūqā è un greco, cristiano di Baalbek, che, secondo al-Nadīm, traduceva bene e padroneggiava il greco, il siriaco e l'arabo[71]. Sempre secondo i bio-bibliografi antichi, fu chiamato nella capitale, Baghdad, per partecipare al movimento di traduzione dell'eredità greca. Vi si trovava negli anni intorno all'860. Apparteneva dunque a quella generazione di traduttori di epoca un poco piú tarda che, per eredità e formazione, erano in possesso di una terminologia già elaborata e perfezionata in numerosi campi (tra i lessici, va segnalato quello dell'algebra). Faceva parte inoltre di quella categoria di professionisti, i traduttori-dotti, ferrati nelle diverse discipline scientifiche, e che disponevano quindi dei mezzi per penetrare il senso delle opere che traducevano. I titoli delle opere tradotte da Qusṭā e a noi pervenute rivelano un largo spettro di competenze. Vi si trova la «piccola astronomia» (*I tramonti eliaci* di Autolico; *Sulle abitazioni*, *Sui giorni e le notti* e la *Sferica*, di Teodosio; *Delle grandezze e distanze del sole e della luna* di Aristarco). Vi figurano anche la *Meccanica* di Erone di Alessandria, *Sulla sfera e sul cilindro* di Archimede, il commento di Alessandro a *La generazione e corruzione* e una parte del suo commento alla *Fisica*. A ciò vanno aggiunti i libri XIV-XV di Ipsicle, entrambi aggiunti agli *Elementi* di Euclide. Qusṭā ha tradotto dunque essenzialmente libri di matematica e di filosofia, campi nei quali ha inoltre composto i suoi scritti.

È dunque con tutte le competenze che ci si attende da un traduttore-dotto che Qusṭā ibn Lūqā ha affrontato l'*Aritmetica* intorno agli anni settanta del IX secolo. La sua traduzione si segnala per la sua aperta impostazione algebrica. Per il traduttore-dotto, era come se Diofanto fosse il successore di al-Khwārizmī e parlasse la lingua di quest'ultimo. È infatti dal lessico di al-Khwārizmī che egli ha attinto per rendere in arabo gli esseri matematici e le operazioni. Questa scelta lessicale riflette il partito preso interpretativo di Ibn Lūqā: l'*Aritmetica* è un'opera di algebra. Questo partito preso resisterà a lungo: lo ritroviamo in T. Heath[72], e persino ancora oggi.

La scelta di Ibn Lūqā è rivelata fin dalla traduzione del titolo dell'opera. Invece di *Problemi aritmetici* (προβλήματα ἀριθμητικά, che incontriamo del resto nei colophon di alcuni libri, *al-Masā'il al-'adadiyya*), troviamo come titolo *L'arte dell'algebra* (*Fī ṣinā'at al-jabr*). I ter-

[71] AL-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist* cit., p. 304.

[72] Cfr. T. HEATH, *Diophantus of Alexandria. A Study in the History of Greek Algebra*, Cambridge 1885.

mini primitivi sono, anch'essi, tradotti con quelli usati dagli algebristi, nonostante la differenza semantica irriducibile. L'espressione ἄλογος ἀριθμός, concetto chiave della teoria aritmetica di Diofanto, che designa il numero provvisoriamente indeterminato che sarà necessariamente determinato alla fine della soluzione – concetto che ha messo in difficoltà i traduttori moderni come Ver Eecke, che lo rende con «aritmo» –, è stato cosí tradotto da Ibn Lūqā con il termine «cosa» (*res*), cioè «l'incognita» degli algebristi. Le potenze successive di questo essere – δύναμις, κύβος, ecc. – sono ugualmente rese con i termini degli algebristi: *māl* (quadrato), *ka'b* (cubo), ecc. Ma soprattutto, Ibn Lūqā traduce il termine πλευρά con la parola araba *jidhr*, «radice del quadrato», allontanandosi cosí dall'uso di Diofanto.

Anche le operazioni sono algebrizzate. Cosí, quando Diofanto formula la prima operazione: «προσθεῖναι τὰ λείποντα εἴδη ἐν ἀμφοτέροις τοῖς μέρεσιν» (sommare le specie sottratte da una parte e dall'altra dei due membri), Ibn Lūqā traduce con un solo sostantivo: *al-jabr* – la parola stessa da cui è stato derivato il nome della disciplina. Ugualmente, quando Diofanto scrive: «ἀφελεῖν τὰ ὅμοια ἀπὸ τῶν ὁμοίων» (sottrarre il simile dal simile), Ibn Lūqā rende di nuovo la formula con una sola parola, quella con cui gli algebristi designano questa operazione: *al-muqābala*. Proseguendo l'esame, si giunge alla conclusione che questa scelta di algebrizzazione è deliberata e sistematica.

Ma tale scelta non poteva coprire tutto il vocabolario di Diofanto. Ibn Lūqā doveva inevitabilmente inventare nuovi termini e nuove espressioni, se non altro per rendere i termini propri con i quali Diofanto designava certi metodi di soluzione. Egli dunque forgiò i propri termini, come quando traduce ἡ διπλῆ ἰσότης, concetto caro a Diofanto, con *al-musāwāt al-muthanna*, «la doppia uguaglianza» – ritrovando cosí con questa espressione l'approccio semantico del matematico greco. Infine, per tradurre le espressioni di origine filosofica impiegate da Diofanto, come γένος, εἶδος, οἰκεῖον, φύσις, μέθοδος, Ibn Lūqā, egli stesso traduttore di opuscoli filosofici, attinge al lessico già canonico di questa disciplina.

L'*Aritmetica* di Diofanto è dunque stata tradotta alla luce dell'*Algebra* di al-Khwārizmī. Questa traduzione si distingue nettamente da quella degli scritti sugli specchi ustorî e sull'ottica; essa si distingue anche dalla traduzione degli *Elementi* di Euclide o dell'*Almagesto* di Tolomeo. Resta il problema di sapere quali sono le ragioni di tale traduzione, e quali quelle che hanno spinto il traduttore alla sua scelta. Comprenderemmo allora forse meglio la trasmissione di questa parte dell'eredità greca.

Per rispondere alla domanda è utile esaminare il destino di questa traduzione. Le prime ricerche sull'analisi indeterminata (chiamata oggi ana-

lisi diofantea) in arabo sono state intraprese, secondo ogni probabilità, immediatamente dopo al-Khwārizmī. Abbiamo già osservato che, nell'ultima parte del suo libro di algebra, al-Khwārizmī affronta alcuni problemi indeterminati. Ma niente indica che egli si sia interessato alle equazioni indeterminate per se stesse e, in ogni caso, l'analisi indeterminata, nella sua opera, non appare in quanto tale. Resta che il posto occupato piú tardi da questa analisi nel libro di Abū Kāmil, scritto verso l'880, il suo livello[73], l'evocazione in essa di altri matematici che hanno lavorato in questo campo dopo al-Khwārizmī (e i cui scritti sono oggi perduti), il riferimento, infine, alla loro terminologia propria, non lasciano alcun dubbio: Abū Kāmil non era né il primo né il solo successore di al-Khwārizmī ad essersi occupato attivamente di equazioni indeterminate. L'ambiente che poteva interessarsi all'*Aritmetica* di Diofanto si era dunque costituito nel corso di un mezzo secolo. D'altra parte, letta alla luce della nuova algebra – per l'appunto la lettura di Ibn Lūqā – l'*Aritmetica* trovò immediatamente il suo posto tra i lavori allora in corso sull'analisi indeterminata. Essa giunse fino a comunicare un vero impulso allo sviluppo di questo capitolo, che fu designato piú tardi con un titolo proprio: *fī al-Istiqrā'* Vediamo quindi che l'impatto dell'*Aritmetica* sugli algebristi arabi è piú dell'ordine dell'estensione che dell'innovazione.

3. *La traduzione come vettore della ricerca: il progetto Apollonio.*

Traduzione concomitante alla ricerca e sul suo stesso terreno, traduzione che segue la ricerca a una certa distanza e finisce per integrare l'opera tradotta a una tradizione inizialmente differente: questi sono i due tipi che abbiamo esaminato. Traduzione di un traduttore per cosí dire dilettante, traduzione di un professionista, del traduttore dotto: abbiamo qui tre stili, dei quali l'ultimo diventa sempre piú dominante con l'avanzare del secolo. Ma questi tipi e questi stili non sono i soli: capita anche che la traduzione sia provocata non da una sola attività di ricerca, ma da tutta una varietà, tra cui alcune non afferiscono propriamente al campo dell'opera tradotta. L'opera viene allora tradotta per proseguire la ricerca cui essa appartiene insieme a quella di altre discipline costituite o in corso di costituzione. Troviamo un'illustrazione esemplare di tale schema nella traduzione delle *Coniche* di Apollonio.

Lo studio delle sezioni coniche rappresenta la parte avanzata della ricerca geometrica greca. Le *Coniche* di Apollonio sono state considera-

[73] RASHED, *Analyse* cit.

te come l'opera matematica piú difficile ereditata dall'antichità. Esse comprendono la summa delle conoscenze sulle curve coniche prodotte in geometria a partire da Euclide, Aristeo il Vecchio, ecc., che Apollonio ha arricchito con il suo apporto magistrale, in particolare negli ultimi tre libri. Questo trattato resterà il piú completo su questo tema fino almeno al XVIII secolo. Composto inizialmente di otto libri, non ne restano che sette: l'ottavo è infatti andato perduto assai presto, forse prima di Pappo[74], nel IV secolo. I primi sette sono sopravvissuti nella traduzione araba. Il testo greco disponibile è l'edizione curata da Eutocio nel VI secolo, e comprende solo i primi quattro libri.

Ricordiamo d'altra parte che all'inizio della seconda metà del IX secolo i matematici trattavano problemi che richiedevano l'intervento delle sezioni coniche. C'erano i problemi posti in astronomia, in ottica (gli specchi parabolici, ellissoidali, conici); la determinazione delle aree e dei volumi delle superfici e dei solidi curvi, ecc. È sufficiente leggere la lista dei lavori di al-Kindī, di al-Marwarūdhī, di al-Farghānī, dei Banū Mūsā per convincersene. Al-Farghānī fece cosí ricorso alle sezioni coniche per dare la prima presentazione dimostrativa della teoria delle proiezioni stereografiche, necessaria a quella dell'astrolabio. Ancora piú importante è una tendenza della ricerca che emerge in quest'epoca e che si affermerà progressivamente durante tutto il secolo: a partire dai Banū Mūsā ci si interessa *simultaneamente* alla geometria delle coniche e alla misura delle superfici e dei volumi curvi. Cosí il cadetto dei tre fratelli Banū Mūsā, al-Ḥasan, scrisse un trattato di importanza capitale sulla generazione delle sezioni ellittiche e sulla misura delle loro aree[75] Al-Ḥasan elaborò allora una teoria dell'ellisse e delle sezioni ellittiche che seguiva un metodo diverso da quello di Apollonio (il metodo bifocale). Egli considera cosí le proprietà dell'ellisse come sezione piana di un cilindro, nonché le differenti specie di sezioni ellittiche. Secondo la testimonianza dei suoi fratelli, al-Ḥasan compose il libro senza conoscere veramente le *Coniche* di Apollonio. Disponeva solo di una copia lacunosa, che non poteva far tradurre né comprendere. La via che ha seguito conferma del resto, se ce ne fosse bisogno, tale testimonianza.

L'interesse per le *Coniche* è facilmente comprensibile: non solo veniva espresso da piú parti il desiderio di vedere l'opera tradotta, ma diventava urgente studiare questo capitolo della geometria. I Banū Mūsā si misero quindi alla ricerca di una copia traducibile dell'opera di Apollonio, ed è dopo la morte di al-Ḥasan che suo fratello Aḥmad scoprí a

[74] ID., *Les mathématiques* cit., III, cap. I.
[75] *Ibid.*, I.

Damasco una copia dell'edizione di Eutocio dei primi quattro libri: è la chiave che aprirà la via alla traduzione dei sette libri. Tale impresa non era però alla portata di un traduttore ordinario. Si trattò di un lavoro d'équipe, prima che l'impresa venisse affrontata da un dotto-traduttore: Thābit ibn Qurra. Fu lui a tradurre gli ultimi tre libri, i piú difficili e, secondo Apollonio, i piú originali; fu sempre lui, molto probabilmente, a partecipare con i due Banū Mūsā ancora in vita – Aḥmad e Muḥammad – alla revisione della traduzione dell'insieme.

Lavoro di gruppo, certo, tanto piú che altri traduttori, come Hilāl ibn Hilāl al-Ḥimṣī, hanno preso parte alla traduzione[76] Ma l'impresa resta, come è stato osservato, opera di dotti-traduttori: Thābit ibn Qurra e i Banū Mūsā, almeno come revisori. Questa traduzione, condotta da studiosi creativi della classe piú elevata, si distingue sia dalla traduzione ordinaria che da quella dei traduttori-dotti. Certo, come quest'ultima, essa volge in arabo uno scritto greco che si comprende e si padroneggia perfettamente; ma si vede inoltre conferire un valore euristico preciso: la traduzione dei dotti-traduttori è un autentico strumento di scoperta e di riorganizzazione del sapere. Se essa svolge questo nuovo ruolo è perché, tra tutte le traduzioni, è la piú intimamente legata alla ricerca. Per illustrare questa nuova funzione, ritorniamo a Thābit ibn Qurra e, per iniziare, al suo libro *Sulle sezioni del cilindro e sulla sua superficie laterale*[77].

In possesso delle *Coniche*, dell'insieme della traduzione dei sette libri, Thābit ibn Qurra riprende in un certo senso il libro di al-Ḥasan ibn Mūsā. Le *Coniche* di Apollonio gli servono allora da modello per elaborare una nuova teoria del cilindro e delle sue sezioni piane; il libro del suo maestro gli fornisce degli strumenti che egli stesso svilupperà, cioè le proiezioni e le trasformazioni geometriche. Thābit ibn Qurra considera infatti, ed è il primo passo in questo senso, la superficie cilindrica come una superficie conica, e il cilindro come un cono il cui vertice sarebbe proiettato all'infinito in una direzione data. Egli comincia col definire la superficie cilindrica, poi il cilindro, come Apollonio nelle *Coniche* aveva prima definito la superficie conica e poi il cono. Anche per le definizioni segue l'ordine di Apollonio: asse, generatrice, base, cilindro retto o obliquo. L'analogia del procedimento è confermata ancora se si esaminano le prime proposizioni del libro di Thābit[78]. Le *Coniche* gli sono servite da modello per elaborare la sua nuova teoria del cilindro, ed è per questa esigenza che egli sviluppa lo studio delle trasformazioni geometriche.

[76] *Ibid.*, III.
[77] *Ibid.*, I, pp. 458-673.
[78] *Ibid.*, I.

Il richiamo alla traduzione delle *Coniche* è cosí iscritto nella ricerca condotta da al-Ḥasan ibn Mūsā e dal suo allievo Thābit ibn Qurra. Ma questa ricerca, come abbiamo già osservato, non era l'unica. Thābit e i suoi contemporanei si occupano anche di costruzioni geometriche per mezzo delle coniche: le due medie e la trisezione dell'angolo in particolare. Gli astronomi matematici, come al-Farghānī, fecero ricorso alle coniche nello studio delle proiezioni, per teorizzare rigorosamente la figura dell'astrolabio.

Si potrebbe pensare che l'esempio della traduzione delle *Coniche* sia un caso particolare, a causa del suo elevato livello geometrico. Certamente questo livello ha la sua importanza; ma non è questo l'essenziale. Lo stesso Thābit ibn Qurra non ha tradotto forse un libro di aritmetica neopitagorica, e dunque di un livello molto meno elevato: l'*Introduzione aritmetica* di Nicomaco di Gerasa[79]? Anche questa volta, tutto indica che questa traduzione si iscrive nella ricerca di questo dotto-traduttore: egli elabora, a partire da un'affermazione, per cosí dire, descrittiva di Nicomaco, la prima teoria dei numeri amicabili, con il suo celebre teorema[80]. È infatti a partire da Nicomaco, ma anche dai libri aritmetici degli *Elementi*, che Thābit giunge alla costituzione della nuova teoria. Ma, perché tale ricerca si realizzasse, era necessaria una vasta cultura scientifica. E infatti questa si arricchiva e si estendeva continuamente con il formarsi della comunità scientifica e delle sue istituzioni. E uno dei mezzi di questa formazione era, retroattivamente, la traduzione.

Questa attività della traduzione del patrimonio greco progrediva non solo in estensione, ma anche, e ancora una volta grazie alla ricerca, in comprensione. Cosí i criteri della buona traduzione non hanno smesso di evolversi, ciò che spiega appunto il movimento, anch'esso imponente, di ritraduzione e di revisione dei lavori tradotti. Ciò significa che ritradurre e rivedere erano diventati due tratti distintivi di questo movimento di traduzione dell'eredità greca in arabo. Gli *Elementi* di Euclide sono cosí stati oggetto di tre traduzioni, delle quali l'ultima è stata ulteriormente sottoposta a revisione. Lo stesso accadde per l'*Almagesto*, per certi scritti di Archimede, per alcuni scritti di ottica, ecc. Quanto alla revisione, essa finí per divenire una norma, a partire dal momento in cui al-Kindī rivedette alcune traduzioni di Qusṭā ibn Lūqā, e Thābit ibn Qurra quelle di Isḥāq ibn Ḥunayn.

[79] *Tabit b Qurra's arabische Übersetzung der «Arithmetiche eisagoge» des Nikomachos von Gerasa*, a cura di W Kutsch, Beyrouth 1958.

[80] F. WOEPCKE, *Notice sur une théorie ajoutée par Thābit Ben Qorrah à l'arithmétique spéculative des grecs*, in «Journal Asiatique», IV, 2 (1852), pp. 420-29.

4. *Testimonianze antiche sulla dialettica traduzione-ricerca: il caso dell'«Almagesto».*

Nonostante il suo carattere altamente tecnico, la traduzione delle *Coniche* riflette dunque una situazione quasi universale. Questo esempio è l'illustrazione concreta delle ragioni sottese all'atto di tradurre, quelle che hanno provocato il rifacimento delle traduzioni e quelle infine che hanno suscitato la revisione della traduzione. A parte qualche piccola differenza, imputabile alla natura propria della disciplina e dei suoi oggetti, cosí come al grado di apoditticità da essa richiesto, troviamo una situazione analoga tanto per le altre scienze matematiche che per l'alchimia e per la medicina. Tale è anche la situazione dell'astronomia, per esempio, e tale è il contesto della traduzione dell'opera maggiore dell'astronomia antica: l'*Almagesto*. A questo proposito, lo studioso ed erudito del XII secolo Ibn al-Ṣalāḥ ci fornisce una testimonianza preziosa. Egli scrive:

> Furono realizzate cinque versioni dell'*Almagesto*, da lingue e da traduzioni diverse: una versione siriaca che era stata tradotta dal greco, una seconda versione tradotta dal greco all'arabo da al-Ḥasan b. Quraysh per al-Ma'mūn, una terza versione tradotta dal greco all'arabo da al-Ḥajjaj b. Yūsuf b. Maṭar e Halyā b. Sarjūn, sempre per al-Ma'mūn, una quarta versione dal greco all'arabo realizzata da Isḥāq b. Ḥunayn per Abū al-Ṣaqr b. Bulbul – abbiamo l'originale di Isḥāq, scritto di sua mano – e una quinta versione, riveduta da Thābit ibn Qurra sulla traduzione di Isḥāq b. Ḥunayn[81].

Nel corso di circa mezzo secolo assistiamo dunque ad almeno tre traduzioni dell'*Almagesto*, piú una revisione da parte di uno dei piú prestigiosi matematici e astronomi dell'epoca. Durante il IX secolo veniva tradotta in arabo, tranne qualche eccezione, la biblioteca greca di astronomia. Altrettanto significativo è il fatto che i due decenni del regno di al-Ma'mūn abbiano visto produrre due traduzioni dell'*Almagesto*. Questo fatto notevole non può essere compreso al di fuori della ricerca. Ora questa, cosa inconsueta, è stata descritta da un eminente astronomo dell'epoca, Ḥabash al-Ḥāsib.

Ḥabash comincia col descrivere la situazione della ricerca in astronomia prima di al-Ma'mūn. Ricorda che alcuni astronomi hanno formulato dei principî e preteso di aver raggiunto una grande scienza in materia di conoscenza del Sole, della Luna, delle stelle, ma senza aver

[81] R. MORELON, *L'astronomie arabe orientale entre le VIII^e et le XI^e siècle*, in RASHED (a cura di), *Histoire* cit., I, p. 37 (p. 155, 12-18, testo arabo dell'ed. a cura di P. Kunitzsch: IBN AL-ṢALĀḤ, *Zur Kritik der Koordinatenüberlieferung im Sternkatalog des Almagest*, Göttingen 1975).

«proposto su tutto ciò una sola dimostrazione chiara e una deduzione vera»[82] Ḥabash tace sull'identità di questi astronomi e sui loro lavori. Si restò a tal punto, secondo lui, fino ad al-Ma'mūn. Fu allora che si procedette alla verifica e alla comparazione delle differenti tavole astronomiche già tradotte in arabo, cioè la tavola astronomica indiana (*zīj al-Sindhind*), la tavola astronomica di Brahmagupta (lo *zīj al-Arkand*), la tavola astronomica persiana (lo *zīj al-shāh*), il «canone greco», cioè le *tavole facili* di Tolomeo, e «altri *zīj*». Questa verifica dei risultati delle diverse tavole astronomiche portò al risultato seguente: «ciascuno di questi *zīj* è a volte corretto, e a volte si allontana dalla via della verità»[83]

Chi ha compiuto questa prima ricerca? Ḥabash non lo precisa. Ma sappiamo che questa attività era iniziata ben prima, con al-Fazārī, Ya'qūb ibn Ṭāriq, e all'epoca di al-Ma'mūn i nomi non mancano. Ad ogni modo, è dopo questa verifica e in seguito a questo risultato negativo che al-Ma'mūn dà ordine a Yaḥyā ibn Abī Manṣūr al-Ḥāsib di «ritornare alla base delle tavole astronomiche e di riunire gli astronomi e i dotti del suo tempo per collaborare alla ricerca dei fondamenti di questa scienza, con l'intenzione di rettificarla, dal momento che Tolomeo ha provato che non è impossibile cogliere ciò che gli astronomi tentano di conoscere»[84]. Il matematico e astronomo Yaḥyā ibn Abī Manṣūr al-Ḥāsib fece ciò che al-Ma'mūn gli ordinava. Lui e i suoi colleghi optarono allora per l'*Almagesto* come libro di base, e procedettero, a Baghdad, all'osservazione del movimento del Sole e della Luna in momenti diversi. Dopo la morte di Yaḥyā ibn Abī Manṣūr al-Ḥāsib, al-Ma'mūn incaricò a Damasco un altro astronomo, Khālid ibn 'Abd al-Malik al-Marwarūdhī, di procedere alla prima osservazione continua (un anno intero) conosciuta nella storia del movimento del Sole e della Luna[85] È durante questo periodo di ricerca astronomica attiva che l'*Almagesto* di Tolomeo viene tradotto due volte. La stessa analisi può essere ripresa per le altre discipline legate all'astronomia, come la ricerca sulle meridiane e la traduzione dell'*Analemma* di Diodoro, o la geometria sferica e la traduzione della celebre opera di Menelao.

Questa analisi non solo ci fa comprendere le modalità di questo movimento di traduzione, ma ne fa anche prevedere la fine, nel momento in cui la nuova ricerca supera per risultati e metodi la scienza trasmessa. Ciò non si verifica però allo stesso tempo per tutte le discipline, ma

[82] ḤABASH AL-ḤĀSIB, *al-Zīj al-Dimashqī*, ms Berlino 5750, f. 70r.
[83] *Ibid.*
[84] *Ibid.*
[85] *Ibid.*, f. 70v.

per un buon numero di esse è alla svolta del secolo che il movimento di traduzione si conclude.

Conclusione programmatica.

La questione della trasmissione dell'eredità greca in arabo resta interamente aperta, malgrado i lavori fondamentali già realizzati in questo campo[86]. Tali lavori si collocano, fatta salva qualche eccezione, sotto una delle seguenti rubriche: filologica, filologico-archeologica, storica. La ricerca filologica si occupa dei problemi lessicali o sintattici sollevati dalla traduzione araba. Lo studio filologico-archeologico cerca di identificare sotto il testo arabo uno scritto greco reale o virtuale, partendo dal postulato secondo il quale la diffusione della parola riflette quella del concetto. Quanto alla ricerca storica, essa esamina l'impatto del testo tradotto sulle filosofie dell'Islam classico. Se la filologia e la storia sono necessarie, gli studi sulla traduzione che si richiamano ad esse non dispensano tuttavia dalla necessità di scoprire il significato e le ragioni della traduzione e delle scelte operate dai traduttori. Questo compito esigerà, ci sembra, di andare al di là del «primo filosofo degli arabi», al-Kindī, e di rivolgersi invece ai teologi-filosofi (*al-mutakallimūn*) che l'hanno preceduto o sono stati suoi contemporanei. Questi, come mostrano gli esempi di Abū Sahl ibn Nawbakht, di Abū al-Hudhayl e di al-Naẓẓām[87], tra tanti altri, andavano in cerca, con spirito altamente critico, di metafisica, fisica, biologia e logica, per sviluppare il loro discorso deliberatamente razionale. Lo stesso al-Kindī ha trovato negli scritti della tradizione aristotelica del neo-platonismo quella disciplina che fornisce non solo il fondamento di un discorso razionale accettabile per tutti, ma che permette inoltre un ragionamento matematico[88]. È molto probabile che questo ambiente di teologi-filosofi ci fornirà un giorno la chiave per comprendere tanto le ragioni dei primi passi di questo movimento imponente di traduzione filosofica, quanto la scelta che, in esso, ha privilegiato gli scritti della tradizione aristotelica del neo-platonismo.

[86] Cfr. M. STEINSCHNEIDER, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Graz 1889; 'A. BADAWI, *Al-Turāth al-yūnānī fī al-ḥaḍāra al-islāmiyya*, al-Qāhira 1946; ID., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1968; R. WALZER, *Arabische Übersetzungen aus dem Griechischen*, in «Miscellanea Medievalia», IX (1962), pp. 179-95.

[87] ABŪ RĪDA, *Ibrāhīm b. Sayyār al-Naẓẓām* cit.; FRANK, *The science* cit., pp. 7-37; VAN ESS, *Theologie* cit.

[88] RASHED, *Al-Kindī's commentary* cit., pp. 7-53.

BASIM MUSALLAM

La biologia greca nella scienza e nel pensiero religioso arabi

Perché i figli assomigliano ai genitori? Come si sviluppa il feto? Qual è il contributo dell'uomo e della donna nel concepimento? Questi interrogativi sulla riproduzione sessuale delimitano un ambito d'indagine che venne vagliato dagli scrittori di scienza e da quelli di religione nel Medioevo islamico[1]. In ambito scientifico, questo tema fu importante poiché al centro di una fiera disputa tra i seguaci di Galeno e quelli di Aristotele. Galeno, la cui preminenza in medicina fu pressoché assoluta, aveva avuto posizioni nettamente diverse da quelle di Aristotele su alcune questioni, la principale delle quali era se le funzioni che regolano la vita animale avessero un'unica origine (il cuore, secondo Aristotele), o tre differenti origini (cervello, cuore e fegato, come sosteneva Galeno). Egli mise inoltre decisamente in discussione le posizioni di Aristotele sul ruolo dell'uomo e della donna nella riproduzione, problematica strettamente connessa alla prima. Nel Medioevo islamico le due grandi tradizioni della filosofia naturale e della medicina si incontrarono nell'opera di Avicenna, la cui successiva influenza non può essere pienamente compresa senza riconoscere il suo ruolo nel risolvere la disputa tra le due titaniche autorità. Questo fu infatti il compito che consapevolmente Avicenna si assunse in medicina e biologia, e la riproduzione fu il tema principale con cui egli si misurò. Da allora in poi ogni discussione di biologia in filosofia naturale avrebbe fatto ampiamente riferimento alla sua sintesi.

La riproduzione fu altrettanto importante nel pensiero religioso islamico dal momento che i due principali testi religiosi dell'Islam, il Corano e il *Hadith* (la raccolta dei detti e delle azioni del Profeta Muhammad) contenevano affermazioni sulla riproduzione considerate vincolanti dai fedeli. Per spiegare tali posizioni, nel Medioevo i musulmani fecero ricorso direttamente alla medicina e alla filosofia naturale. Era altrettan-

[1] Ho affrontato aspetti del medesimo tema in due precedenti pubblicazioni, *Sex and Society in Islam*, Cambridge 1983, e «Avicenna X. Biology and medicine», in *Encyclopaedia Iranica*, III/1, London 1988, pp. 94-99.

to difficile spiegare importanti passaggi del Corano e del *Hadith* senza fare ricorso alla scienza quanto scrivere un trattato di medicina o filosofia arabe senza sentire l'influenza di questi scritti religiosi. Quando si esamina l'insieme delle testimonianze arabe medievali diviene chiaro che, si incominci dalla filosofia, dalla medicina o dagli scritti religiosi, ci si troverà coinvolti nella medesima discussione. Le pagine che seguono, se non altro, mostreranno che, anche in caso tutta la produzione scientifica araba e greca fosse scomparsa, sarebbe tuttavia possibile ricostruire rilevanti questioni scientifiche, con numerosi dettagli, attraverso i soli testi prettamente religiosi (come i commentari del Corano).

La mia disamina degli scritti religiosi verte principalmente intorno all'opera di Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. 1350), uno studioso hanbalita originario di Damasco. Potrebbe vertere con eguale esito (ma ahimè, non con pari facilità) sull'opera di Fakhr al-Din Razi (m. 1209), il filosofo e teologo il cui grande commentario del Corano, *Al-Tafsir al-kabir*[2], costituisce il collegamento testuale fondamentale tra la filosofia naturale e il pensiero religioso islamico. Razi, tuttavia, può essere considerato troppo antico e non sufficientemente ortodosso. I pensatori musulmani piú «ortodossi», ossia i hanbaliti, sostenevano che la teologia stessa – per non dire della filosofia – era «non-islamica». Gli studiosi hanbaliti erano i guardiani gelosi delle fonti religiose della vita islamica, e profondamente sospettosi nei confronti della dipendenza della teologia speculativa dalla metafisica e dalla scienza, che potevano, nella loro ottica, minare la supremazia del Corano e del *Hadith*. Tuttavia, nel XIV secolo, i due principali hanbaliti del tempo, Ibn Taimiyya (1263-1328) e il suo allievo Ibn Qayyim, furono in grado di affermare il primato delle fonti religiose islamiche e al tempo stesso di impegnarsi nel dibattito religioso. La presenza della filosofia e delle scienze addirittura in questa suprema riserva ortodossa dell'Islam storico fuga ogni dubbio sull'importanza del nostro tema per la cultura nel suo insieme. Nella prima parte di questo saggio tratterò di Avicenna, in quanto scienziato e filosofo; nella seconda di Ibn Qayyim. Darebbe certo soddisfazione trattare questo tema ricorrendo ad Avicenna e Ibn Qayyim insieme, ma basarsi sui hanbaliti trecenteschi consente in un certo qual modo di ridurre al minimo le questioni di carattere generale, permettendo di giungere al cuore dell'argomento senza doversi soffermare a esaminare punti secondari. Senza dubbio vi furono opposizioni fra tradizioni differenti nel Medio Oriente islamico, ma in quanto risultato della loro compresenza nella medesima civiltà, estesa e cosmopolita.

[2] RAZI, *Al-Tafsir al-kabir* (o *Mafatih al-ghaib*), 32 voll., al-Qāhira 1934-62.

1. *Avicenna tra Aristotele e Galeno.*

Per il Medio Oriente d'epoca premoderna, come per l'Europa del tempo, fu la biologia di Avicenna (980-1037) ad avere la maggiore diffusione. Egli scrisse il testo di riferimento della medicina galenica (il *Canone*)[3] e la principale raccolta medievale di testi di biologia aristotelica (il *Hayawan*)[4]. In entrambe le opere egli affrontò il problema dell'opposizione aristotelico-galenica. Mentre le teorie di Galeno su anatomia, psicologia, malattia e cura della malattia si trovavano principalmente nel *Canone*, come è nell'intera medicina araba, è invece palese la dipendenza di Avicenna da Aristotele in ambito teorico (ciò che noi oggi chiameremmo scienza fondamentale). Sin dal libro I del *Canone* (scritto quando aveva trentacinque anni) Avicenna aveva sostenuto la posizione aristotelica nelle controversie teoretiche, con il paradossale risultato che il piú influente documento galenico del Medioevo fu scritto da qualcuno apertamente legato al punto di vista aristotelico.

In quanto, nella pratica, i contenuti della medicina e della filosofia naturale vennero a sovrapporsi, Avicenna intese delimitare con chiarezza le loro rispettive aree di competenza. Significativamente egli lo fece nel *Canone* stesso, in cui dedicò il primo capitolo a questo scopo e vi ritornò successivamente piú volte. Per lui la medicina era invero una scienza autonoma con suoi oggetti specifici; tuttavia, la trattazione inizia con un insieme di concetti fondamentali presi a prestito dalla filosofia naturale. Secondo Avicenna, il medico non potrebbe rispondere autonomamente a domande quali: esistono gli elementi? che cosa sono gli umori? quante facoltà vi sono? Egli ammonisce insistentemente il medico a lasciare tali questioni al filosofo naturale. Quando Galeno si occupò di tali questioni, scrive Avicenna, lo fece «non come un medico, ma come chi vorrebbe essere un filosofo»[5] Un preciso, impellente intento emerge dai ripetuti ammonimenti di Avicenna, ossia il suo desiderio di proteggere la filosofia naturale e l'autorità del suo maestro Aristotele dalle incursioni del galenismo. Ma la sua enfasi sulla differenza tra le due scienze consisteva in poco piú che in un'azione difensiva, dal momento che la fonte reale del problema era il fatto che la medicina e la filosofia naturale, pur distinte, erano tuttavia unite come ge-

[3] IBN SINA, *Al-Qanun fi al-tibb*, 3 voll., Bulaq - al-Qāhira 1877.

[4] IBN SINA, *Al-Hayawan*, sezione 8 del *Tabi'iyyat* del *Shifa'*, a cura di Muntasir, Zayed e Isma'il, Cairo 1970.

[5] IBN SINA, *Qanun* cit., I, pp. 4-6, 17, 19, 21, 67, 71, 72.

melli siamesi dall'anatomia – l'oggetto comune da cui dipendevano ogni disputa medica e biologica. E dal momento che, secondo lo stesso Avicenna, il sapere anatomico si basava esclusivamente su «esperienza e dissezione»[6], non c'era alcuna reale giustificazione nel chiedere al medico di rimettersi al filosofo nelle dispute sulle realtà anatomiche. Fu quest'affermazione a dare a Galeno la sua arma vincente, essendo egli il beneficiario dei secoli di scoperte anatomiche venute dopo Aristotele.

Il problema che l'aristotelismo medievale dovette fronteggiare (al quale Avicenna doveva porre rimedio) fu che l'anatomia del maestro era divenuta troppo debole per sostenere il suo sistema biologico. In definitiva, Avicenna fu in grado di respingere la sfida di Galeno solo riedificando il sistema aristotelico sulle piú solide basi di una nuova anatomia. Nel *Canone*, comunque, egli non fece nulla di piú che ammettere l'esistenza del problema affermando piú volte che esisteva una contrapposizione tra Galeno e Aristotele e promettendo di risolvere la disputa nelle sue opere filosofiche[7] Fu soltanto nel *Hayawan*, con ogni probabilità il suo ultimo lavoro, che egli affrontò direttamente il problema. Il *Hayawan* è l'ultima e piú ampia parte della «Fisica» (*Tabi'iyyat*) della *Shifa'* Nella *Shifa'* Avicenna presentò un'esposizione dettagliata di tutte le scienze greche, principalmente quelle aristoteliche; tuttavia il suo intento non era di scrivere un commentario ad Aristotele, bensí di riaffermare le teorie aristoteliche in modo convincente. Il suo metodo è forse piú chiaramente palese nel *Hayawan* che in qualsiasi altra parte della *Shifa'*

La struttura del *Hayawan* di Avicenna rispecchia esattamente quella del *Kitab al-hayawan* (Libro degli animali), la traduzione in arabo dei tre trattati aristotelici *Historia animalium*, *De partibus animalium* e *De generatione animalium*, tradizionalmente attribuita a Ibn al-Batriq[8]. Il *Hayawan* di Avicenna affronta il testo di Aristotele in tre modi: riassunto, nuova sintesi e sostituzione integrale. La traduzione araba originale di Ibn al-Batriq fu particolarmente povera e Avicenna realizzò un resoconto piú accessibile della biologia aristotelica nella forma di un chiaro riassunto dell'*Historia* (*Hayawan*, I-VIII) e del *De generatione* (*Hayawan*, XV-XIX). Tuttavia, mentre in parte fu ancora evidentemente dipendente dall'*Historia*, nel libro IX del *Hayawan* Avicenna si separò repentinamente dal modello aristotelico per affrontare, con una

[6] *Ibid.*, I, p. 5.

[7] *Ibid.*, I, pp. 22, 67.

[8] *Tiba' al-hayawan* (*Historia animalium*) e *Ajza' al-hayawan* (*De partibus animalium*), a cura di A. Badawi, Kuwait 1977 (separatamente a cura di R. Kruk, Amsterdam 1978); *Fi kawn al-Hayawan* (*De generatione animalium*), a cura di J. Brugman e H. J. Drossaart Lulofs, Leiden 1971.

certa urgenza, «la controversia sul seme e sul feto, non secondo lo schema di Aristotele, ma seguendo ciò che consideriamo piú adatto nel nostro tempo»[9]. La collocazione normale di questo tema avrebbe dovuto essere nei libri XV-XIX (in cui Avicenna doveva tracciare un compendio magistrale del *De generatione*), ma la sfida di Galeno lo aveva evidentemente spinto ad affrontare la questione prima di quanto previsto dal modello aristotelico. I titoli dei primi tre capitoli del libro IX danno la sensazione palpabile dello sviluppo di questa parte del *Hayawan*:

1. Sulla pubertà, il seme, il ciclo mestruale e la disputa su essi.
2. Sulla critica di Galeno ad Aristotele, la confutazione di tale critica e la dimostrazione della sua inconsistenza.
3. Il ritorno alla fonte aristotelica e la prova che le donne non sono in realtà dotate di seme, e che la materia femminile detta seme non ha alcuna facoltà formativa, ma soltanto facoltà passiva.

Il dibattito sulla riproduzione in questi capitoli divenne il tema centrale del *Hayawan* e determinò il metodo di Avicenna in biologia nel suo complesso. I pensatori greci erano stati profondamente divisi sul tema dell'apporto dei genitori nella riproduzione. Ippocrate sostenne che sia il maschio che la femmina contribuiscono con un «seme», argomentando che la somiglianza del figlio a entrambi i genitori significa che entrambi hanno contribuito ad esso con analogo materiale riproduttivo[10]. Aristotele rifiutò categoricamente tale teoria e postulò una differenza radicale tra l'apporto maschile e quello femminile, sostenendo che la femmina fornisce soltanto la materia passiva (il sangue mestruale) alla quale il seme maschile, come solo vettore dell'anima, dà forma di feto. Egli affermò che il seme è un residuo del sangue che soltanto il maschio, in virtú del suo adeguato calore vitale, può trasformare in seme. La femmina, priva di tale facoltà perché non sufficientemente «calda», libera il proprio apporto in forma di sangue mestruale[11]. In contrasto con questa posizione, Galeno riaffermò l'originaria tesi ippocratica dell'apporto paritetico, sostenendola con una nuova prova. Sebbene egli concordasse con Aristotele nel ritenere che il seme fosse un residuo del sangue, egli insisteva che la donna poteva produrlo al pari dell'uomo. Secondo lui, sia il maschio che la femmina contribuiscono in modo eguale alla «forma» come alla «materia» del feto. La sua nuova prova fu la

[9] IBN SINA, *Hayawan* cit., pp. 144-45.

[10] HIPPOCRATES, *The seed* e *The nature of the child*, trad. di I. M. Lonie, in G. E. R. LLOYD (a cura di), *Hippocratic Writings*, London 1978. La trad. araba medievale, *Kitab al-ajinna li-Buqrat*, è stata curata da M. C. Lyons e J. N. Mattock, Cambridge 1978.

[11] ARISTOTELE, *Sulla riproduzione degli animali*, 721a, 726b, 730b, 738b.

scoperta (probabilmente fatta per primo da Erofilo di Calcedonia) delle ovaie, da lui chiamate «testicoli femminili». Aristotele non aveva conoscenza di tali organi e aveva pure negato che i testicoli maschili contribuissero all'effettiva produzione del seme. Galeno riaffermò l'importanza diretta dei testicoli nella riproduzione e fu in grado di mostrare la loro esistenza in entrambi i sessi[12].

All'epoca di Avicenna, la scoperta delle ovaie era stata da lungo tempo acquisita nella dottrina scientifica. La sua prima affermazione su questo tema nel *Hayawan* rese chiaro fino a che punto gli aristotelici fossero sulla difensiva e il grado cui Galeno era giunto nel definire i concetti base della generazione[13] Relativamente a quello che era un distacco critico dalla biologia aristotelica, la risposta di Avicenna fu l'accettazione dell'esistenza delle ovaie e la tesi che fosse il seme femminile, e non il sangue mestruale, a rappresentare l'apporto femminile fondamentale alla riproduzione[14]. In che senso possiamo dunque ancora parlare della biologia di Avicenna come aristotelica? Che cosa rimaneva dell'Aristotele originario? In pratica tutto ciò che era rilevante, poiché Avicenna applicò al seme femminile l'ipotesi centrale di Aristotele, attribuendogli esattamente il medesimo *ruolo* che Aristotele aveva assegnato al sangue mestruale: «Chiaramente la semenza della donna è atta ad essere materia, ma non atta ad essere principio di movimento; il seme dell'uomo è il principio di movimento»[15] Dopo Avicenna vi furono puristi tra gli aristotelici, come per esempio Averroè, che si attennero alla lettera del dettato aristotelico:

> per quanto riguarda i «testicoli» che Galeno sostiene essere posseduti dalle donne, è possibile che essi non svolgano un ruolo nella riproduzione, se il «seme» che essi producono non svolge un ruolo nella riproduzione. Non vi è nulla di strano se si considera che le mammelle nella femmina sono organi riproduttivi, ma non svolgono tale ruolo nel maschio Se il seme della femmina potesse fare ciò che fa quello del maschio, una femmina sarebbe in grado di riprodursi da sé, senza bisogno del maschio[16].

Ad ogni modo, la maggior parte degli aristotelici del Medioevo, in Oriente come in Occidente, testimonia il successo della soluzione di Avicenna, dal momento che essi scelsero di vedere la loro teoria biologica attraverso di lui[17], sebbene il testo di Aristotele fosse a loro disposizio-

[12] GALENO, *Sul seme*, pp. 527 sgg. Kuhn. La trad. araba medievale, *Kitab Jalinus fi al-mani*, è stata curata da I. Cassels per i tipi della University of Cambridge.

[13] IBN SINA, *Hayawan* cit., pp. 145-46.

[14] *Ibid.*, pp. 145, 161, 388-90.

[15] *Ibid.*, p. 399.

[16] IBN RUSHD, *Al Kulliyat*, a cura di S. Shaiban e A. Ammar al-Talibi, al-Qāhira 1989, pp. 68-70.

[17] G. SARTON, *Introduction to the History of Science*, 5 voll., Baltimora 1927-48, II/1, p. 63.

ne sia in arabo che in latino. La versione di Avicenna era molto meno vulnerabile dell'originale di fronte agli attacchi della teoria galenica.

Il metodo di Avicenna consistette essenzialmente nell'aggiornare le risultanze aristoteliche *e* nel sostenere le argomentazioni originali aristoteliche sulla base di nuove risultanze. L'operazione chirurgica piú radicale sul testo aristotelico fu condotta nella sezione del *Hayawan* (libri XI-XIV) che corrispondeva al *De partibus animalium* aristotelico. Qui Avicenna rifiutò in blocco il testo originale di Aristotele, sostituendolo completamente con l'anatomia successiva che Galeno aveva mutuato elaborandola dai medici ellenisti, e che Avicenna aveva già insegnato nel *Canone*. Il testo sostitutivo conteneva parola per parola l'intera anatomia delle parti uniformi del libro I del *Canone* e nove sezioni dell'anatomia degli organi dal libro III. Oltre il 75 per cento del contenuto dei libri XI-XIV (150 su 195 pagine) del *Hayawan* proveniva parola per parola dal *Canone*[18].

La sostituzione dell'antica anatomia con la nuova dimostrava – con gran forza – l'evidente disegno di Avicenna di modernizzare Aristotele senza sacrificare la dottrina aristotelica fondamentale, come abbiamo visto nel caso della riproduzione. L'altro esempio significativo è il problema del cuore. Quando infine lo affrontò nel *Hayawan* (mantenendo la promessa che aveva fatto nel *Canone* come nel *Kitab al-nafs*, il *De anima* della *Shifa'*)[19], egli si mantenne fedele alla posizione di Aristotele secondo cui il cuore è l'origine di tutte le facoltà del corpo, sostenendo che le risultanze anatomiche di Galeno (che Avicenna accettava senza discutere) erano tratte dalla dissezione di animali completamente formati, in cui i nervi sembravano effettivamente «crescere» dal cervello e dal midollo spinale, e le vene dal fegato. Comunque, Avicenna interpretò Aristotele per affermare che il cuore è origine di tutti gli organi e delle loro facoltà nello sviluppo *embriologico*, in cui è il primo organo ad essere formato dall'Anima, mentre tutto il resto viene formato successivamente tramite la sua azione[20]. Lo spostamento di Avicenna sulla questione dello sviluppo embriologico non era esclusivamente tattico, dal momento che metteva effettivamente in rilievo il punto fondamentale di interesse di Aristotele per la biologia, e cioè il problema dello sviluppo del feto. Aristotele aveva incominciato a rispondere a domande quali: che cos'è che dice al feto di svilupparsi in cane, essere umano o cavallo? come fa il feto a sapere in che modo sviluppare gli organi? come

[18] Vedi «Avicenna», in *Encyclopaedia Iranica* cit., tav. 3 («Concordanza tra i testi del *Hayawan* e quelli del *Qanun*»), p. 98.

[19] IBN SINA, *Qanun* cit., I, p. 22, e *Kitab al-nafs*, sezione 6 del *Tabi'iyyat* della *Shifa'*, a cura di G. C. Anawati e S. Zayid, al-Qāhira 1974, p. 234.

[20] IBN SINA, *Hayawan* cit., pp. 40-46.

fa a sapere la successione del loro sviluppo e della loro differenziazione? in breve, qual è la norma che regola l'organismo? Aristotele aveva trovato la risposta a queste domande nell'Anima, il cui legame con il cuore (sede dell'Anima) e con il seme maschile (vettore dell'Anima) era la colonna portante della biologia aristotelico-avicenniana.

Tuttavia, è assai piú importante per la storia della scienza che il *Hayawan* di Avicenna abbia modificato radicalmente la profonda rilevanza della biologia di Aristotele, attribuendo all'anatomia rilievo ben superiore a quello che aveva avuto in precedenza. Nell'edizione di Bekker del testo greco dei tre trattati, il *De partibus animalium* occupa soltanto il 21 per cento delle pagine; nell'edizione del Cairo del *Hayawan*, i libri XI-XIV (che corrispondono al *De partibus*) rappresentano il 45 per cento delle pagine. Nell'opera di aggiornamento di Aristotele lo spazio dedicato all'anatomia fu piú che raddoppiato. Il *Hayawan* mutò altresí la biologia aristotelica in un altro senso di notevole rilievo. Aristotele considerò l'intero regno animale come proprio oggetto. L'anatomia trasferita dal *Canone* era esclusivamente anatomia umana, che tendeva a spostare il centro dell'attenzione della biologia dall'insieme delle creature viventi all'uomo. Questo fu l'effetto piú evidente sulla filosofia naturale di Avicenna «medico».

Avicenna preparò il terreno, forse inconsapevolmente, agli sviluppi che nei secoli successivi avrebbero posto fine alla sua autorità insieme a quella di Aristotele e Galeno. Tali nuovi sviluppi sono evidenti nella storia della stessa scienza araba, in particolare nell'opera di Ibn al-Nafis (m. 1288), «il secondo Avicenna», la cui attenzione precipua all'anatomia, sulla base dell'esempio di Avicenna, gli consentí di effettuare una scoperta medica fondamentale. I due libri piú importanti di Ibn al-Nafis furono infatti un *Commentario sull'anatomia del Canone* (*Sharh tashrih al-qanun*) e un *Commentario al Canone* (*Sharh al-qanun*). In questi due lavori egli studiò l'anatomia del cuore, rifiutò la descrizione ricevuta da Galeno e Avicenna, e descrisse per la prima volta la circolazione polmonare secondaria del sangue, circa tre secoli prima di Michele Serveto (1556) e Rinaldo Colombo (1559). Ibn al-Nafis negò l'esistenza di qualsivoglia transito dal ventricolo destro al sinistro del cuore, e affermò senza incertezze che il sangue scorre dal ventricolo destro a quello sinistro attraverso i polmoni. Temkin ha sottolineato come il primo attacco di rilievo a Galeno nel XVI secolo «non si levò su punti specifici dell'anatomia», ma «portò un rovesciamento totale»[21]. Anche qui, Avicenna nel *Hayawan* aveva preparato il terreno attaccando con forza la

[21] O. TEMKIN, *Galenism, Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca-London 1973.

teoria nel suo complesso: «guardiamo dunque alle contraddizioni di Galeno, e mostriamo che egli non dice nulla bene, e anche quando presenta delle prove non convince, ed è estremamente debole nei principî [di filosofia naturale] anche se è assai fecondo nei settori della medicina».

2. *Ibn Qayyim: tra religione e scienza.*

Le conclusioni di Avicenna significavano che l'interpretazione aristotelica continuò ad avere notevole vitalità in Medio Oriente[22], ma dovette anche fronteggiare formidabili opposizioni, non soltanto da parte galenica. L'opposizione piú efficace gli giunse dalle fonti religiose islamiche, principalmente perché le affermazioni sul contributo dei genitori alla riproduzione nel *hadith* del Profeta concordavano nei dettagli con Ippocrate e Galeno. Quando al Profeta Muhammad venne domandato: «Le donne hanno perdite notturne?» egli disse: «Pensate voi che vi sia altra causa diversa per la somiglianza? Quando il seme della donna domina il seme dell'uomo, il figlio assomiglierà ai fratelli di lei, quando il seme dell'uomo domina il seme della donna, il figlio assomiglierà ai fratelli di lui». In un altro *hadith* il Profeta dice: «Il seme dell'uomo tende al bianco, il seme della donna tende al giallo. Quando i due s'incontreranno e il seme del maschio sopraffarà il seme della donna, sarà maschio; quando il seme della donna sopraffarà quello dell'uomo sarà femmina». E quando gli venne posta la domanda: «da che cosa viene creato l'uomo?», il Profeta rispose: «egli è creato insieme sia dal seme dell'uomo che dal seme della donna. Il seme dell'uomo è spesso e forma ossa e tendini; il seme della donna è sottile e forma carne e sangue». Un pensatore religioso musulmano che avesse voluto confrontarsi direttamente con i testi religiosi e al tempo stesso rimanere legato ad Aristotele si sarebbe trovato a un punto morto, come accadde a Fakhr al-Din Razi[23] Di contro, vi fu chi, come Ibn Qayyim, che non era un aristote-

[22] IBN MALKA, *Mu'tabar*, 3 voll., Haydarabad A.H. 1358, II, pp. 236-71; RAZI, *Mabahith*, 2 voll., Haydarabad A.H. 1343., II, pp. 226-29, 258-79; QAZWINI, *Hikmat al-ain*, Mashad 1974, pp. 640-56; MULLA SADRA, *Asfar*, Teheran A.H. 1378, VIII, pp. 108-29, 143-48; KARMANI, *Rahat*, Bayrut s.d., pp. 430-31.

[23] Nel *Mabahith* Razi seguí fedelmente Aristotele e Avicenna e presentò le loro tesi con chiarezza. Nella sua enorme esegesi del Corano (*Tafsir*) egli introdusse una massiccia quantità di informazioni scientifiche, comprese le teorie della riproduzione. Sfortunatamente per lui, le affermazioni del *hadith* erano esplicitamente contrarie alla teoria aristotelica. Una disamina dell'incertezza di Razi avrebbe finito per concentrarsi sui tre seguenti elementi che caratterizzano la sua analisi della riproduzione nel *Tafsir*: 1) egli introduce ripetutamente la teoria aristotelica del seme (maschile) e del mestruo (femminile), sembrando quasi sempre approvarla, ma senza affermarlo espli-

lico, fu in grado di trarre pieno vantaggio dall'accordo tra religione e medicina. Ibn Qayyim accolse con favore la possibilità di sostenere la rivelazione con le risultanze di una fonte secolare indipendente e, significativamente, procedette oltre, ponendo il rapporto fra rivelazione e scienza in termini nuovi e sorprendenti.

Ci sono almeno quattro diverse disamine della riproduzione nei lavori editi di Ibn Qayyim. Le due principali sono nel *Kitab al-tibyan fi aqsam al-Qur'an*, un commentario sul «giuramento nel Corano», e nel *Tuhfat al-mawdud bi ahkam al-mawlud*[24], testo che affronta il tema dell'educazione dei figli dai punti di vista della legge islamica e della tradizione popolare della comunità (lo scrisse in occasione della nascita di un nipote). Il *Tuhfat* si conclude con un lungo capitolo che segue l'uomo dalle sue origini come seme al suo destino finale oltre la morte. Il *Tibyan* contiene un capitolo analogo che pone i seguenti quesiti: qual è la natura del seme? le donne hanno seme? il feto è formato al pari dal seme maschile e femminile? i due semi si mescolano sino a divenire uno, o l'uno provvede la materia e l'altro la forma? quali sono le cause della differenziazione tra i sessi? come avviene che si generino dei gemelli? il feto può essere il risultato di due diversi rapporti sessuali (ossia, può un bambino avere piú di un padre)? come si sviluppa il feto? quale organo si forma per primo? quando il feto riceve l'anima? prima di ricevere l'anima, il feto è dotato di volontà, movimento e sensazioni? perché nelle donne incinte cessa il mestruo? perché hanno irrefrenabili voglie di cibi strani durante la gravidanza? quanto dura la gravidanza? qual è la posizione del feto nell'utero? quali sono le cause dell'aborto spontaneo? in quale posizione si presenta il feto alla nascita? Le principali fonti di Ibn Qayyim nel *Tibyan* sono il Corano e il *Hadith*, insieme ai libri di Ippocrate, Aristotele, Galeno, Avicenna e Fakhr al-Din Razi. Parte del significato della trattazione di Ibn Qayyim andrebbe persa qualora dimenticassimo il posto che ebbe nella tradizione islamica (co-

citamente (XXIII, pp. 6 sgg., 83 sgg.; XXIV, p. 144; XXVII, p. 85; XXX, p. 236); 2) attacca talora i «naturalisti» come «non credenti», ma lo fa in modo piú esplicito quando espone le tesi ippocratico-galeniche (l'esempio migliore in XXXI, pp. 130-31); 3) espone con forza la tesi che, sia che si sostenga l'omogeneità del seme (Aristotele) che la sua eterogeneità (Ippocrate), la riproduzione richiede comunque l'intervento divino dal momento che null'altro potrebbe spiegare la strutturazione e la divisione del feto (XIX, pp. 224-25). Colpisce l'affinità di questo concetto con il ruolo che Aristotele aveva assegnato al pneuma. Ibn Qayyim, che conosceva bene le questioni mediche, considerò aristotelica la posizione di Razi e replicò ad essa in tal senso (*Kitab al-tibyan fi aqsam al-Qur'an*, al-Qāhira 1933, pp. 330-31). Un differente approccio a Razi e alla riproduzione è di S. BELGUEDJ, *La collection hippocratique et l'embriologie coranique*, in *La collection hippocratique et son role dans l'histoire de la medicine*, Leyde 1975, pp. 321-33.

[24] IBN QAYYIM, *Al-tibyan fi aqsam al-qur'an*, al-Qāhira 1933 e *Tuhfat al-mawdud bi ahkam al-mawlud*, Dimashq 1971.

me hanbalita) o nel suo tempo (il XIV secolo), o la collocazione testuale della sua disamina (nei commentari al Corano, piuttosto che nella medicina e nella filosofia naturale).

Egli incomincia con una descrizione del seme che segue da vicino quella del trattato *Il seme* di Ippocrate. Egli non ha indugi nel riconoscere che la sua ipotesi (che il seme provenga da ogni parte del corpo) non è che una delle due possibilità in un dibattito nel quale l'altra parte (cioè Aristotele) controbatte che il seme è una sostanza omogenea, un residuo del nutrimento finale[25] Così Ibn Qayyim si inserisce nel secolare dibattito sulla riproduzione. La disamina organica del tema della riproduzione negli scritti di Ippocrate ha inizio prestando attenzione al dato di fatto della somiglianza. Dal momento che i figli assomigliano a entrambi i genitori, Ippocrate deduceva che padre e madre contribuissero al feto con un materiale riproduttivo analogo. A suo parere, il seme si forma quando l'eccitazione sessuale fa sí che tutti gli organi e i fluidi del corpo rilascino particole della loro essenza che rappresentano e possono duplicare il loro aspetto nel figlio. Il seme è la massa composita di tali particole. Deriva da tutte la parti del corpo di ciascuno dei genitori e raggiunge ogni parte del corpo del figlio: «[il figlio] deve inevitabilmente assomigliare, in qualche aspetto, sia all'uno che all'altro dei genitori, dal momento che è da entrambi i genitori che lo sperma muove per formare il figlio. Il figlio assomiglierà nella maggior parte delle sue caratteristiche a quel genitore che ha contribuito con il piú gran numero di proprie particole corporali»[26]. Questa tesi di Ippocrate sembrava spiegare la somiglianza generica dei figli ai genitori, quanto le somiglianze specifiche di alcuni organi, come ad esempio la forma del naso o delle mani. Nel XIX secolo Charles Darwin avrebbe avanzato quasi la medesima teoria per spiegare l'ereditarietà, e le avrebbe dato il nome di *pangenesi*[27].

Ibn Qayyim sostenne la propria scelta della teoria della pangenesi usando una serie di argomentazioni. 1) Il piacere sessuale, quando raggiunge l'orgasmo, coinvolge l'intero corpo. 2) Gli organi dei bambini assomigliano a quelli dei genitori; la somiglianza complessiva indica che ogni organo contribuisce per la propria parte. 3) Se il seme fosse una sostanza unitaria, sarebbe impossibile che venissero generati organi diversi con le loro differenti forme, dal momento che una singola forma agisce

Tibyan cit., pp. 327-28.

HIPPOCRATES, *The seed* cit., p. 322.

CH. DARWIN, *The Variation of Animals and Plants under Cultivation*, New York 1897², pp. 369-70 [trad. it. Torino 1876].

sopra una materia soltanto producendo ciò che le è simile. Anche la debolezza generale del corpo dopo l'eiaculazione dimostra che il seme è formato dal corpo intero[28].

Queste argomentazioni a favore della pangenesi erano sostanzialmente quelle che lo stesso Aristotele ha enumerato nel *De generatione animalium* (721b), ma per confutarle. Ibn Qayyim presenta subito le obiezioni di Aristotele in un breve ma accurato resoconto dell'originale. 1) Se il seme dovesse passare dalla testa alle altre estremità del corpo, allora si dovrebbe provare l'orgasmo in continuazione prima dell'eiaculazione, dal momento che il piacere sessuale deriva dal passaggio del seme attraverso gli organi (723b-724a). 2) Se il padre e la madre contribuissero entrambi con il seme, allora i due semi dovrebbero sempre dare luogo a due embrioni nell'utero, uno maschio, dal padre, l'altro femmina, dalla madre – poiché ogni seme contiene un insieme completo delle sostanze dei corpi di tutti gli organi di entrambi i genitori (722b). 3) Come per l'argomentazione fondata sulla somiglianza completa, anche quella della somiglianza generale si estende alle unghie e ai capelli, che – tutti concordano – non secernono alcunché (722a). 4) Il figlio può assomigliare a un lontano antenato piuttosto che ai propri genitori (722a). C'è un *hadith* che sostiene tale punto: Un uomo si lagnava che sua moglie aveva dato alla luce un bambino nero. Il Profeta gli domandò se egli possedeva dei cammelli, e quando l'uomo rispose «Sí», il Profeta gli domandò: «Di che colore sono?» «Neri». «Generano mai essi cammelli grigi?» «Sí» «E come spieghi ciò?» «Forse c'è una tendenza nell'eredità». «Dunque il [bambino] deriva allo stesso modo da una tendenza nell'eredità». 5) Se il seme comprendesse parti di tutti gli organi, allora tali parti occuperebbero ciascuna il proprio posto in relazione l'una con l'altra, oppure no. Se lo facessero, allora ciò implicherebbe che il seme è un minuscolo animale completo in se stesso, ma se tale implicazione viene rifiutata, allora non c'è alcuna somiglianza definitiva (722b)[29]

Queste sono le argomentazioni originali di Aristotele contro la pangenesi, illustrate da un *hadith* appropriato, cui Ibn Qayyim aggiunse un elemento dall'opera di Fakhr al-Din Razi, il quale aveva elaborato l'ultima argomentazione aristotelica sostenendo che un organismo di tal sorta è impossibile perché il seme è un liquido che non può conservare la posizione precisa dei differenti organi e il loro specifico ordine[30]. La presentazione di Ibn Qayyim rispecchia l'argomentazione cosí come ap-

[28] IBN QAYYIM, *Tibyan* cit., pp. 328-29.
[29] *Ibid.*, pp. 329-31.
[30] RAZI, *Tafsir* cit., XIX, p. 225.

parve abitualmente nelle dispute medievali, principalmente come venne introdotta da Avicenna nel *Hayawan* e da Razi nel *Mabahith*. Egli replicava in questo modo all'argomentazione nella sua forma corrente, sebbene ne conoscesse l'originale di Aristotele. Egli ci dice altrove, con orgoglio, di possedere una «copia corretta e ben tenuta del *Kitab al-hayawan* di Aristotele»; e la sua citazione diretta da tale testo dimostra che esso comprendeva il *De generatione animalium* e che era nella medesima traduzione attribuita a Ibn al-Batriq che fu pubblicata da Brugman e Drossart Lulofs nel 1971[31].

In tutta questa parte introduttiva Ibn Qayyim si basa poco sulle fonti islamiche, ma nella sua ricusazione conclusiva delle obiezioni mosse da Aristotele alla pangenesi si trova un passo tratto dal *hadith*. 1) L'argomentazione di Aristotele contro il coinvolgimento dell'intero corpo nel piacere sessuale è totalmente debitrice dell'esperienza comune secondo cui durante l'orgasmo ci si sente come se qualcosa venisse strappato dal corpo intero, dall'udito, dalla vista e dalle forze per essere posto nel ventre. Ci si sente come se si fosse stati vestiti e improvvisamente ci si trovasse nudi. 2) La tesi che la pangenesi comporterebbe sempre la formazione di due embrioni può essere meglio controbattuta dal *hadith*: «quando il seme maschile domina il seme femminile, sarà un maschio; quando il seme femminile domina il seme maschile, sarà una femmina». 3) Le unghie e i capelli sono subordinati ad altri organi; quando gli organi stessi si assomigliano, quelli a loro subordinati li seguono. 4) La somiglianza ad antenati remoti è, al contrario, uno dei piú forti argomenti a sostegno della pangenesi, dal momento che questa remota somiglianza persiste nella materia seminale di generazione in generazione sino a giungere al bambino e determinarne le somiglianze con gli antenati. 5) Ibn Qayyim risponde in questo modo all'implicazione che il seme sia un minuscolo animale: se con ciò si intende che differenti parti si trovano presenti nel seme di fatto (*bi al-fi'l*), allora non è cosí; ma le parti possono tuttavia esservi in potenza (*bi al-quwwah*). Egli domanda quale obiezione possa essere mossa all'idea che il seme sia in potenza un animale in miniatura, o anche di grandi dimensioni. 6) Altrettanto bene, con l'ultimo punto egli replica pure all'obiezione mossa da Razi secondo cui il seme sarebbe un liquido incapace di conservare un ordine adeguato delle parti[32].

Per quanto ne so, la ricusazione delle tesi aristoteliche contro la pangenesi da parte di Ibn Qayyim è decisamente originale. Unico fra gli

IBN QAYYIM, *Miftah*, 2 voll., Bayrūt s.d., II, pp. 155-56.
Tibyan cit., pp. 331-34.

scrittori medievali, egli non prese in considerazione Galeno per argomentare contro Aristotele dal punto di vista della teoria originale di Ippocrate, che centrò sulle osservazioni a proposito di somiglianza ed eredità. In apparenza questa sua conoscenza diretta degli scritti di Ippocrate lo convinse che Ippocrate aveva ragione. Se avesse inteso semplicemente sostenere la posizione del *hadith* sul pari contributo dato dal maschio e dalla femmina nella riproduzione, le argomentazioni di Galeno avrebbero potuto fare al caso suo allo stesso modo.

La forma di discussione di Ibn Qayyim è quella propria della dialettica musulmana, secondo lo schema dialogico «se tu dici noi diciamo...» Egli prosegue: «Se tu dici: tu stai sostenendo esplicitamente che la donna ha del seme e che il seme femminile è una delle due parti da cui Dio crea il figlio. Alcuni medici, comunque, credono che la donna non abbia alcun seme». Nella sua replica Ibn Qayyim si serve del *hadith* e di Galeno con eguale disinvoltura. 'Aisha e Umm Salama, entrambe mogli del Profeta, gli posero la medesima domanda; e nella sua risposta «il Profeta affermò l'esistenza del seme femminile», chiesero: «Una donna deve lavarsi dopo una perdita notturna (*idha ihtalamat*)?» Il Profeta disse che doveva farlo se restava una traccia di liquido. Poi chiesero ancora: «Le donne hanno perdite notturne?» Ed egli replicò: «Altrimenti come potrebbero i figli assomigliare loro?» Ibn Qayyim cita anche un'altra versione del medesimo *hadith* con la seguente aggiunta: «Pensate dunque che vi sia qualche ragione nella somiglianza?» «Quando il seme di lei domina quello dell'uomo, il figlio assomiglierà ai fratelli di lei; e quando il seme del maschio dominerà il seme di lei, il figlio assomiglierà ai fratelli di lui»[33]

Subito dopo avere citato il *hadith*, Ibn Qayyim reintroduce il dibattito scientifico ricordando al lettore che Galeno aveva attaccato con decisione la tesi di Aristotele secondo cui le donne non contribuiscono col seme; e aggiunge: «vagliamo ora il problema [con prove] tratte dal mondo naturale dopo averlo fatto attraverso le affermazioni tratte dalla *Shari'a*». Qui l'argomentazione rispecchia il linguaggio di Galeno: il seme è uno dei residui e delle umidità del corpo, posseduto sia dall'uomo che dalla donna, e il feto viene formato direttamente da esso, che è pure causa delle somiglianze. Se le donne non avessero parte nel seme, i figli non assomiglierebbero loro. Il seme del maschio da solo non genera un figlio; la riproduzione si verifica soltanto quando si mescola con un altro seme, pari ad esso, che proviene dalla femmina[34]

[33] *Ibid.*, pp. 334-35. Il tema è affrontato in modo parallelo in ID., *Tuhfat* cit., pp. 274-75, 277, e ID., *Turuq*, al-Qāhira A.H. 1317, pp. 198-99.

[34] ID., *Tibyan* cit., p. 335.

In un riferimento esplicito ad Avicenna e alla sua scuola, Ibn Qayyim aggiunge che alcuni seguaci di Aristotele hanno ammesso che la femmina contribuisce con una sostanza bianca e viscida che diviene materiale per il corpo del feto, ma hanno negato che questa sostanza abbia facoltà formativa come ha il seme maschile. Qui, nuovamente, c'è una pronta refutazione da parte del *hadith*, in cui il Profeta aveva affrontato la questione e aveva detto: «Il seme del maschio tende al colore bianco e quello della donna al colore giallo. Quando i due si incontrano e il seme maschile sopraffà quello femminile, sarà maschio; se il seme femminile sopraffà quello maschile, sarà una femmina». Ibn Qayyim ammette che il seme femminile potrebbe essere descritto come piú lieve e piú lento nel defluire, invece di essere guizzante come quello maschile (fattore che Avicenna aveva sottolineato nel *Hayawan*). Tuttavia – e questo è il punto di divisione piú rilevante tra i due schieramenti – egli insiste che entrambi hanno pari capacità formativa nella riproduzione (sempre che i due semi si uniscano)[35].

Naturalmente tutti concordano che il maschio e la femmina sono entrambi necessari alla riproduzione. La disputa si accentra sulla natura del loro contributo. La tesi che il contributo del maschio e della femmina siano pari per valore e qualità è basilare nel pensiero di Ibn Qayyim, e nel *Tibyan* egli ritorna ad affrontare questo punto altre due volte. «Se tu dici: stabilito che il feto viene formato dal seme di entrambi i genitori, i due semi si mescolano sino a divenire uno solo? o uno di essi procura la forma e l'altro l'atto come caglio per coagularlo (la famosa analogia di Aristotele per descrivere l'azione del seme del maschio sul mestruo della femmina)?» Ibn Qayyim afferma dapprima che i filosofi naturalisti prediligono la seconda tesi, sostenendo che il seme maschile non contribuisce al corpo del feto, ma è come l'anima (*al-ruh*) che rende vitali gli organi; afferma inoltre che il corpo del feto è formato soltanto dal seme della madre e che il seme del maschio si disintegra e diviene nulla non appena ha fatto coagulare il seme della femmina. Queste parole riassumono con precisione la posizione di Aristotele cosí come figura nella versione di Avicenna, cui Ibn Qayyim aggiunge che i filosofi naturalisti trovano sostegno alla loro tesi che il corpo del figlio sia formato soltanto dal contributo materno in alcune disposizioni della Legge islamica; vale a dire, in primo luogo, che il figlio nascerà libero o schiavo a seconda della condizione della madre, indipendentemente da quella del padre; e in secondo luogo che, se un ma-

[35] *Ibid.* Cfr. RAZI, *Tafsir* cit., XXX, p. 236.

schio schiavo di un uomo feconda la schiava di un altro, il bambino apparterrà al padrone della madre[36].

La maggioranza dei musulmani, riferisce correttamente Ibn Qayyim, mette in dubbio tali affermazioni dei filosofi naturalisti e rimane dell'opinione che il feto sia formato insieme dai semi del maschio e della femmina[37] Ciò non è sorprendente alla luce della chiarezza del *hadith* e del sostegno convinto e diretto che esso ricevette dalla letteratura medica nel fissare i propri contenuti. In un precedente passo di tale disamina Ibn Qayyim aveva pure citato un altro *hadith*. In risposta alla domanda «da che cosa è creato l'uomo?», il Profeta dice: «è creato sia dal seme dell'uomo che da quello della donna. Il seme dell'uomo è denso e forma le ossa e i tendini, il seme della donna è sottile e forma la carne e il sangue»[38]. L'interpretazione islamica corretta, insomma, è che gli organi, le parti e la forma del figlio sono il risultato dei contributi combinati e paritetici di entrambi i genitori, che entrambi i semi si mescolano divenendo uno. Ibn Qayyim aggiunge che il fatto che il figlio in alcuni casi assomigli al padre, in altri alla madre, conferma questo punto di vista. Anche la parola di Dio nel Corano indica questa interpretazione quando, rivolgendosi all'umanità, dice: «Vi abbiamo creati da un maschio e da una femmina»[39]

Ibn Qayyim ritiene impossibile decidere in base alla biologia se spettasse maggior diritto sui figli al padre o alla madre. Mentre il padre ha la precedenza e il figlio prende il suo nome, il figlio segue la madre nello stato di libertà o schiavitú poiché, oltre ad avere la sua parte originaria nel concepimento, ella lo ospita nel suo grembo mentre si forma e gli dà nutrimento con il latte. In caso di disputa, egli può suggerire soltanto che sia il piú pio dei coniugi ad avere con sé il figlio[40].

La legge islamica trattava le donne in modo diverso dagli uomini in svariate questioni di rilievo, come i diritti di successione. Questo trattamento impari delle donne si basava sulla legislazione coranica, ma la giurisprudenza islamica mostra che i giuristi furono in grado di difendere e dare fondamento razionale alle diseguaglianze facendo riferimento

[36] IBN QAYYIM, *Tibyan* cit., p. 352.

[37] *Ibid.* Ibn Qayyim aggiunge che nella religione islamica le opinioni sul contributo maschile e femminile al feto sono concordi, ma si differenziano nei dettagli. Alcuni capovolgono la posizione di Aristotele e sostengono che è il seme maschile a fornire il materiale per gli organi e le membra del bambino e il seme femminile ne dà la forma!

[38] *Ibid.*, pp. 344-45; ID., *Tuhfat* cit., p. 277; RAZI, *Tafsir* cit., XXX, p. 236. Vedi TABARI, *Firdaws*, Berlin 1928, p. 32, per un parallelo ippocratico nella medicina araba.

[39] *Corano*, 49.1; IBN QAYYIM, *Tibyan* cit., pp. 352-53.

[40] *Ibid.*, p. 353. L'esame piú completo è in ID., *Zad*, 4 voll., al-Qāhira s.d., IV, pp. 121 sgg.

alla realtà sociale piuttosto che alla biologia (e, ovviamente, la realtà sociale muta). La teoria del pari contributo di maschio e femmina contenuta nel *hadith* pare aver escluso la possibilità di dare fondamento razionale a un trattamento non paritetico delle donne richiamandosi a supposte inferiorità biologiche femminili.

Questa teoria impregnò l'intero pensiero religioso islamico e fu centrale, ad esempio, per l'argomentazione di Ghazali a favore della contraccezione[41]. Senza di essa sarebbe difficile comprendere pienamente il notevole consenso tra i giuristi musulmani classici sulla liceità della contraccezione[42]. Ghazali definí «nulla» il seme maschile quando non era unito a quello femminile e «insediato» nel ventre. Qurtubi nel suo commentario al Corano non fa giri di parole: «il seme non è nulla di definito (*yaqinaan*) e non ha importanza se la donna se ne libera prima che sia insediato nel ventre; infatti, prima di ciò è come se esso si trovasse ancora nel corpo stesso dell'uomo»[43]. Né il seme maschile né quello femminile in sé avevano grande rilievo, e la legge religiosa non si spingeva a proteggere nessuno dei due. Nell'opposta teoria aristotelica al seme maschile spettava invece una supremazia evidente, e per i suoi seguaci esso era addirittura il vettore dell'anima umana. Avicenna, nel *Hayawan*, affermò abbastanza esplicitamente che il seme maschile «è in ogni suo organo simile al principio mobile. Da esso si forma l'anima»[44]. Sarebbe difficile sostenere che Ghazali e Qurtubi ignorassero l'alternativa aristotelica quando formularono le loro tesi. Se i giuristi musulmani avessero seguito Aristotele, avrebbero trovato davvero difficile consentire la distruzione del seme come avviene nella contraccezione. I religiosi musulmani, dunque, non attribuirono alcun valore sacrale al seme in quanto tale e alcuni giuristi ortodossi giunsero addirittura a permettere la masturbazione[45]

Vi sono due concetti centrali che descrivono la posizione nei confronti della riproduzione nella letteratura religiosa islamica. Il primo, che abbiamo esaminato sino a questo punto, è che il padre e la madre forniscono in modo paritetico la forma e la materia del nascituro. Il se-

[41] GHAZALI, *Ihya'*, al-Qāhira A.H. 1302, II, pp. 41-42.

[42] MUSALLAM, *Sex* cit., cap. 2.

[43] QURTUBI, *Jami'*, al-Qāhira 1967, XII, p. 8.

[44] IBN SINA, *Hayawan* cit.

[45] IBN QAYYIM, *Rawdat*, al-Qāhira 1956, pp. 119-20, 134; ID., *Bada'i'*, 4 voll., Bayrūt s.d., IV, pp. 96-98; IBN RAJAB, *Qaaw'id*, al-Qāhira 1971, pp. 265-66. Un'eccellente disamina è fatta da ZABIDI, *Ithaf*, Bayrūt s.d., V, pp. 306-7, 377. Vedi anche NAWAWI, *Rawdat al-talibin*, 8 voll., Dimashq 1967, VII, p. 206; QURTUBI, *Jami'* cit., XII, pp. 105-6; KHAZIN, *Lubab al-ta'wil*, 7 voll., al-Qāhira 1955, V, p. 32; BAGHAWI, *Ma'alim al-tanzil*, 7 voll., al-Qāhira 1955, V, p. 32; JAMAL, *Futuhat*, 4 voll., al-Qāhira s.d., III, p. 184; SHA'RANI, *Kashf al-ghimma*, 2 voll., al-Qāhira A.H. 1281, II, pp. 113 sgg.

condo, che andremo a discutere ora, è che il feto sia una nuova creatura che procede attraverso differenti stadi e si sviluppa[46] La convinzione che il feto passi attraverso differenti stadi, e che gli organi si sviluppino non tutti insieme e immediatamente, bensí l'uno dopo l'altro, viene definito *epigenesi*. Su questo punto i teologi musulmani non ebbero alcun disaccordo con Aristotele, dal momento che sia la tradizione scientifica medica che la filosofia naturale sostenevano l'epigenesi quale modello dello sviluppo fetale[47].

Il Corano non lascia dubbi sul fatto che il feto sia sottoposto a una serie di trasformazioni prima di divenire umano. La riproduzione - come segno inconfutabile della maestà e del potere di Dio - è il soggetto di alcuni tra i piú eloquenti passi del Corano. Alla luce dell'attenzione che essi hanno ricevuto nella storia dei commentari del Corano e della Legge islamica, i due passi piú importanti sono tratti dai capitoli *Il pellegrinaggio* (Sura XXII, 4) e *I credenti* (Sura XXIII, 12-14). Il primo passo recita:

O umanità! Se tu dubiti della resurrezione,
a. [considera] che ti abbiamo creato dalla terra;
b. poi dal seme;
c. poi da un grumo come di sangue;
d. poi da un pezzo di carne;
dd. [che ha] forma o non ne ha;
cosí che possiamo dimostrarti [il nostro potere];

[46] La presa che questi due concetti ebbero sui pensatori religiosi islamici mostra che le opinioni preformazioniste rimasero decisamente circoscritte. Quando tali opinioni si espressero, rimasero strettamente limitate dall'esplicita posizione del Corano che il feto è una nuova creatura, sottoposta a numerose trasformazioni. Un corollario necessario all'idea della preformazione è che Dio creò tutti i futuri individui, compresa ogni anima umana, sin dal principio. La riproduzione è il processo di disvelamento di queste anime preesistenti in serie; implica la crescita, ma non la differenziazione. Se l'Islam avesse sostenuto la creazione di ogni anima individuale per la prima volta come feto nell'utero, ciò avrebbe precluso, di per sé, la possibilità di prendere seriamente in considerazione la preformazione; ma anche la posizione secondo cui entrambi i genitori contribuiscono in modo paritetico alla riproduzione è di ostacolo all'ipotesi della preformazione. Dal momento che la preformazione immaginava il futuro individuo come una creatura minuscola e completamente formata che aveva bisogno dell'ambiente dell'utero soltanto per crescere, uno solo dei genitori poteva esserne l'origine. Il futuro individuo poteva preesistere nel padre come nella madre. Il *hadith* che descrive come Dio trasse ogni uomo futuro dalla schiena di Adamo in modo che essi potessero riconoscere la Sua sovranità con il giuramento (il «giuramento originale») venne interpretato principalmente alla luce delle due teorie islamiche dominanti sulla riproduzione, che abbiamo descritto piú sopra. Cfr. IBN QUTAIBA, *Ta'wil*, al-Qāhira A.H. 1326, pp. 104-7, e IBN QAYYIM, *Ruh*, Haydarabad A.H. 1357, pp. 177, 182, 192 sgg. (in particolare 198-99), 208, 213-16. L'esegesi coranica trascurò quasi completamente questo *hadith* occupandosi della riproduzione (cfr. oltre, nota 48). Alcuni commentatori sciiti del Corano lo introdussero improvvisamente nel XVII secolo: cfr. FAID AL-KASHI, *Safi*, 2 voll., Teheran A.H. 1387, II, parte 1, pp. 111-12, e BAHRANI, *Burhan*, 4 voll., Teheran 1956, III, p. 78.

[47] È certo che vi fu una discussione accesa sulla successione dello sviluppo degli organi principali, cuore, cervello e fegato. Questa disputa oscura spesso la concordanza scientifica di fondo sull'epigenesi.

e impiantiamo nel ventre ciò che sarà sino a un termine stabilito;
poi te ne traiamo come bambino...

Il secondo passo è tratto dal capitolo *I credenti*:

a. Noi abbiamo creato l'uomo dalla quintessenza dell'argilla;
b. poi l'abbiamo posto come seme in ricettacolo stabile;
c. poi abbiamo dato forma al seme di un grumo come di sangue;
d. poi abbiamo dato forma al grumo di un pezzo di carne;
poi da questo pezzo abbiamo dato forma a ossa e ricoperto le ossa di carne;
dd. poi l'abbiamo reso un'altra creatura.
Sia dunque lodato Dio, il supremo creatore.

La maggior parte degli interpreti del Corano intese che la creazione dell'uomo dalla terra (*a*) fosse da riferirsi specificamente ad Adamo[48] Comunque, i medesimi pensatori accolsero talora la possibilità che Dio si potesse riferire alla spiegazione scientifica data da Aristotele e Galeno delle origini del seme come nutrimento, dal momento che il nutrimento ha la sua origine ultima in «terra e acqua»[49] Le righe che seguono (*b*, *c* e *d*) descrivono i primi tre stadi del feto. Il primo stadio di sviluppo, un periodo di quaranta giorni dal concepimento, è il *nutfa* («seme»). Il secondo, che dura pure quaranta giorni, è l'*'alaqa* («grumo come di sangue»), e il terzo, per ulteriori quaranta giorni, è il *mudgha* («pezzo di carne»). In questi tre primi stadi il feto è privo di anima umana e ha soltanto la vita che è delle piante e degli animali; ma a centoventi giorni dal concepimento il feto riceve l'anima. I musulmani hanno interpretato le righe contrassegnate con (*dd*) come un riferimento diretto al conferimento dell'anima[50], un'idea che ebbe profonde conseguenze sulla Legge islamica a proposito dell'aborto[51].

La separazione di queste fasi in periodi di quaranta giorni non deriva dal Corano, ma compare per la prima volta nel *hadith*: «Il Profeta dis-

TABARI, *Jami*, 30 voll., al-Qâhira 1954, XVIII, p. 7; TUSI, *Tibyan*, 10 voll., Najaf 1962., VII, p. 291; BAGHAWI, *Ma'alim* cit., V, p. 4; TABARSI, *Majma' al-bayan*, Teheran A.H. 1379, VII, p. 71 IBN AL-JAWZI, *Zad al-masir*, 9 voll., Bayrūt 1965, V, pp. 406, 462; RAZI, *Tafsir* cit., XXV, pp. 109. 173; BAIDAWI, *Tafsir*, 8 voll., Bayrūt s.d., VI, p. 282 (ABU AL-SA'UD, *Irshad*, 5 voll. Riyad s.d., IV, pp. 6 sgg. e 48 sgg., segue Baidawi); KHAZIN, *Lubab* cit., V, p. 4; IBN JUZAI, *Tashil*, 4 voll., Bayrūt 1973, III, p. 35; IBN KATHIR, *Tafsir*, 4 voll., Bayrūt 1969, III, p. 206.

[49] Le affermazioni piú esplicite sono di Tusi e Baidawi; le si veda alla nota precedente.

[50] Cfr. le fonti citate alla nota 49: TABARI, *Jami* cit., XVIII, pp. 11, 117; TUSI, *Tibyan* cit., VII, p. 351, TABARSI, *Majma' al-bayan* cit., VII, p. 101; ZAMAKHSHARI, *Kashshaf*, 4 voll., Bayrūt, 1947, III, p. 178; RAZI, *Tafsir* cit., XXX, p. 234; BAIDAWI, *Tafsir* cit., VI, p. 323; IBN AL-JAWZI, *Zad al-masir* cit., V, p. 406; IBN AL-JUZAI, *Tashil* cit., III, sull'epigenesi (ma le si confronti con l'interpretazione esoterica di Ism'ilil della citazione dal capitolo *I credenti*, in KARMANI, *Rahat* cit., pp. 481-82, e SHIHAB AL-DIN, *Idah*, Bayrūt 1964, pp. 28 sgg.).

[51] MUSALLAM, *Sex* cit., pp. 57-59.

se: Ciascuno di voi si forma nel ventre di sua madre per quaranta giorni come *nutfa*, poi diventa *'alaqa* per un periodo altrettanto lungo, poi *mudgha* per un altro periodo eguale, poi viene inviato l'angelo e questi gli soffia dentro l'anima».

Queste fasi dello sviluppo stabilite per i credenti dal Corano e dal *hadith* si accordano, in sostanza, con la descrizione scientifica datane da Galeno. Nel *De semine* (*Kitab al-mani*), ad esempio, Galeno parla di quattro fasi nella formazione dell'embrione: 1) materia seminale; 2) agglomerato di sangue (ancora senza carne, e in cui gli inizi di cuore, fegato e cervello sono formati in modo rozzo); 3) l'embrione acquista carne e consistenza (il cuore, il fegato e il cervello sono ben delineati e incominciano a formarsi le membra); 4) tutti gli organi raggiungono la perfezione e il feto incomincia a muoversi[52]. I musulmani medievali apprezzarono questa coincidenza di opinioni tra il Corano e Galeno, dal momento che la scienza araba si serví dei medesimi termini adoperati da Galeno per descrivere gli stadi di formazione del feto (sulla base del *Canone* di Galeno elaborato da Avicenna): *nutfa* per il primo, *'alaqa* per il secondo, *mudgha* informe per il terzo e *mudgha* «formato» per il quarto[53]

Quando Ibn Qayyim volse la propria attenzione all'embrione nelle prime fasi del suo sviluppo, forní la descrizione scientifica tradizionale della sua crescita e della sua differenziazione cosí come può essere letta in Avicenna e in qualsiasi testo arabo medievale[54]. Quando i due semi entrano in contatto nell'utero e si mescolano, l'utero sviluppa un conglomerato denso e ha inizio il concepimento: 1) l'unione dei due semi gira su se stessa e diviene sferica. Cresce in questo modo per sei giorni interi e, mentre cresce, nel centro compare un punto, e quella è la sede del cuore. Un altro punto compare in alto ed è il punto del cervello, e uno sulla destra, che è il punto del fegato. 2) Questi punti incominciano a separarsi l'uno dall'altro e fra loro compaiono delle linee rosse, processo che si protrae per altri tre giorni interi. 3) In altri sei giorni i vasi sanguigni raggiungono ogni parte dell'embrione e i tre organi assumono forma precisa. 4) In altri dodici giorni si sviluppa il midollo spinale (portando cosí il totale a ventisette gior-

[52] GALENO, *Sul seme*, pp. 512 sgg. Kuhn.

[53] IBN SINA, *Qanun* cit., II, p. 558; ALI IBN ABBAS, *Kamil*, al-Qāhira A.H. 1294, I, pp. 119-20; QAZWINI, *'Aja'ib*, 2 voll., Göttingen 1849., I, pp. 322-23; KAZARUNI, *Mughni*, p. 35; IKHWAN AL-SAFA, *Rasa'il*, al-Qāhira 1928, II, pp. 421-24 (in cui i quattro stadi sono però affrontati sotto l'aspetto astrologico).

[54] TABARI, *Firdaws* cit., p. 32; IBN SINA, *Qanun* cit., II, p. 558; 'ARIB IBN SA'ID, *Khalq al-janin*, p. 29; QAZWINI, *'Aja'ib* cit., I, pp. 322-23; IBN MALKA, *Mu'tabar* cit., II, p. 269; RAZI, *Tafsir* cit., XXVIII, pp. 15-16; IBN RAJAB, *Jami'*, 2 voll., al-Qāhira 1969, I, p. 109; IBN HAJAR, *Fath al-bari*, 17 voll., al-Qāhira 1959, XIV, p. 281 (dove cita Ibn Qayyim); SAFFURI, *Nuzhat*, 2 voll., al-Qāhira 1967, II, p. 28.

ni). 5) Nei nove giorni che vanno dal ventisettesimo al trentaseiesimo la testa si differenzia dalle spalle, le membra dal tronco e il ventre dai fianchi. 6) La differenziazione prosegue per altri quattro giorni e al termine dei quaranta giorni dal concepimento il feto diviene riconoscibile come essere umano (il che significa, diverso da un animale d'altra specie)»[55]

Ibn Qayyim presentò questa descrizione come un dato di fatto, sottolineandone immediatamente la coincidenza col *hadith*: «ciascuno di voi si forma per quaranta giorni nel ventre di sua madre». Osservò che il Profeta aveva affermato ciò «in termini generali piuttosto che nel dettaglio»[56] Il Profeta, come in questo passo, sembrerebbe aver lasciato alla scienza i dettagli essenziali della questione. La consapevolezza che Ibn Qayyim aveva della natura «generale» e in un certo senso «vaga» di tali affermazioni rivelate su questioni scientifiche costituí un convincimento fondamentale nel formare le sue tesi a proposito del rapporto tra rivelazione e scienza. Questa sua consapevolezza è fondamentale per spiegare come egli fu in grado di affrontare il rapporto tra religione e scienza non come una dicotomia, ma come un continuum profondo.

Non deve dunque affatto stupire che nelle altre occasioni in cui affronta il tema della generazione, nel *Tuhfat*, Ibn Qayyim metta in evidenza una gran quantità di comunanze testuali tra la religione e la scienza[57] Nel *Tuhfat* le parole di Ippocrate danno spiegazione del Corano e del Profeta, e quest'ultimo a sua volta spiega Ippocrate, in un testo privo di cesure. È qui che l'accordo tra le affermazioni del Profeta e del Corano con quelle di Ippocrate e Galeno si sviluppa al massimo livello. Il passo sotto riportato non è altro che un breve (ma rappresentativo) estratto di un lungo capitolo di Ibn Qayyim[58]. Le parole di Ippocrate sono citazioni dirette da *Sulla natura del fanciullo*, le parole di Ibn Qayyim e le sue citazioni dal Corano e dal *hadith* sono riportate in corsivo. Si noti come egli passi da Ippocrate (A) al Corano (B), al proprio commentario (C), a quelli degli altri commentatori coranici (D), a Ippocrate (E) e al commentario dello stesso Ibn Qayyim su Ippocrate (F), al *hadith* (G), a Ibn Hanbal (H), ad Abu Hanifa (I), a Shafi'i (J), a Ibn Hanbal e Ibn Taimiyya (K), al proprio commentario sulla Legge islamica (L), al proprio commentario sulla scienza (M), a Ippocrate (N), al *hadith* (O), ecc.:

(A) Ippocrate, nel capitolo nono del *Kitab al-ajinna*, afferma: «... Il seme è racchiuso in una membrana e cresce grazie al sangue della madre che discende nel grem-

IBN QAYYIM, *Tibyan* cit., pp. 336-37.
Ibid., pp. 337-38.
ID., *Tuhfat* cit., pp. 254-91.
Ibid., pp. 248-52.

bo, e il seme attira l'aria dentro questa membrana e la respira, nel modo che abbiamo menzionato sopra ... Quando il seme diventa feto si formano numerose altre membrane e crescono all'interno della membrana originaria, formandosi nello stesso modo della prima. Alcune membrane si formano all'inizio, altre dopo il secondo mese, altre dopo il terzo mese...» (B) *Questa è la ragione per cui Dio dice: «Egli ti crea nel grembo di tua madre, dandoti una forma dopo l'altra, in tre oscurità»* (Corano, 39.6). (C) *Poiché ognuna di queste membrane ha la propria oscurità, quando Dio parlò degli stadi della creazione e del passaggio dall'uno all'altro stadio parlò anche dell'oscurità delle membrane.* (D) *La maggior parte dei commentatori spiega che si tratta dell'oscurità del ventre, dell'oscurità dell'utero e dell'oscurità della placenta* ... (E) e Ippocrate afferma: «Le membrane esistono soltanto quando si sono formati la carne e il corpo; quando il feto cresce, anche le membrane crescono e formano delle sacche fuori del feto. Quando il sangue scende dalla madre al feto, esso lo attira a sé e lo adopera come nutrimento, e la sua carne cresce. Il sangue in eccesso, che non è adoperato come nutrimento, scende negli interstizi fra le membrane, e questa è la ragione del nome di 'chorion' dato alle membrane quando formano sacche per contenere il sangue... (F) *E io dico che questa è la ragione per cui la donna incinta cessa di mestruare, e se il sangue compare, ciò avviene a causa di un male, non a causa della mestruazione.* (G) *Questo punto è sostenuto da uno dei due* hadith *che seguono il quesito di 'Aisha* (H) *e la ben nota posizione di Ibn Hanbal, invariabilmente accettata dai suoi seguaci.* (I) *È anche la posizione di Abu Hanifa.* (J) *Al-Shafi'i, secondo la sua personale traduzione del* hadith *che segue il quesito di 'Aisha, ha invece tenuto fermo che questo sangue deve essere ritenuto mestruale*; (K) *e Ibn Hanbal si trova d'accordo con lui in una linea tradizionale che è stata accettata dal mio maestro (Ibn Taimiyya).* (L) *La razionalità di queste posizioni è evidente, dal momento che la Legge islamica consente alle donne di astenersi dal digiuno e dalla preghiera quando appare il sangue; e si tratta di una legge generale, alla quale né Dio né i suoi messaggeri hanno introdotto alcuna eccezione.* (M) *È vero che il sangue viene deviato per nutrire il feto, ma dopo che il feto è stato saziato può forse restare del sangue in eccesso, che si manifesta come sangue mestruale...* (N) Ippocrate afferma: «Le ossa divengono dure per il calore, poiché il calore rafforza le ossa ... Il capo spunta dalle spalle e le braccia, con gli avambracci, spuntano dai fianchi, e le gambe si separano l'una dall'altra. I tendini si sviluppano intorno a tutte le articolazioni per tenerle insieme e renderle forti ... La bocca si apre spontaneamente e dalla carne prendono forma il naso e le orecchie. Le orecchie sono aperte, come gli occhi, che sono colmi di un liquido chiaro». (O) *Diceva il Profeta in una preghiera «Benedico Colui che ha fatto il mio viso e ne ha plasmato la forma, e mi ha dischiuso le orecchie, e la vista»...*

In conclusione, qual è il rapporto tra le affermazioni della rivelazione e le affermazioni della scienza sul medesimo tema? Ibn Qayyim risponde al quesito senza incertezze: «Le affermazioni del Profeta si confermano una con l'altra, e concordano con la realtà esistente. Non contraddicono la realtà (*al-wujud*). Rendono invece edotti su quelle questioni che l'osservazione della realtà e la ragione non sarebbero da sole capaci di spiegare, non su ciò che è in contrasto con la ragione e l'osservazione»[59]

[59] ID., *Tibyan* cit., p. 349.

Altrove, ma nell'ambito della medesima analisi, egli afferma che esistono soltanto tre tipi di rapporto tra le affermazioni della rivelazione e la ragione. 1) Le affermazioni sulla cui veridicità la ragione e il senso comune si trovano in accordo; 2) le affermazioni su cui entrambi concordano in linea generale, ma non nei dettagli; 3) le affermazioni su cui la ragione non è in grado di giudicare. Tali soggetti respinti dalla razionalità pura (*al-aql al-sarih*), che ne dimostra la falsità, non si trovano in alcun passo dell'insegnamento del Profeta:

> Il fatto che alcuni che pretendono di possedere la conoscenza sostengano che l'insegnamento del Profeta è di questo genere, non ha alcuna importanza, poiché le loro pretese si basano o sulla non conoscenza della rivelazione, o sulla non conoscenza delle scienza, o sulla non conoscenza di entrambe ... Se anche tu vivessi quanto Noè, non ti imbatteresti mai in un caso in cui i filosofi siano stati in disaccordo con la rivelazione, restando in grado di essere in accordo fra loro. I Profeti non hanno mai insegnato nulla che fosse in contrasto con la mera ragione. Hanno piuttosto insegnato cose che vanno oltre la portata della ragione[60].

Ibn Qayyim invita coloro che intendono mettere in discussione tali affermazioni a considerare i limiti della scienza biologica dei suoi tempi e di quelli precedenti. Il trattato di Ippocrate *Sul nutrimento* contiene una tabella aritmetica per calcolare il momento della nascita in questo modo:

> Se il feto si forma in un determinato periodo, diciamo trenta giorni, si aggiunga un pari numero di giorni, e la somma darà il momento in cui esso incomincia a muoversi: sessanta giorni. Si raddoppi questa cifra e si aggiunga il risultato al precedente. Il totale è centottanta giorni. In questo caso, il bambino nascerebbe dopo sei mesi. Allo stesso modo, se il feto si forma in trentacinque giorni, incomincerà a muoversi dopo settanta e sarà nato entro il settimo mese. Se si forma in quaranta giorni, incomincerà a muoversi dopo ottanta e sarà nato dopo otto mesi. Se si forma in quarantacinque giorni, sarà nato dopo nove mesi, e così via.

Questa tabella ebbe grande diffusione nella cultura medievale ed è chiaro che pochi la contestarono in quanto metodo di stima approssimativa dello sviluppo del feto e del momento della nascita. Tuttavia, nel merito contraddice il *hadith* che sostiene che il feto riceve l'anima (e dunque incomincia a muoversi) dopo centoventi giorni. Nel suo tentativo di mostrare che i medici e i filosofi non sono in grado di conoscere nulla meglio del Profeta, Ibn Qayyim presenta un'acuta dimostrazione dei limiti della biologia premoderna.

In primo luogo egli argomenta che tutti coloro che realizzano tali tabelle sono semplicemente imitatori di Ippocrate, e non hanno alcun genere di prova autonoma, fondata su verifiche continue e durature (*taj-*

[60] *Tuhfat* cit., p. 264.

riba muttarida) per sostenere le loro affermazioni. È vero, aggiunge, che gli scienziati hanno fatto uso della dissezione, ma nella dissezione hanno trovato il feto a un certo stadio di sviluppo, sulla cui natura hanno dovuto tirare a indovinare. Egli domanda: «Hanno mai preso una vergine, stabilito il momento in cui aveva avuto il primo rapporto sessuale fertile, e poi contato i giorni sino a che il feto ha raggiunto un certo stadio di sviluppo, e successivamente l'hanno dissezionata per verificare se avevano avuto ragione nelle loro ipotesi?» «Ovviamente no – risponde – né hanno avanzato di queste pretese».

Invece, «Tutti costoro presentano tratti in comune e analogie, affermazioni sul fatto che la tal cosa dovrebbe essere avvenuta in questo o quell'altro modo, che "l'ordine naturale" richiede questo o quello». Il metodo che applicano consiste nel dedurre a ritroso dal momento della nascita che il concepito dovrebbe essere stato *nutfa* per x giorni, poi *'alaqa* per x giorni, e cosí via, poi raddoppiano il risultato e ne traggono il momento in cui il feto ha incominciato a muoversi. Questo metodo, afferma Ibn Qayyim, non può essere preso sul serio, dal momento che non si fonda né sul miglior metodo scientifico, né su fonti rivelate autonome. Aggiunge che è vero che i migliori strumenti dello scienziato sono la dissezione e la deduzione stringente, di cui non si può negare il valore, ma queste non hanno portato alcuna prova che contraddica la rivelazione[61]

Secondo Ibn Qayyim, religione e scienza concordano sulla natura del contributo portato dai genitori nella riproduzione, e in larga parte sullo sviluppo del feto attraverso una serie di trasformazioni. Ad ogni modo, egli identifica infine un'area in cui soltanto la religione, e non la scienza, ha significato. Fondando la propria convinzione – una convinzione diffusa nell'Islam – sulle tappe di sviluppo del feto presentate dal *hadith*, sostiene che il feto diviene umano (riceve l'anima) «nel quarto dei periodi di quaranta giorni, dopo centoventi giorni». Aggiunge: «È possibile sapere ciò soltanto tramite la rivelazione, *dal momento che non vi è nulla in natura tale da rendere ciò necessario*»[62]. In altri termini, dal momento che l'attribuzione dell'anima è parte del modo normale per Dio di generare gli esseri umani, la sua comprensione non rientra nelle possibilità di conoscenza del metodo scientifico. L'attribuzione dell'anima appartiene a un diverso regno del sapere, al di fuori della scienza, ma al centro della religione.

Ciò che Ibn Qayyim intende con questa affermazione non è che religione e scienza siano necessariamente separate nei loro ambiti di com-

[61] *Ibid.*, pp. 261-63.
[62] ID., *Tibyan* cit., p. 337.

petenza. Religione e scienza possono essere due modi di guardare allo stesso oggetto. O cosí sembra, alla luce di uno degli ultimi interrogativi che discute nella sua disamina della riproduzione: perché il neonato piange immediatamente dopo il parto? Egli sostiene che c'è una ragione nascosta (*sabab batin*), che gli scienziati ignorano e che soltanto il Profeta insegna: Dio, nella sua saggezza, ha attribuito un demone ad ogni essere umano. Questo demone attende il momento della separazione per pugnalare il bambino all'interno dell'utero, cosí da salutarlo con l'antica inimicizia esistita tra i loro padri! (qualunque significato questo concetto abbia: etico, mitologico, poetico, sociale o religioso). A proposito della ragione apparente (*sabab dhahir*) il Profeta non dice nulla, dal momento che è noto, e ce lo si può insegnare l'un l'altro, che il bambino lascia l'ambiente che gli è familiare per uno estraneo. Si distacca da un corpo caldo per trovarsi nell'aria fredda, in un luogo ignoto[63].

La sola altra questione, oltre all'attribuzione dell'anima, in cui Ibn Qayyim applica la medesima argomentazione è quella della differenziazione sessuale. Egli insiste che essere maschio o femmina è come essere umani secondo l'origine divina, e anche nel senso che questo punto non può – e non dovrebbe – ricevere spiegazione attraverso la scienza. Ad ogni modo Ibn Qayyim rifiuta le spiegazioni avanzate dai filosofi naturalisti. Esse comprendono argomentazioni basate sulla teoria degli umori e nozioni come quella che un'indole equilibrata genera maschi e un'indole corrotta genera femmine[64]. Secondo Ibn Qayyim, tutte queste spiegazioni sono mere assurdità[65].

La sua fermezza su questo tema è impressionante, dal momento che, dopo tutto, esisteva un *hadith* che conteneva la spiegazione naturale della differenziazione sessuale: «Quando il seme maschile sopraffà il seme femminile, sarà maschio; quando il seme femminile sopraffà il seme maschile, sarà femmina». Ibn Qayyim si confronta onestamente con questo *hadith*, e getta apertamente dubbi sulla sua autenticità. Egli sostiene che una soltanto delle raccolte canoniche dei *hadith*, quella di Muslim, contiene questa versione specifica; che molti esperti hanno avanzato dubbi sulla sua autenticità; che la maggior parte dei *hadith* analoghi si occupa esclusivamente della somiglianza; che questi ultimi sono i soli universalmente considerati autentici; che, senza alcun dubbio, alcuni di coloro che l'hanno riportata hanno corrotto quella che origina-

[63] *Ibid.*, pp. 359-62; ID., *Tuhfat* cit., pp. 287-88, 291.

[64] IBN SINA, *Qanun* cit., II, p. 560, presenta pressoché ogni possibile opzione.

[65] IBN QAYYIM, *Tibyan* cit., p. 340. Cosí la formulazione anche in RAZI, *Tafsir* cit., XX, pp. 80-81

riamente doveva essere stata un'affermazione sulla somiglianza, trasformandola in una sulla differenziazione sessuale; e che, infine, si tratta probabilmente di un errore facile a farsi «poiché una somiglianza completa include anche la somiglianza per quanto concerne il sesso»[66]

Un po' di luce sulla fonte di questo profondo disagio di Ibn Qayyim nei confronti della spiegazione naturale della differenziazione sessuale giunge dal suo commento a questi versi del Corano (49.50): «Il regno dei cieli e della terra appartiene a Dio. Egli crea ciò che Gli piace, e ad alcuni dona femmine, ad altri dona maschi, ad alcuni dona maschi e femmine, e alcuni li lascia senza prole. Egli è saggio e potente». Ibn Qayyim si domanda per quale ragione Dio menzioni per prime le femmine in questa elencazione; e gli piace rispondere che, poiché i genitori di solito preferiscono avere dei maschi, Dio incomincia con il nominare il sesso che Egli vuole, non quello che loro vogliono. La sua interpretazione è che Dio attribuisca la precedenza alle femmine in contrasto con l'atteggiamento preislamico di disprezzo nei confronti delle bambine (che portava talora all'infanticidio): «Dio sta dicendo che coloro che voi considerate le ultime sono per Lui le prime»[67]

Ibn Qayyim pensa che lo studio della natura e la rivelazione accrescano in egual modo la conoscenza che l'uomo ha di Dio e delle sue azioni. Questo è l'intento che lo ha spinto, afferma, a esaminare cosí nel dettaglio tematiche biologiche e naturali.

> La maggior parte delle volte una disamina di questo tipo è condotta in due modi soltanto. Il primo è quello dei medici che rifiutano la rivelazione e imitano Ippocrate, e questo gruppo [di solito] è in disaccordo con i profeti e i loro insegnamenti Il secondo modo è quello di coloro che negano [la tradizione scientifica] e sostengono che contraddice la *Shari'a*, e nel fare ciò essi negano anche la saggezza e la perfezione di Dio nella sua creazione. Bisogna condannare entrambi questi approcci, ed entrambi non portano da nessuna parte[68].

[66] IBN QAYYIM, *Tibyan* cit., pp. 340-41; ID., *Tuhfat* cit., p. 281.
[67] *Ibid.*, pp. 20-21.
[68] ID., *Tibyan* cit., pp. 374-75.

DIMITRI GUTAS

Filosofia greca, filosofia araba

La filosofia greca si estinse intorno al 600 d. C. In quegli anni, stando alla tradizione, l'imperatore Eraclio invitò a Costantinopoli l'ultimo filosofo di Alessandria, Stefano, e dopo questa data non siamo a conoscenza di alcuna attività filosofica in queste due città, o in qualche altra parte del mondo di lingua greca della tarda antichità. La società in generale, e l'atmosfera educativa e intellettuale in particolare, erano cambiate a tal punto da rendere irrilevante l'impegno creativo in filosofia. Di fatto, le preoccupazioni dei Bizantini durante la controversia iconoclastica nei secoli VII e VIII – un periodo chiamato da qualcuno «età buia» – erano cosí distanti dalla filosofia che non solo non venivano composti nuovi trattati filosofici, ma nemmeno venivano «copiati» in greco quelli già esistenti[1]. Orientamenti teologici, omiletici e agiografici dominavano la vita intellettuale, e sarebbe inappropriato chiamare «filosofia» le argomentazioni astratte che talvolta appaiono nei trattati di teologia di questi due secoli, a prescindere dal fatto che siano scritti in greco, latino o siriaco (parleremo piú avanti della teologia islamica in arabo). Durante questo periodo, inoltre, non ci fu alcuna attività filosofica nemmeno in altre lingue. Non ne abbiamo traccia né in latino dopo Boezio (m. 525) fino a molto piú tardi, né in persiano (cioè in pahlavi). La tradizione siriaca può essere considerata un'eccezione, in quanto alcune traduzioni e commenti di testi filosofici greci (principalmente i primi li-

Il presente contributo raccoglie idee e riflessioni che ho già presentato in diversi articoli e conferenze, in parte pubblicati: *Fārābī and Greek philosophy*, in E. YARSHATER (a cura di), *Encyclopaedia Iranica*, IX, New York 1999, pp. 219-23; *Avicenna. Die Metaphysik der rationalen Seele*, in T. KOBUSCH (a cura di), *Philosophen des Mittelalters*, Darmstadt 2000, pp. 27-41; *The heritage of Avicenna: the golden age of Arabic philosophy, 1000-1350*, di prossima pubblicazione negli Atti della conferenza internazionale su Avicenna e la sua eredità, tenuta a Lovanio nel settembre 1999 (a cura di J. Janssens). Desidero esprimere qui la mia sincera gratitudine ad Amos Bertolacci per la sua magistrale traduzione del presente contributo.

[1] Sui cambiamenti strutturali avvenuti nella società bizantina durante il VII secolo e le loro cause cfr. J. F. HALDON, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Cambridge 1990, specialmente pp. 425-35.

bri dell'*Organon* di Aristotele) furono eseguiti a quest'epoca, ma questa attività ebbe principalmente natura pedagogica, limitandosi a riprodurre il curriculum degli studi, e non fu innovativa sul piano filosofico. All'atto pratico, la filosofia greca era morta e sepolta.

La filosofia fu resuscitata intorno all'830, stavolta in una lingua differente (l'arabo), nel circolo del filosofo al-Kindī a Baghdad. Nonostante il cambiamento di lingua, la filosofia araba si propose negli stessi termini della filosofia greca, e da questo momento in poi si può parlare di «filosofia» come ricerca intellettuale di respiro internazionale in lingue differenti: la filosofia araba rese internazionale quella greca[2]. È importante essere precisi circa questa distinzione. È vero che fino alla morte della filosofia greca all'inizio del VII secolo ci fu qualche forma di attività filosofica in latino, siriaco e anche in persiano intermedio (pahlavi). Ma tutte queste attività derivavano e dipendevano dall'attività filosofica principale, che aveva luogo contemporaneamente in greco. I tentativi in altre lingue miravano a divulgare la filosofia greca negli idiomi locali e avevano un carattere educativo, mentre chiunque facesse filosofia in maniera creativa, a prescindere dal proprio retroterra linguistico o etnico in un'antichità tarda multiculturale, usava come lingua il greco. La situazione cambiò radicalmente al sorgere della filosofia araba: quest'ultima, fin dall'inizio, fu indipendente, scelse autonomamente i propri percorsi e non ebbe alcuna filosofia greca, contemporanea e ancora vivente, da imitare o da cui trarre ispirazione. Ma si trattava pur sempre di filosofia, pura e semplice; essa, grazie al proprio successo, mostrò all'umanità che la filosofia è un'impresa sovranazionale. Per molti versi la filosofia araba affrontò temi e problematiche delineati e stabiliti nella filosofia greca; per molti altri, invece, tracciò nuovi percorsi, dettati dalle nuove condizioni sociali in cui fiorí, rimanendo tuttavia fedele, come fece tutta la filosofia occidentale posteriore, ai principî caratteristici della filosofia greca di un'indagine non dogmatica e non settaria della realtà. Nelle pagine seguenti c'è spazio per discutere solamente un campione, sebbene significativo, dei modi della filosofia greca adottati dalla filosofia araba classica, e dei nuovi sviluppi che essa produsse in base ad essi. Dopo una sezione iniziale sulla rinascita della filosofia con al-Kindī, presenteremo nella maniera piú schematica possibile l'evoluzione della filosofia araba nel corso dei dieci secoli della sua esistenza

[2] Uso il termine «filosofia» nel suo senso tecnico. Per la distinzione dei significati di questo termine cfr. J. JOLIVET, *Le déploiement de la pensée philosophique dans ses rapports avec l'islam jusqu'à Avicenne*, in *L'Islam, la philosophie et les sciences*, Paris 1981, pp. 35-36. Il tema indicato nel titolo dell'articolo di Jolivet, eccedendo i limiti della storia della filosofia araba, non verrà trattato nel presente contributo.

(dal IX al XVIII secolo), concentrando l'attenzione su al-Fārābī e Avicenna, due pensatori che fissarono il tono e i parametri secondo i quali la maggior parte della filosofia araba fu discussa.

La resurrezione della filosofia greca come filosofia araba è intimamente connessa con il movimento di traduzione dal greco all'arabo, che iniziò a Baghdad poco dopo la sua fondazione nel 762 e durò fin verso la fine del X secolo. Questo movimento di traduzione – nell'ambito del quale quasi tutte le opere greche di argomento non religioso (ad eccezione di quelle letterarie e storiche) concernenti la scienza e la filosofia furono tradotte in arabo su commissione – fu promosso dai califfi e dalla classe dirigente della recente dinastia abbaside (750-1258) come risposta ideologica a pressanti problemi politici e sociali[3] Una volta introdotto e sponsorizzato dall'alto, il movimento di traduzione trovò ulteriore supporto dal basso, grazie all'incipiente tradizione scientifica in arabo, che si stava sviluppando ad opera di studiosi e scienziati attivamente reclutati nella capitale dalla stessa élite che stava commissionando le traduzioni. L'interazione tra pensiero e ricerca scientifici, da un lato, e attività di traduzione, dall'altro, fu la causa del progresso sorprendentemente rapido delle scienze matematiche in arabo nella seconda metà dell'VIII secolo, e del loro assurgere a forza culturale predominante nella prima società abbaside.

La geometria rivestí un ruolo chiave in questo processo. Gli *Elementi* di Euclide furono tradotti in arabo molto presto – quasi certamente prima del 775. Sia come libro che come disciplina scientifica essi permearono vari settori dell'attività culturale, compresa la teologia islamica. Dopo un'attenzione iniziale a temi ovviamente importanti per una società nascente, come la natura della fede e il diritto di successione al califfato, i teologi musulmani cominciarono a interessarsi, intorno alla metà dell'VIII secolo, a questioni cosmologiche riguardanti la costituzione fisica dell'universo, e in modo particolare all'atomismo (la dottrina secondo la quale il mondo è composto da particelle indivisibili)[4]. Alla stregua dei primi interessi dei presocratici in Ionia e in Italia agli inizi della filosofia greca, le domande formulate dai primi teologi musulmani era-

[3] Le origini, cause e sviluppi del movimento di traduzione greco-arabo sono discusse in dettaglio in D. GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture*, London 1998. Per un sommario degli argomenti principali della prima parte di questo libro cfr. la recensione di C. D'Ancona in «Elenchos», XX (1999), pp. 209-15.

[4] Cfr. J. VAN ESS, *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Berlin 1991-97, I, pp. 423-34, 436-43.

no se il mondo fosse costituito da aggregati di accidenti (qualità accidentali), oppure da aggregati di corpi che si compenetrano reciprocamente, o, infine, da atomi che contengono qualità accidentali[5] La geometria, a quanto pare, fu introdotta in queste discussioni per spiegare il funzionamento dell'atomismo: un punto euclideo privo di parti è molto simile a un atomo, e l'espansione dei punti in linee, delle linee in superfici piane e delle superfici piane in corpi è ciò che produce le tre dimensioni della realtà[6]. La *Fisica* di Aristotele fu tradotta durante il regno del califfo Hārūn ar-Rashīd (786-803), a quanto pare per controbattere le argomentazioni degli atomisti. I teologi musulmani dell'epoca (Hishām ibn-al-Ḥakam, intorno al 786-95, e an-Naẓẓām una generazione piú tardi) scrissero trattati in cui confutavano la filosofia naturale di Aristotele[7] La battaglia tra la cosmologia aristotelica e quella atomista era stata aperta.

Al-Kindī (m. dopo l'870), il primo scienziato a sviluppare un vero e proprio pensiero filosofico in arabo, coltivò molte delle scienze che venivano tradotte, essendo in questo davvero un prodotto della propria epoca. Come altri scienziati del tempo, riuní intorno a sé un'ampia cerchia di studiosi capaci di guidarlo in questi settori e di tradurre i testi pertinenti. Commissionò traduzioni di materie scientifiche e scrisse egli stesso su tutte le scienze: astrologia, astronomia, aritmetica, geometria, musica, medicina ecc. – compose perfino alcuni trattati sulle spade! Questo sguardo globale e sinottico su tutte le scienze, assieme allo spirito enciclopedico suscitato dal movimento di traduzione durante i cinquant'anni precedenti, lo condusse a una visione onnicomprensiva dell'unità e dell'interconnessione di tutta la conoscenza. Di conseguenza egli stilò un programma di ricerca finalizzato ad acquisire e completare le scienze trasmesse dagli antichi[8]. Lo scopo di questo programma era il progresso della conoscenza, non la sua semplice ripetizione mnemonica e meccanica. Al-Kindī mirava ad avvicinarsi alla precisione ma-

[5] La provenienza di queste idee non è ancora chiara. Un'ipotesi molto probabile è che furono trasmesse da teorie sostenute da pensatori dualisti come i manichei e i bardesaniti. Di fatto le prime discussioni astratte in cui la teologia islamica si impegnò hanno a che fare con questioni di teoria fisica: atomi, spazio e vuoto. L'atomismo e il dogma ad esso concomitante, l'occasionalismo, rimasero per secoli uno dei capisaldi della corrente principale della teologia islamica.

[6] Cfr. A. DHANANI, *The Physical Theory of Kalām Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*, Leiden 1994, pp. 182-86.

[7] Su questi pensatori cfr. VAN ESS, *Theologie* cit., I, pp. 349 sgg., e III, pp. 296 sgg.

[8] Al-Kindī enuncia esplicitamente questo obiettivo programmatico in diverse opere, tra cui la *Filosofia prima* e il suo *Almagesto*. Cfr., rispettivamente, A. IVRY, *Al-Kindi's Metaphysics*, Albany 1974, p. 58, e F. ROSENTHAL, *Al-Kindī and Ptolemy*, in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, Roma 1956, pp. 444-45.

tematica nel proprio argomentare, e considerava la dimostrazione matematica o geometrica come prova di prim'ordine. Nei suoi scritti filosofici impiegò regolarmente certe prove il cui metodo era chiaramente tratto dagli *Elementi* di Euclide[9]. A sua detta, condizione preliminare per lo studio della filosofia di Aristotele, logica compresa, era la matematica[10]

Al-Kindī considerò le spiegazioni matematiche come intermedie tra la percezione sensibile e l'intelletto[11]. Questa idea risale con tutta probabilità a Proclo e al suo commento al primo libro degli *Elementi* di Euclide, dove, riecheggiando Platone, Proclo assegna all'essere matematico una posizione mediana tra la realtà indivisibile e gli oggetti sensibili[12] Proclo pertanto sembra essere il nesso tra l'epistemologia di carattere geometrico di al-Kindī e la filosofia; in altre parole, la geometria introdusse al-Kindī a Proclo, il quale lo introdusse alla filosofia. Gli *Elementi di teologia* di Proclo, con il loro modo geometrico di argomentazione, furono per al-Kindī la prova concreta che anche i problemi astratti, come quelli dibattuti dai teologi del suo tempo, potevano essere risolti per mezzo di una discussione filosofica basata su una metodologia geometrica, come nelle altre scienze. L'avvicinamento di al-Kindī alla filosofia fu perciò qualcosa di derivato, frutto dei suoi precedenti interessi nella scienza e nel metodo scientifico; non fu originario. Questo spiega anche la particolare natura della sua attenzione verso i temi filosofici, che fu limitata, nel senso di orientata a scopi ben precisi. Le opere filosofiche di al-Kindī rivelano un intento di ricerca che in metafisica è ristretto alla questione del principio primo, cioè dell'Uno, e in fisica e cosmologia deriva dal fatto che gli oggetti di queste discipline sono una funzione dell'atto creativo dell'Uno stesso[13]; tutti questi argomenti erano di immediata rilevanza nell'ambiente intellettuale di al-Kindī, che nutriva un forte interesse per i problemi cosmologici.

Una volta che Proclo l'ebbe introdotto in questa maniera alla filosofia – e di conseguenza alla possibilità di trattare questioni teologiche con un grado di certezza pari a quello delle scienze matematiche – al-Kindī

Cfr R. RASHED, *Al-Kindī's commentary on Archimedes' 'The measurement of the circle'*, in «Arabic Sciences and Philosophy», III (1993), pp. 7-12.

[10] Nei suoi saggi *Sul numero dei libri di Aristotele* (*Fī kammīyat kutub Arisṭū*) e *Sull'unicità di Dio* (*Fī waḥdānīyat Allāh*), in AL-KINDĪ, *Rasā'il al-Kindī al-falsafīya*, a cura di M. 'A. Abū Rīda, al-Qāhira 1950, I, pp. 364, 369-70.

[11] AL-KINDĪ, *Sulla finitezza dell'universo* (*Fī tanāhī jirm al-'ālam*), in ID., *Rasā'il*, I, p. 192.

Cfr R. MORROW, *Proclus. A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, Princeton 1970, p. 3.

[13] Cfr l'ampia discussione in C. D'ANCONA, *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris 1995, pp. 177-78.

tentò di avere accesso a questa disciplina metodologicamente rigorosa, cioè alla filosofia; a tal fine commissionò, corresse e diffuse traduzioni di testi metafisici greci, primi tra tutti gli estratti in arabo di Plotino e Proclo noti rispettivamente come *Teologia di Aristotele* e *Il Bene puro* (*al-khayr al-maḥd*, che circolò come *Liber de causis* nella traduzione latina medievale) – estratti eseguiti sulla base dei criteri sopra ricordati – e la *Metafisica* di Aristotele.

Al-Kindī e il circolo di studiosi che egli riuní intorno a sé commissionarono traduzioni anche di altre opere greche, sia filosofiche che scientifiche, e a quanto pare prestarono un'attenzione significativa anche ai testi platonici, in particolare ai dialoghi socratici, echi dei quali possiamo ancora trovare in alcuni dei titoli e dei frammenti superstiti delle opere di al-Kindī[14]. Ciò non sorprende, dati i suoi interessi enciclopedici; ma la sua attività filosofica rimase incentrata sull'approccio geometrico alla soluzione dei problemi connessi con l'Uno di Plotino e di Proclo.

Questo spiega la natura frammentaria delle traduzioni di Proclo e Plotino che al-Kindī commissionò, come anche il suo eclettismo in filosofia: egli si interessò principalmente alla questione del principio primo, e modellò il suo approccio teorico alla luce di questo interesse, basandosi sulle *disiecta membra* della filosofia greca, la cui tradizione scritta, ma non piú vivente, egli aveva a disposizione. Ecco perché il suo pensiero filosofico non appartiene ad alcuna tradizione di scuola e non si fonda su traduzioni precedenti di opere filosofiche greche, ma è una creazione originale, in arabo, dell'intellettualismo tipico della prima società abbaside.

L'idea kindiana di applicare la prova geometrica alle questioni teologiche continuò a circolare, perlomeno a Baghdad, a quanto pare, per tutto il IX secolo, durante il quale questo tipo di prova fu impiegato in discussioni teologiche anche da parte di altri autori. Alla fine essa fu eclissata, come metodologia esterna alla geometria, dall'ascesa della logica aristotelica nel X secolo sotto il patrocinio di Mattā Ibn-Yūnus e al-Fārābī.

Le opere di al-Kindī introdussero, o reinventarono, la filosofia presso il nuovo contesto sociale della Baghdad abbaside, rendendola rilevante per le aspirazioni intellettuali circolanti nella capitale, e al tempo stesso favorirono la sua ampia accettazione come strumento indispen-

[14] Cfr. D. GUTAS, *Plato's Symposion in the Arabic tradition*, in «Oriens», XXXI (1988), pp. 36-60; rist. in ID., *Greek Philosophers in the Arabic Tradition*, Aldershot 2000, IV.

sabile per un pensiero serio e rigoroso. Sebbene nella serie dei suoi immediati successori, in particolare as-Sarakhsī (m. 889), Abū-Zayd al-Balkhī (m. 934) e al-'Āmirī (m. 992), la filosofia lentamente svaní con un graduale declino verso l'apologetica, la sua causa fu ripresa da una nuova generazione di pensatori che, per cosí dire, reintrodussero la filosofia a Baghdad, approfittando del fatto che, grazie agli sforzi di al-Kindī e del suo circolo, essa aveva trovato spazio nell'ambiente intellettuale della capitale. Questa seconda serie di filosofi che scrissero in arabo è quella degli aristotelici di Baghdad, iniziata dallo studioso e traduttore nestoriano Mattā Ibn-Yūnus (m. 940). L'aristotelismo di quest'ultimo può essere ricondotto direttamente ai commentatori alessandrini, e raggiunge, al di là di questi, Alessandro di Afrodisia e Temistio. Il suo collega al-Fārābī (m. 950), il discepolo di al-Fārābī Yaḥyā Ibn-'Adī (m. 974) e l'ampia cerchia degli studenti di quest'ultimo, primi tra tutti Abū-Sulaymān as-Sijistānī (m. 985 c.), 'Īsā Ibn-Zur'a (m. 1008), al-Ḥasan Ibn-Suwār (m. 1030 circa) e Abū-l-Faraj Ibn-aṭ-Ṭayyib (m. 1043), intrapresero un'analisi testuale e un'interpretazione filosofica rigorosa delle opere di Aristotele e composero monografie indipendenti su tutti i rami della filosofia.

Il curriculum filosofico adottato dagli aristotelici di Baghdad rispecchiò la classificazione delle scienze che era corrente ad Alessandria durante la tarda antichità, una classificazione che si era sviluppata a partire da quella delle opere di Aristotele. L'*Organon* di Aristotele, seguito dalla *Retorica* e dalla *Poetica* e preceduto dall'*Isagoge* di Porfirio, costituiva il gruppo canonico dei nove libri della logica, lo strumento della filosofia. La filosofia vera e propria era poi divisa in teoretica e pratica, la filosofia teoretica era ulteriormente articolata in fisica, matematica e metafisica, mentre la filosofia pratica era suddivisa in etica, economia (conduzione domestica) e politica. L'intero curriculum, comprensivo di tutte le opere esistenti di Aristotele, fu tradotto in arabo. La richiesta di traduzioni proveniva da vari settori sociali, ma specialmente dai filosofi che, ad eccezione di al-Fārābī, in molti casi erano anche gli autori stessi delle traduzioni. L'intero corpus degli scritti di Aristotele (con la sola eccezione della *Politica*, della quale solo alcuni estratti furono resi disponibili) e la serie completa dei commenti, da Alessandro di Afrodisia in poi, furono assunti come curriculum arabo dei testi canonici di logica, fisica, metafisica ed etica; questo avvenne ad opera di Mattā Ibn-Yūnus, il quale forní anche le direttrici metodologiche per lo studio di questi testi[15]

[15] Cfr. G. ENDRESS, *Mattā b. Yūnus*, in *Encyclopaedia of Islam*, VI, Leiden 1989², pp. 844-46.

Al-Fārābī fu di gran lunga il piú influente e il piú significativo tra gli aristotelici di Baghdad[16]. Nelle sue opere egli cercò di presentare la filosofia come un sistema coerente, di promulgare l'aristotelismo come l'unica vera dottrina filosofica, di razionalizzare la prassi della filosofia e di mostrare la sua validità per la società abbaside del proprio tempo. Risulta pure che egli desiderò emancipare la filosofia dalla possibile subordinazione ad altre forme di sapere, come la teologia e la medicina (una posizione che essa di fatto occupò nel primo periodo abbaside, apparentemente perché fu l'ultima disciplina greca ad essere introdotta nella società abbaside nelle circostanze descritte in precedenza), e stabilirla come impresa intellettuale indipendente e, possibilmente, anche prioritaria[17] Prima di tutto, la sua concezione della vera filosofia fu che essa «ci venne trasmessa dai Greci ad opera di Platone e Aristotele soltanto In ciò che presentarono, il loro scopo è lo stesso, e intesero offrire un'unica e medesima filosofia»[18] Tuttavia, la sua comprensione dell'identità delle filosofie di Platone e Aristotele non è categorica come quella di Porfirio, bensí sfumata in favore di Aristotele, in linea con l'opinione condivisa nella scuola di Ammonio[19] L'opera di al-Fārābī *L'armonia delle opinioni di Platone e Aristotele* (*Jam' ray'ay al-ḥakīmayn*) presenta Platone come un rispettabile precursore di Aristotele e come un filosofo il cui merito maggiore è aver fornito un'esortazione morale finalizzata all'educazione sociale; Aristotele, al contrario, viene presentato come il filosofo che ha cominciato dal punto in cui Platone si è fermato, ha reso perfetta la filosofia e l'ha collocata su una base dimostrativa[20].

Concependo la vera filosofia in questa maniera, al-Fārābī la insegnò e la mise per iscritto in molti modi differenti[21]. A un livello elementare e, a quanto pare, per un pubblico ampio, egli revisionò e adattò certe traduzioni esistenti di testi greci (al-Fārābī non conosceva il greco e non ebbe accesso a opere greche che non fossero quelle tradotte in arabo);

[16] Per la panoramica piú recente sulla figura di al-Fārābī nel suo complesso cfr. la raccolta di articoli in YARSHATER (a cura di), *Encyclopaedia Iranica*, IX cit.

[17] Cfr. F. W. ZIMMERMANN, *Al-Farabi und die philosophische Kritik an Galen von Alexander zu Averroes*, in *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Göttingen 1976, pp. 407-8, 412-14.

[18] AL-FĀRĀBĪ, *The attainment of happiness*, in M. MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, Ithaca N.Y 1969, pp. 49-50.

[19] Cfr. G. ENDRESS, *La «Concordance entre Platon et Aristote». L'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval*, in B. MOJSISCH e O. PLUTA (a cura di), *Historia Philosophiae Medii Aevi*, Amsterdam-Philadelphia 1991, pp. 242-43.

[20] *Ibid.*, pp. 249-51.

[21] Cfr. T.-A. DRUART, *Al-Farabi and emanationism*, in J. F. WIPPEL (a cura di), *Studies in Medieval Philosophy*, Washington D.C. 1987, pp. 23-43.

la tecnica che seguí fu quella di riformulare leggermente l'argomento, aggiungere dettagli esplicativi e chiarire oscurità sintattiche e semantiche della traduzione araba[22]. Queste rielaborazioni editoriali di al-Fārābī includono i suoi rifacimenti *a*) delle tarde introduzioni alessandrine allo studio di Aristotele nei suoi *Prolegomeni allo studio della filosofia di Aristotele* (*Mā yanbaghī an yuqaddama qabla ta'allum falsafat Arisṭū*)[23], *b*) di analoghi prolegomeni di Elias(-David) nella sezione logica della sua *Enumerazione delle scienze* (*Iḥṣā' al-'ulūm*)[24], e *c*) del *Compendio delle Leggi di Platone* di Galeno nella sua *Esposizione concisa del compendio delle Leggi di Platone* (*Talkhīṣ Jawāmi' Nawāmīs Aflāṭūn*)[25].

In secondo luogo, al-Fārābī scrisse alcuni commenti *ad usum studentium* delle opere di Aristotele, come anche parafrasi e altri scritti divulgativi[26] Terzo e piú importante, egli creò un proprio sistema metafisico basato su principî e orientamenti ereditati dal neoaristotelismo, usando come materiale l'intero panorama del pensiero filosofico greco che aveva a disposizione in traduzione. Questi principî e orientamenti, che rivestirono un ruolo cruciale nel pensiero di al-Fārābī, sono i seguenti: *a*) l'analisi per divisione come strumento procedurale, *b*) l'«albero» di Porfirio, *c*) la classificazione delle scienze, e *d*) la teoria del linguaggio. La scuola neoaristotelica di Ammonio aveva sviluppato queste procedure e queste dottrine in vista di una pedagogia filosofica e nel contesto dell'esegesi delle opere di Aristotele, in particolare dei primi libri dell'*Organon*: l'*Isagoge* di Porfirio, le *Categorie* e il *De interpretatione* di Aristotele. Al-Fārābī seguí in pieno questa prassi, ma la usò in modo da produrre un sistema filosofico che andò ben oltre gli interessi dei suoi predecessori greci e siriaci circa il *cursus studiorum*.

a) L'analisi per divisione (διαίρεσις, *qisma*) fu introdotta nelle discussioni sul metodo scientifico da Platone (*Fedro* 265, *Politico* 263, *Sofista* 221-31), e fu saldamente stabilita come procedura definitoria da Aristotele (*Topici* e *Categorie*, *Metafisica* VI e *Analitici posteriori* II.13,

[22] Cfr. D. GUTAS, *Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Baghdād*, in «Der Islam», LX (1983), p. 252 e n. 51, p. 256 e n. 61; rist. in ID., *Greek Philosophers* cit., IX.

[23] Cfr. ID., *The starting-point of philosophical studies in Alexandrian and Arabic Aristotelianism*, in W. W. FORTENBAUGH (a cura di), *Theophrastus of Eresus. On His Life and Work*, New Brunswick N.J. - Oxford 1985, pp. 115-16; rist. in GUTAS, *Greek Philosophers* cit., X.

[24] Cfr. ID., *Paul the Persian* cit., pp. 231-38, 255.

[25] Cfr. ID., *Galen's Synopsis of Plato's Laws and Fārābī's Talkhīṣ*, in R. KRUK e G. ENDRESS (a cura di), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden 1997, pp. 101-19; rist. in GUTAS, *Greek Philosophers* cit., V.

[26] Cfr. ID., *Aspects of literary form and genre in Arabic logical works*, in C. S. F. BURNETT (a cura di), *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts*, London 1993, pp. 47-50.

96b25-97b6, *Parti degli animali* I)[27] La divisione divenne il metodo tipico di analisi grazie alla dettagliata esposizione che ne fece Porfirio nel suo commento al *Sofista* di Platone, e da qui passò negli scritti di tutti i filosofi successivi, sia in greco che in siriaco[28]. Dalle opere di David, Elias e Pseudo-Elias in particolare, e dalla loro riproduzione in Paolo il Persiano, l'analisi per divisione fece la sua comparsa nella prima opera araba di logica che conosciamo, le *Definizioni logiche* di Ibn-Bihriz, e costituí uno dei principali strumenti di analisi impiegati da al-Fārābī.

b) Strettamente connessa con l'analisi per divisione, da cui originariamente deriva, è l'elevazione da parte di Porfirio della divisione dei generi e delle specie in una classificazione gerarchica dell'essere, che va dai generi primi (le dieci categorie), che non sono specie di alcun genere superiore, fino alle specie ultime, che non sono genere di alcuna specie inferiore. Ciascun livello intermedio tra questi due estremi costituisce un genere rispetto ai livelli inferiori e una specie rispetto a quelli superiori[29] La sistematizzazione farabiana di tutta la realtà, sia ontologica che sociale, in un complesso gerarchico, in cui ciascun livello è governato da quello superiore e governa quello inferiore, rispecchia precisamente questo tipo di classificazione.

c) La classificazione delle scienze. Nei due secoli precedenti l'avvento dell'Islam i filosofi alessandrini della scuola di Ammonio costruirono, tramite un'applicazione rigorosa dell'analisi per divisione, uno schema articolato di classificazione delle opere di Aristotele, in cui i singoli trattati venivano assunti come rappresentativi di un intero campo di studio. Il risultato di questo approccio fu che la classificazione delle opere di Aristotele divenne, di fatto, una classificazione di tutte le scienze, e perciò di tutta la conoscenza umana. La funzione di questa classificazione fu inizialmente descrittiva e pedagogica; essa venne usata nell'introduzione al curriculum filosofico per chiarire le definizioni e le divisioni della filosofia e di tutta la conoscenza. Con il passare del tempo, tuttavia, essa acquisí anche due ulteriori valenze interconnesse: una valenza normativa, in quanto la classificazione esatta delle opere di Ari-

[27] Per un'analisi, particolarmente rilevante per la comprensione che ne ebbe al-Fārābī, della teoria e pratica del metodo scientifico in Aristotele cfr. gli articoli di Balme, Lennox, Bolton e Gotthelf in A. GOTTHELF e J. G. LENNOX (a cura di), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987, parte II («Definition and demonstration: theory and practice»), pp. 65-198.

[28] Cfr. la discussione e gli ulteriori riferimenti in C. HEIN, *Definition und Enteilung der Philosophie*, Frankfurt - Bern - New York 1985, pp. 131-45.

[29] PORFIRIO, *Isagoge*, ed. Busse, pp. 4 sgg.; trad. araba in 'A. BADAWĪ, *Manṭiq Arisṭū*, III, al-Qāhira 1952, pp. 1027 sgg.

stotele, e quindi di tutta la conoscenza, fu assunta per riflettere la realtà ontologica, il modo di essere delle cose; e una valenza storica, nel senso che la classificazione delle scienze si propose anche di rispecchiare la realtà storica, ovvero la sequenza cronologica dello sviluppo delle scienze nella storia umana. Questo schema classificatorio in tutte le sue funzioni fu adottato da al-Fārābī - principalmente tramite la traduzione araba del trattato di Paolo il Persiano su questo tema - che lo rese il cardine del proprio sistema filosofico[30].

d) Teoria del linguaggio. Il neoaristotelismo alessandrino intraprese un intenso approfondimento degli stadi preliminari allo studio dell'*Organon* di Aristotele. L'*Isagoge* di Porfirio e altro materiale introduttivo affine furono oggetto di ampio studio filosofico. Le questioni trattate erano prevalentemente connesse con la filosofia del linguaggio e del significato, se non altro perché le *Categorie* e il *De interpretatione* di Aristotele affrontavano proprio questi temi. Questa accresciuta attenzione alla semantica, alla sintassi e alla semeiotica, in particolare a concetti come l'omonimia, la sinonimia e la paronimia all'inizio delle *Categorie*, e come il nome, il verbo e la proposizione all'inizio del *De interpretatione*, posero l'analisi linguistica al centro dell'attività filosofica. Al-Fārābī esibí un'attenzione analoga, sia perché si formò come filosofo nella tradizione neoaristotelica che coltivò questi studi, sia perché gli studi linguistici ebbero una posizione centrale nella vita intellettuale della Baghdad del suo tempo[31]. Due delle sue opere, i *Vocaboli impiegati in logica* (*Al-Alfāẓ al-musta'mala fī l-manṭiq*) e il *Libro delle particelle* (*Kitāb al-Ḥurūf*), sono interamente dedicate a questo tema, e anche il suo saggio sull'intelletto (*Risāla fī l-'aql*) mira a distinguere i vari significati del termine omonimo «intelletto» (*'aql*).

Sulla base di questi principî e con un'ampia varietà di testi greci, sia filosofici che scientifici, a disposizione, al-Fārābī creò un sistema filosofico originale ed esaustivo. Un sommario di tale sistema è offerto nei *Principî delle opinioni degli abitanti della città eccellente* (*Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*). Al centro del sistema si trova la teoria dell'intelletto, o noetica, che costituisce il cuore e il principio di coesione dell'intera filosofia farabiana. La noetica farabiana è il naturale prolungamento del tardo neoaristotelismo greco, che associava, da un lato, una lunga tradizione di commento e di estrapolazione delle poche criptiche frasi aristoteliche sulla natura dell'intelletto (inteso sia come motore immobile, sia come intelletto umano), e, dall'altro, un'accentuazione in dire-

[30] GUTAS, *Paul the Persian* cit., pp. 256-60.
[31] Cfr. S. B. ABED, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfārābī*, Albany N.Y. 1991.

zione ontologica dello status dell'intelletto, sviluppata in particolare dalla scuola neoplatonica di Atene[32].

In logica, seguendo la dottrina neoaristotelica corrente, al-Fārābī considerò la dimostrazione apodittica, funzione primaria dell'intelletto, come la parte «piú nobile». Di conseguenza, gli *Analitici secondi* di Aristotele costituiscono per lui il centro e il culmine dell'intero *Organon*; i quattro libri precedenti (l'*Isagoge* di Porfirio, le *Categorie*, il *De interpretatione* e gli *Analitici primi* di Aristotele) sono detti introdurre la dimostrazione, mentre i restanti quattro sono detti «proteggerla», rivelando i modi in cui la certezza apodittica può essere fuorviata da argomenti dialettici (*Topici*), sofistici (*Elenchi sofistici*), retorici (*Retorica*) o poetici (*Poetica*). Al-Fārābī accetta la divisione pentapartita degli argomenti o delle proposizioni (in dimostrativi, dialettici, sofistici, retorici e poetici) non solo a livello di descrizione o di analisi, ma le conferisce anche un preciso statuto ontologico, affermando che la mente umana può pensare solo in questi cinque modi[33] In ultima analisi, pertanto, anche la logica, originariamente una disciplina metodologica, viene resa funzionale e dipendente dalla noetica ontologica.

In cosmologia al-Fārābī accolse l'emanazionismo plotiniano, che egli fuse con il sistema planetario delle *Ipotesi* di Tolomeo[34] per creare un sistema del mondo sopralunare rigidamente gerarchico e modellato sull'«albero di Porfirio». La noetica è al centro di questo sistema nella misura in cui l'emanazione delle sfere, con i loro intelletti e le loro anime, dipende dall'atto creativo di intellezione proprio della sfera superiore. La medesima struttura gerarchica di elementi costitutivi viene riprodotta nel mondo della natura sulla Terra (uomini, animali, piante, minerali), nel corpo umano (gerarchia di membra e organi), nell'anima umana con le sue facoltà ordinate, e nella parte razionale dell'anima, l'intelletto stesso. Il contatto tra l'ambito sopralunare e quello sublunare è operato dall'emanazione degli intelligibili dall'intelletto agente (l'intelletto dell'ambito terrestre); tale emanazione avviene di solito nell'intelletto umano, causandone l'attualizzazione, ma occasionalmente anche

[32] Questo tema è stato trattato con una certa ampiezza nella letteratura recente. Cfr. in particolare R. WALZER, *New studies on al-Kindī*, in «Oriens», X (1957), pp. 229-30, rist. in ID., *Greek into Arabic*, Oxford 1962, pp. 201-2; ID., *Aristotle's active intellect νοῦς ποιητικός in Greek and early Islamic philosophy*, in *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Roma 1974, pp. 423-36. Cfr. anche J. FINNEGAN, *Al-Fārābī e le περὶ νοῦ d'Alexandre d'Aphrodise*, in *Mélanges Louis Massignon*, II, Damascus 1957, pp. 133-52, e J. JOLIVET, *L'intellect selon al-Fārābī: quelques remarques*, in «Bulletin d'Etudes Orientales», XXIX (1977), pp. 251-59.

[33] GUTAS, *Paul the Persian* cit., pp. 256-57, 265-66.

[34] Cfr. R. WALZER, *Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, Oxford 1985, pp. 363-65.

nella facoltà immaginativa o rappresentativa, dove produce profezia e divinazione.

Nella filosofia farabiana dell'individuo e della società la noetica è ancora una volta elemento centrale del sistema gerarchico. Al-Fārābī individua la felicità umana nella vita dell'intelletto (o nell'attualizzazione dell'intelletto umano), intesa come vita di riflessione filosofica. Come afferma nel paragrafo conclusivo della sua esposizione della filosofia di Aristotele, «l'indagine e la ricerca teoretica degli intelligibili che non sono di alcun vantaggio per la salute del corpo e la salute dei sensi sono necessarie per la perfezione umana», perfezione umana che al-Fārābī di seguito definisce come attualizzazione dell'intelletto umano. Tra le varie discipline che l'uomo studia in filosofia, al-Fārābī continua, la metafisica è «necessaria per lo sviluppo, come abitante della città, del suo intelletto, in vista del quale l'uomo è fatto, mentre tutte le altre discipline vengono studiate affinché l'intelletto umano, in vista del quale l'uomo è fatto, sia reso perfetto»[35] L'intelletto umano, in vista del quale l'uomo è fatto, viene specificato in questo passo come intelletto di un «abitante della città» (*madanī*), poiché l'uomo ha bisogno dell'organizzazione sociale di una città per soddisfare i propri bisogni fisici e ottenere la perfezione. Nei *Principî* al-Fārābī descrive l'uomo che ha raggiunto la perfezione come colui che «è divenuto intelletto in atto e oggetto di intellezione in atto»[36]

Questa descrizione è in sintonia con la caratterizzazione che Aristotele offre della felicità umana come vita contemplativa (*Etica nicomachea* X), o del divino come intelletto che perpetuamente pensa se stesso (*Metafisica* XII), ma è particolarmente vicina (soprattutto per l'enfasi sull'assenza di vantaggio pratico nella riflessione filosofica) alla teoria aristotelica dell'*otium* come fine dell'attività sia individuale che sociale (*Politica* VII.15, 1334a11-b28), e, in questo contesto, all'affermazione di Aristotele che l'intelletto è il fine della natura: «In noi la ragione (λόγος) e l'intelletto (νοῦς) sono il fine della natura, sicché bisogna orientare verso questi la produzione e il mantenimento delle abitudini»[37] Le comunità umane, pertanto, che al-Fārābī classifica gerarchicamente in conformità ai principî dell'«albero di Porfirio» ricordati in precedenza[38], raggiungono o mancano la perfezione nella misura in cui i loro go-

[35] Traduzione basata sul testo (piú attendibile) della *Falsafat Arisṭū* di al-Fārābī che viene citato nel *Kitāb an-Naṣīḥatayn* di 'Abdallaṭīf al-Baghdādī, ms Bursa Hüseyin Çelebi 823, f. 87*r*; cfr. MAHDI, *Alfarabi's Philosophy* cit., p. 130.

[36] WALZER, *Al-Farabi* cit., pp. 229, 241.

[37] ARISTOTELE, *Politica*, 1334b15-17 (trad. di C. A. Viano).

[38] Cfr M. MARÓTH, *Griechische Theorie und orientalische Praxis in der Staatskunst von al-Fārābī*,

vernanti e i loro abitanti sono in grado o meno di attualizzare i propri intelletti, di ricevere gli intelligibili e di avere opinioni corrette, come richiesto dalle scienze filosofiche e dalla rivelazione[39]

La discussione delle comunità umane che al-Fārābī propone è subordinata alla sua noetica e finalizzata a completarla esplicitando, ai fini dell'esaustività classificatoria esibita anche in altre parti dei *Principî*, tutti i dettagli di un sistema fortemente gerarchico; una filosofia politica indipendente non è minimamente in questione in questo caso. Il sempre perspicace Ibn-Khaldūn, in qualità di iniziatore consapevole della filosofia politica nel mondo islamico, riconobbe che la discussione di al-Fārābī era basata sulla noetica; egli dice, infatti, che per *siyāsa madanīya* («governo della città», il titolo di una delle opere di al-Fārābī) «i filosofi intendono la disposizione dell'anima e del carattere che ciascun membro di un'organizzazione sociale deve possedere se, da ultimo, le persone non devono avere alcun bisogno di governanti. Chiamano l'organizzazione sociale che realizza queste condizioni la 'città eccellente' (*al-madīna al-fāḍila*, parte del titolo dei *Principî* di al-Fārābī). Le norme osservate in questa connessione vengono chiamate 'governo della città' (*siyāsa madanīya*)». Di conseguenza Ibn-Khaldūn respinse questa teoria come irrilevante per la vita reale e come qualcosa di «raro e remoto»[40].

L'assenza di una filosofia politica indipendente in al-Fārābī non sorprende. Sia nel neoplatonismo ateniese che nel neoaristotelismo alessandrino, le due fonti della filosofia di al-Fārābī, le filosofie politiche di Platone e Aristotele non furono parti integranti del sistema[41], mentre le idee politiche di fatto presenti nel mondo bizantino da Giustiniano fino al tempo di al-Fārābī sono completamente estranee all'analisi farabiana[42]. L'attenzione alla noetica, inoltre, è riflessa anche nel titolo dei *Principî*: esso non è, come spesso ellitticamente ma erroneamente viene riportato, la «città eccellente», bensí «i principî delle opinioni degli abitanti della città eccellente». La tradizione filosofica successiva nel mondo islamico colse bene la base noetica di quest'opera; i filosofi che adottarono il sistema di al-Fārābī omisero la sua classificazione delle comunità umane come un'appendice superflua. Fu solo nella tradizione degli

in «Acta Antiqua» (Budapest), XXVI (1978), pp. 465-69, e, per un'analisi piú dettagliata, ID., *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*, Budapest-Leiden 1994, pp. 215-22, e S. PINES, *Aristotle's Politics in Arabic Philosophy*, in «Israel Oriental Studies», V (1975), pp. 156-60.

[39] *Mabādi'*, capp. 15-19, in WALZER, *Al-Farabi* cit., pp. 229-329, e in particolare pp. 277-85.

[40] *The Muqaddimah*, trad. di F. Rosenthal, Princeton 1967, II, p. 138.

[41] Cfr. WALZER, *Al-Farabi* cit., pp. 425-26.

[42] Cfr. F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington D.C. 1966, capp. 11-12.

scritti di filosofia pratica (*akhlāq*) in persiano e in turco, la quale seguí la tripartizione aristotelica in etica, economia e politica, che la classificazione farabiana delle comunità umane colmò un vuoto all'interno della sezione sulla politica. Questa tradizione fu inaugurata dall'opera persiana *Akhlāq-e Nāṣerī* (*Etica*, dedicata a Nāṣiraddīn, sovrano ismailita del Qūhistān) di Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī (m. 1274) e continuata, sia in persiano che in turco, dalle opere analoghe di Dawānī (attivo nel 1477), Wā'iẓ Kāshifī (attivo nel 1495), Qınalızāde 'Alī (attivo nel 1565) ecc. Al di fuori di quest'ambito, la classificazione farabiana delle comunità non ebbe alcuna influenza sia nel mondo islamico che in Occidente[43].

L'intero sistema filosofico di al-Fārābī, e i suoi *Principî* in particolare, sono basati su varie fonti greche distinte, che risultano identificabili[44]; ma l'opera nel suo complesso, e specialmente la sua concezione di fondo, deve essere considerata come originale di al-Fārābī[45] Il contributo storico di quest'ultimo consiste nell'essere stato il primo filosofo ad aver internazionalizzato con successo la filosofia greca, creando in una lingua diversa dal greco un sistema complesso e raffinato che superò di gran lunga i timidi tentativi dei primi filosofi latini medievali o dei suoi predecessori siriaci, e anche dello stesso al-Kindī. In quanto tale, egli è il capostipite di tutti i filosofi successivi che resero la filosofia greca filosofia occidentale.

Le due correnti filosofiche, quella di al-Kindī e quella degli aristotelici di Baghdad, finirono per confluire nell'opera di Avicenna (m. 1037), che è senza dubbio il filosofo piú importante e piú influente ad aver scritto in arabo[46]. L'opera che egli ha lasciato è immensa e ancora attende di essere adeguatamente inventoriata. I suoi contributi riguardano soprattutto la filosofia, ma anche in medicina produsse un'opera monumentale, il *Canone*, che per molti secoli rimase il testo medico di riferimento sia nel mondo arabo sia, in traduzione latina, in Occidente. In filosofia Avicenna scrisse piú di cento opere, che vanno da brevi sag-

[43] Nel mondo islamico le opere di filosofia pratica nel senso aristotelico (etica, economia, politica) formarono una tradizione distinta ed ebbero piú la natura di *Fürstenspiegel* che di trattati filosofici Cfr. D. GUTAS, *Ethische Schriften im Islam*, in W. HEINRICHS (a cura di), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, V. *Orientalisches Mittelalter*, Wiesbaden 1990, pp. 353-62.

[44] Cfr in particolare R. WALZER, *Lost neoplatonic thought in the Arabic tradition*, in *Le Néoplatonisme*, Colloques Internationaux du CNRS (Royamount, 9-13 giugno 1969), Paris 1971, pp. 319-28, e, per un resoconto piú dettagliato, il commento in ID., *Al-Farabi* cit.

[45] Cfr. M. MAHDI, *Al-Fārābī's imperfect state*, in «Journal of the American Oriental Society», CX (1990), pp. 691-726.

[46] Per una panoramica esaustiva su Avicenna e sulla sua opera cfr. la voce «Avicenna» in E. YARSHATER (a cura di), *Encyclopaedia Iranica*, III, London 1988.

gi a *summae* in piú volumi ed esibiscono un'ampia gamma di stili (indirizzati a tipi differenti di pubblico): studi analitici, opere di esposizione, commenti, compendi, allegorie, risposte a questioni, poesie didattiche e un nuovo stile che egli introdusse nella letteratura filosofica araba, il genere allusivo e suggestivo dell'«indicare e rammemorare» impiegato nell'opera omonima (*al-Ishārāt wa-t-Tanbīhāt*)[47]. Il suo capolavoro è il libro che intitolò *La cura* (dell'anima, *ash-Shifā'*, la maggior parte del quale fu tradotta in latino come *Sufficientia*), una *summa* filosofica che racchiude, in ventidue grandi volumi, tutte le parti della filosofia cosí come erano state classificate nella tradizione alessandrina dell'antichità tarda[48]. Questi sono i contenuti dell'opera:

A. LOGICA:

1. Isagoge;
2. Categorie;
3. De interpretatione;
4. Sillogismo (Analitici primi);
5. Dimostrazione (Analitici secondi);
6. Dialettica (Topici);
7. Sofistica;
8. Retorica;
9. Poetica.

B. FILOSOFIA TEORETICA:

I. Filosofia della natura:

1. Fisica;
2. De caelo;
3. De generatione et corruptione;
4. Meteorologia IV;
5. Mineralogia e meteorologia;
6. De anima;
7. Botanica;
8. Zoologia.

II. Matematica:

1. Geometria;
2. Aritmetica;
3. Musica;
4. Astronomia.

III. Metafisica.

[47] *Al-Ishārāt wa-t-Tanbīhāt*, a cura di S. Dunyā, 4 voll., al-Qāhira 1960-68; trad. franc. di A.-M. Goichon, *Ibn Sīnā, Livre des Directives et Remarques*, Beyrouth-Paris 1951.

[48] *Kitāb al-Shifā'*, 22 voll., al-Qāhira 1952-83. La trad. latina medievale è edita da S. Van Riet, *Avicenna Latinus*, Leiden 1968 sgg., 8 voll. finora (2000).

FILOSOFIA PRATICA:

I. Etica;
II. Conduzione domestica;
III. Politica.

Avicenna tratta la filosofia pratica molto brevemente nella *Cura*, in un'appendice al termine della sezione sulla metafisica. Egli mostrò poco interesse per questi argomenti e, a parte due brevi saggi superstiti sull'etica e la politica, scrisse una sola opera maggiore sull'etica, lo scritto giovanile *Religiosità e peccato*, che non ci è pervenuto.

L'opera filosofica di Avicenna è caratterizzata dal tentativo di creare un sistema filosofico capace di integrare tutte le parti della filosofia, secondo la classificazione indicata, in un insieme coerente, basato sulla logica aristotelica. Dal punto di vista pratico ciò comportava la costruzione di un sistema in grado di armonizzare, razionalizzare e completare tutte le tradizioni singole della filosofia aristotelica, da una parte, e le concrezioni plotiniane, procliane e neoplatoniche in genere, accumulatesi nel corso dei secoli, dall'altra. L'opera di Avicenna, pertanto, esibisce una struttura altamente sistematica e profondamente razionale, e possiede un raggio di indagine onnicomprensivo: mentre, a partire da Proclo fino ad Avicenna, i filosofi che scrissero in greco e arabo privilegiarono il commento come forma di espressione, Avicenna fu il primo a sviluppare la *summa philosophiae* come genere preferito.

Anche lo schema alessandrino della classificazione delle scienze, che fu adottato dalla filosofia araba secondo i modi menzionati in precedenza, conteneva implicitamente, grazie alle connessioni che stabiliva tra i differenti argomenti, il programma di un'opera capace di spaziare su tutta la filosofia. Ma i filosofi anteriori ad Avicenna, sia quelli greci dopo Plotino che quelli arabi, non avevano colto il suo potenziale come schema di un'opera complessiva su tutta la filosofia, e si erano limitati a elaborare le sue singole parti. Avicenna per primo lo notò e lo assunse come base delle sue *summae* filosofiche, le quali segnano, pertanto, la fine della filosofia antica e l'inizio di quella scolastica.

La filosofia di Avicenna è, al tempo stesso, vasta e articolata, e un esame accurato di tutti i suoi aspetti deve ancora essere eseguito; una rassegna completa dei modi in cui Avicenna conobbe, assunse e adattò la filosofia greca è fuori questione in questa sede. Un esempio assai significativo in tal senso, tuttavia, può essere addotto se ci si concentra sul tema che letteralmente anima il sistema filosofico di Avicenna e gli conferisce unità e coerenza. Si tratta della dottrina dell'anima razionale, cioè della parte dell'anima che è propriamente umana, ossia dell'in-

telletto per mezzo del quale pensiamo. Il retroterra della discussione avicenniana è rappresentato senza dubbio dai capitoli III.4-5 del *De anima* di Aristotele e dalla lunga serie di interpretazioni che essi generarono nella tradizione greca. Questa tradizione fu continuata, come descritto in precedenza, nell'opera di al-Fārābī, in cui la noetica svolge un ruolo unificante, e fu portata a perfezione da Avicenna, che si considerò un successore di al-Fārābī. Lo studio dei differenti aspetti della dottrina dell'anima razionale in Avicenna coinvolge quasi tutte le branche della filosofia e, per di piú, incorpora nel medesimo insieme razionale alcuni argomenti appartenenti alla tradizione religiosa, come la profezia, la rivelazione, i miracoli, la teurgia e la provvidenza divina.

L'anima razionale, secondo Avicenna, è una sostanza che sussiste di per sé senza essere impressa nel corpo umano o in qualcos'altro di corporeo; essa è completamente separabile e astratta dalla materia. Viene all'esistenza assieme al corpo umano, non prima di esso, e vi mantiene un certo legame fintanto che una persona è in vita. Avicenna definisce questo legame in termini strettamente aristotelici, chiamando l'anima razionale «l'entelechia prima di un corpo naturale dotato di organi», e spiega la parte «razionale» dell'anima con l'aggiunta «in quanto spetta ad essa compiere atti derivanti dalla scelta razionale e dalla scoperta deliberativa, e in quanto percepisce gli universali»[49] È chiaro pertanto che l'anima razionale ha due funzioni, una teoretica (percepire gli universali) e un'altra pratica (fare scelte razionali e prendere decisioni che conducono ad azioni). Questa duplice funzione dell'anima razionale costituisce per gli uomini il nesso tra il mondo trascendente e il mondo della natura, e rappresenta cosí la totalità dell'universo: la parte teoretica percepisce il mondo sopralunare della realtà metafisica – gli intelligibili, come vedremo tra poco – e la parte pratica regola il mondo sublunare della generazione e della corruzione che avvengono in natura. Altrove Avicenna si dilunga sulla funzione dell'anima razionale dicendo che il suo legame con il corpo deve essere inteso come la relazione tra colui che usa uno strumento e lo strumento stesso, non come quella tra una cosa e il suo ricettacolo; l'anima razionale, in altri termini, non è *nel* corpo, ma è in una posizione in cui, grazie alla percezione degli universali e alle scelte razionali che ne derivano, governa e coordina il corpo[50]

La sostanza che è l'anima razionale è immortale: quando il corpo a cui è associata muore, l'anima razionale sopravvive in felicità o in tri-

[49] F. RAHMAN, *Avicenna's De Anima, being the psychological part of Kitāb al-Shifā'*, Oxford 1959 [testo arabo], p. 40.1-4, corrispondente ad ARISTOTELE, *Sull'anima*, 2.1.412b5-6.

[50] Nel suo opuscolo tardo *Sull'anima razionale*; trad. ingl. in D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden 1988, p. 74.

stezza, a seconda che abbia o non abbia attualizzato e portato a perfezione se stessa quando era associata al corpo. L'attualizzazione dell'anima razionale viene descritta, in conformità con la sua duplice funzione, come l'aver avuto la conoscenza corretta e l'aver eseguito le azioni giuste. L'analisi di che cosa e di come l'anima razionale conosca conduce alla metafisica di Avicenna (ontologia e cosmologia) come anche alla sua epistemologia, mentre l'indagine delle azioni dell'anima porta alla concezione avicenniana dell'etica e delle altre discipline pratiche, come anche alla medicina.

Avicenna concepisce l'idea della conoscenza corretta secondo parametri aristotelici, in quanto pensa che la felicità, l'εὐδαιμονία di Aristotele, consista nella contemplazione, eterna e priva di ostacoli, degli intelligibili. Nello schema emanazionista della cosmologia di Avicenna, dalla divinità, o ente necessario, procede un unico intelletto, dal quale procedono in successione gli altri intelletti delle sfere celesti e le anime di queste. L'ultimo stadio di tale processo è l'intelletto dell'ambito terrestre, noto come intelletto agente, con il quale l'anima razionale dell'uomo può entrare in contatto. Siccome tutti questi intelletti sono immateriali, pienamente attuali e del tutto privi di potenzialità, la loro attività non può essere altro che un'intellezione incessante. I loro oggetti di pensiero sono gli intelligibili, ossia dei concetti universali che esprimono l'ordine e il contenuto dell'universo, i principî dell'uno e del molteplice, della necessità e della contingenza, del movimento e della quiete e cosí via, e le nozioni matematiche; in altre parole, gli intelligibili nel loro complesso abbracciano i contenuti delle tre discipline della filosofia teoretica: fisica, matematica e metafisica.

È importante notare che questi intelligibili, sebbene siano pensati atemporalmente e collettivamente dagli intelletti celesti, hanno nondimeno un ordine essenziale secondo il quale vengono pensati: si tratta dell'ordine dei termini nelle conclusioni dei sillogismi che esprimono gli intelligibili individuali[51]. L'ordine essenziale degli intelligibili è pertanto sillogistico, conforme, cioè, agli stadi consecutivi di quegli argomenti che, muovendo dalle premesse assolutamente prime, procedono di volta in volta a provare tutti gli altri enunciati che descrivono la realtà. Siccome questi intelligibili rappresentano collettivamente la struttura dell'universo cosí come viene discussa nella filosofia teoretica, anche la struttura essenziale dell'universo risulta sillogistica.

La felicità umana consiste, perciò, nell'atto con cui l'anima raziona-

[51] Questo è ciò che Avicenna afferma nelle sue *Discussioni* (*Kitāb al-Mubāḥāthāt*, a cura di M. Bīdārfar, Qum 1413/1992, par. 237; trad. ingl. in GUTAS, *Avicenna* cit., p. 166, L12, par. 3).

le contempla, cioè percepisce, questi intelligibili, imitando gli intelletti immortali delle sfere celesti. L'analisi della relazione che l'intelletto umano intrattiene con questi intelligibili e dei modi in cui esso può acquisirli rende manifesta l'epistemologia di Avicenna.

L'anima razionale umana, o intelletto, ha quattro relazioni differenti con gli intelligibili. Nel primo momento in cui è associato a un essere umano, come nel caso del neonato, la relazione dell'intelletto con gli intelligibili è una relazione di pura potenzialità: esso ha la capacità di acquisirli, ma ancora non lo ha fatto. Quando l'intelletto ha questa relazione con gli intelligibili è chiamato «intelletto materiale», nel senso che è potenziale come lo è la materia allo stato puro, non perché sia mescolato in qualche modo con la materia. Quando in seguito l'intelletto acquisisce gli intelligibili primari, cioè i concetti universali assiomatici e auto-evidenti, la sua relazione con gli intelligibili secondari (gli intelligibili descritti in precedenza) è una relazione di acquisizione possibile, nel senso che esso ha la disposizione ad acquisirli. In tal caso è chiamato «intelletto disposizionale» (intelletto *in habitu*). Quando la relazione dell'intelletto con gli intelligibili è tale che esso li ha già acquisiti in un determinato momento, ed è perciò in grado di renderli presenti quando vuole, senza tuttavia pensarli in quel dato istante, esso è chiamato «intelletto in atto». Quando, infine, la sua relazione con gli intelligibili è tale che esso li pensa in atto, è chiamato «intelletto acquisito»[52]

La questione centrale nella discussione della relazione dell'intelletto umano con gli intelligibili è ovviamente il modo preciso in cui il primo acquisisce i secondi, cioè la maniera secondo la quale l'intelletto passa dallo stato di intelletto *in habitu* a quello di intelletto acquisito o attuale. Avicenna rispose a questa domanda mantenendosi fedele alla tradizione logica aristotelica. Le conclusioni dei sillogismi, ossia gli intelligibili, sono acquisite quando il termine medio viene trovato, e Avicenna costruí tutta la sua teoria epistemologica sulla scoperta del termine medio; ma siccome la felicità umana dipende dalla conoscenza degli intelligibili, come già detto, egli costruí sul medesimo concetto anche la sua soteriologia, cioè il fine dell'attività filosofica.

Le modalità della scoperta del termine medio impegnarono Avicenna lungo tutta la sua carriera, ed egli costantemente raffinò questa dottrina e sviluppò le sue implicazioni. Innanzitutto, come già detto, gli intelligibili esistono in atto solo negli intelletti celesti, in quanto la loro

[52] RAHMAN, *Avicenna's De Anima* cit., pp. 48-49. Sui quattro tipi di intelletto cfr. lo studio dettagliato di D. N. HASSE, *Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus*, in «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», LXVI (1999), pp. 21-77.

intellezione costituisce l'attività eterna di questi intelletti. Ciò implica che tutti gli intelligibili che possono fungere da termini medi, a seconda del sillogismo che deve essere costruito, esistono anche negli intelletti celesti e, cosa piú importante ai fini della conoscenza umana, nell'intelletto dell'ambito terrestre noto come intelletto agente. Questi intelligibili che fungono da termini medi non possono esistere in nessun altro luogo: Avicenna non accetta le idee platoniche, ed è ovvio che gli intelligibili non possono esistere nell'intelletto umano «quando quest'ultimo non li sta pensando»; in altri termini, gli intelligibili, una volta acquisiti, non possono essere immagazzinati nella mente, poiché essere immagazzinati nella mente equivale nel loro caso ad essere pensati dalla mente. Ma siccome, come è ovvio, la mente non li pensa sempre, essi devono esistere da qualche altra parte, e l'unico luogo possibile è l'intelletto agente. Rinvenire il termine medio, perciò, significa per l'intelletto umano acquisirlo dall'intelletto agente. Questo è precisamente ciò che Avicenna intende quando parla di «contatto» dell'intelletto umano con quello agente. Avicenna descrive in due modi questo processo di contatto, a seconda che parli dal punto di vista dell'intelletto agente o da quello dell'intelletto umano. Nel primo caso, il processo è ciò che egli chiama «flusso divino» (*al-fayḍ al-ilāhī*), l'emanazione degli intelligibili nell'intelletto umano. Dal punto di vista dell'intelletto umano, al contrario, Avicenna descrive il processo di scoperta del termine medio come «intuizione» (*ḥads*). Ispirandosi alla discussione dell'abilità spontanea di «cogliere correttamente il termine medio» (εὐστοχία, *ḥusnu ḥadsin* nella traduzione araba) che Aristotele fornisce negli *Analitici secondi* (I.34, 89b10-11), Avicenna fece di questo concetto di intuizione il cardine della propria epistemologia[53]

Siccome tutti i termini medi provengono dall'intelletto agente, la questione è come gli esseri umani possano avervi accesso, ossia come l'intuizione precisamente funzioni. Avicenna all'inizio affermò che tutto l'apprendimento, cioè tutta l'acquisizione dei termini medi, si realizza o tramite l'istruzione o tramite l'intuizione; ma, divenuto consapevole che anche l'istruzione in ultima analisi dipende dall'intuizione (l'ipotetico primo maestro, infatti, dovette necessariamente apprendere tramite la sola intuizione), in seguito omise l'istruzione e introdusse al suo posto la riflessione. Riflessione e pensiero, basati sull'astrazione e l'analisi logica, preparano l'intelletto all'intuizione, a ricevere, cioè, il

Il tema dell'intuizione è trattato in dettaglio in GUTAS, *Avicenna* cit., pp. 159-76. Cfr. anche ID. *Intuition and thinking: the evolving structure of Avicenna's epistemology*, in R. WISNOVSKY (a cura di), *Aspects of Avicenna*, Princeton 2001.

termine medio dall'intelletto agente. Per usare la stessa immagine con cui Avicenna descrive questo processo nelle sue piú tarde *Discussioni*, la riflessione getta una rete in prossimità dell'area dove il termine medio probabilmente si trova, con l'intento di catturarlo[54]. Ciò che è assolutamente chiaro nelle numerose affermazioni di Avicenna a questo proposito è che il «flusso divino» non è mai automatico e iniziato dall'intelletto agente; di fatto, il concetto stesso di «emanazione» degli intelligibili non viene mai sviluppato da Avicenna al di là di questa mera descrizione, mentre il «processo razionale» che culmina nella scoperta del termine medio viene analizzato esaustivamente e approfonditamente in numerose opere. Da questo punto di vista l'intelletto agente sembra non servire ad altro che ad essere il depositario dei termini medi/intelligibili; sotto ogni altro rispetto esso è completamente inerte nel processo dell'intellezione umana.

L'abilità delle persone di cogliere il termine medio, tuttavia, varia a seconda della velocità e della frequenza con cui esse possono intuirlo. Alcune persone sono completamente incapaci di farlo; altre hanno bisogno di molta istruzione, o analisi logica preparatoria, prima di riuscirci; per altre ancora, infine, una breve istruzione è sufficiente, poiché sono capaci di intuire i termini medi in poco tempo. All'estremo opposto sta quell'individuo raro ed eccezionale che è dotato di un'«anima potente», come Avicenna dice, e che può intuire tutti i termini medi a tempo di record senza alcun bisogno di riflessione. Questi è il profeta. Nel suo caso, gli intelligibili contenuti nell'intelletto agente vengono impressi nel suo intelletto quasi istantaneamente; Avicenna è attento a rimarcare, tuttavia, che anche questo processo non è una ricezione acritica degli intelligibili basata solamente sull'autorità, ma segue l'ordine strettamente sillogistico degli intelligibili cosí come viene pensato dall'intelletto agente, un ordine che include i termini medi[55] In questa maniera Avicenna mostra che la procedura con la quale il profeta acquisisce la conoscenza non è differente da quella degli altri esseri umani se non nel fatto che egli ha una facoltà di intuizione pienamente sviluppata; per questa ragione il suo intelletto *in habitu*, al cui livello l'intuizione opera, è estremamente potente ed è chiamato da Avicenna «intelletto sacro». La ricezione degli intelligibili propria del profeta permette cosí a quest'ultimo di conoscere i contenuti della rivelazione, che risultano identici a quelli della filosofia.

[54] Cfr. *Mubāḥathāt*, ed. Bīdārfar, par. 600.

[55] Cfr. la discussione esaustiva di questo argomento in D. GUTAS, *Avicenna: De anima (V 6). Über die Seele, über Intuition und Prophetie*, in K. FLASCH (a cura di), *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, Stuttgart 1998, pp. 90-107.

Quello appena descritto è l'aspetto intellettivo della profezia. Avicenna, tuttavia, riconosce due ulteriori aspetti di questo fenomeno, uno connesso con la facoltà immaginativa e l'altro con la facoltà motoria del profeta; nel profeta anche queste due facoltà sono sviluppate oltre il livello medio dell'uomo comune. La facoltà immaginativa del profeta è anche capace di ricevere dal mondo superiore immagini e suoni connessi con la rivelazione; sono queste immagini e questi suoni che essa riproduce sotto forma di messaggi percepibili e udibili che vengono recitati alla gente e costituiscono il testo della rivelazione. Questo particolare tipo di comunicazione è indispensabile, poiché il ragionamento sillogistico, cioè la forma in cui l'intelletto del profeta riceve gli intelligibili, risulta incomprensibile alle masse. Il meccanismo con cui la facoltà immaginativa del profeta è aperta a influenze provenienti dal mondo superiore delle sfere celesti è lo stesso grazie al quale gli individui hanno sogni veritieri. Il profeta, infine, possiede anche delle facoltà motorie pienamente sviluppate, e la sua anima, di conseguenza, può mettere in movimento e influenzare non solo le parti del proprio corpo – come tutte le anime fanno – ma anche altri corpi esterni. Si tratta di una specie di telecinesi che può essere osservata anche in altri ambiti, come nell'influsso della sfera della Luna sul salire e scendere delle maree sulla Terra, negli effetti del malocchio e, in caso di uomini malvagi, nella magia nera. È chiaro che lo scopo di Avicenna in tutto ciò non è sottolineare l'unicità del profeta, cosa che renderebbe quest'ultimo inesplicabile dal punto di vista filosofico e scientifico, ma scoprire ed elaborare, nel contesto della dottrina aristotelica dell'anima e delle teorie neoplatoniche sulla teurgia, le operazioni basilari dell'anima umana che spiegano tutti i fenomeni psichici osservabili, tra cui i sogni veritieri, il malocchio ecc. e, in casi estremi, anche la profezia.

Per riassumere il processo intellettivo si può dunque dire che l'intelletto *in habitu* è capace, armato degli intelligibili primari e a seguito di processi razionali che includono astrazione e riflessione, di cogliere il termine medio in ogni dato sillogismo, di ottenere la conclusione, la quale rappresenta un concetto intelligibile, e di pervenire come risultato allo stato di intelletto in atto o acquisito. In questo modo, grazie all'uso della logica, l'intelletto umano è capace di pensare gli intelligibili che anche le sfere celesti pensano, e di riprodurre cosí in se stesso la struttura della realtà che essi riflettono.

La riproduzione degli intelligibili nell'intelletto umano, tuttavia, non è perfetta. Molte ne sono le cause. Prima di tutto, dato che gli esseri umani sono soggetti alla dimensione temporale, anche la sequenza della loro scoperta e percezione degli intelligibili avviene nel tempo; que-

sto è in contrasto con la percezione atemporale degli intelligibili di cui le sfere celesti godono. Ancora piú importante, tuttavia, è il fatto che l'intelletto umano è associato al corpo, che risulta di ostacolo all'azione con cui l'intelletto pensa gli intelligibili e che lo distrae da essa in molti modi. A questo punto Avicenna introduce considerazioni mediche, ma anche etiche e politiche, nella sua ulteriore analisi dell'anima razionale.

È stato menzionato in precedenza che una delle due funzioni dell'anima razionale è la capacità di compiere scelte razionali che conducono ad azioni corrette, le quali, di conseguenza, contribuiscono all'attualizzazione, ossia alla perfezione, dell'anima stessa. Queste scelte razionali, tuttavia, devono risultare accettabili, per cosí dire, alle altre facoltà che governano il corpo, cioè alla facoltà appetitiva e a quella irascibile, affinché l'azione corretta possa essere compiuta. In altre parole, l'anima razionale deve soggiogare l'anima appetitiva e quella irascibile. Ciò accade quando una persona possiede quelle doti che, in termini popolari, vengono descritte come buone abitudini ed eccellenti qualità di carattere. Ma, in termini scientifici o medici, le abitudini e le qualità di carattere sono una funzione della costituzione fisica del corpo; cioè, nell'ambito della medicina galenica degli umori praticata da Avicenna, esse dipendono e seguono il temperamento del corpo (come recita il titolo di un saggio di Galeno) o la sua particolare mescolanza dei quattro umori (sangue, flemma, bile nera e bile gialla). La preponderanza di un umore sugli altri provoca le particolari caratteristiche dominanti proprie degli individui, cosicché il flemmatico è colui il cui temperamento è dominato dalla flemma, il melanconico colui il cui temperamento è dominato dalla bile nera, e cosí via. Questo squilibrio negli umori costitutivi degli individui è ciò che causa lo squilibrio del carattere, cioè il cattivo carattere, mentre il carattere eccellente è il risultato di un temperamento equilibrato o equanimità (come suggerisce l'etimologia di questa parola).

Ora è noto che i temperamenti sono soggetti a mutazioni, cosicché anche le qualità di carattere sono soggette a mutazioni corrispondenti. Il metodo per cambiare il cattivo carattere di una persona in un buon carattere, perciò, è cambiare il suo temperamento. Questo si può ottenere in diversi modi, sia per via chimica che per via comportamentale, come diremmo oggi. L'uso di farmaci e la dieta sono i mezzi piú diretti per produrre un cambiamento nel carattere di qualcuno; pertanto una persona melanconica, ad esempio, dovrebbe ingerire liquidi caldi per controbilanciare le caratteristiche prevalenti del suo umore dominante, la bile nera, che è fredda e secca. Le mutazioni di comportamento, d'al-

tro canto, possono essere regolate seguendo le norme che i libri di etica dettano, e compiendo i doveri e le pratiche che la legge religiosa stabilita dal profeta specifica. La condotta virtuosa, la preghiera, il digiuno, il pellegrinaggio e cose simili mirano tutte a equilibrare il temperamento e a dare a una persona un carattere eccellente, facendo sí che le facoltà corporee dell'anima, l'appetitiva e l'irascibile, siano sottomesse all'anima razionale. Quando le facoltà corporee sono soggiogate in questo modo, l'anima razionale può concentrarsi sull'attività che piú le arreca felicità, l'intellezione – cioè la scoperta dei termini medi o intuizione. Questo, per inciso, spiega perché Avicenna dica nella sua autobiografia che, quando aveva difficoltà a trovare il termine medio di un sillogismo, andava alla moschea a pregare e poi tornava a casa a studiare aiutandosi con un po' di vino: il vino nella farmacologia antica e medievale era un fattore di bilanciamento degli umori ben conosciuto. Perciò, quanto piú un temperamento è vicino a uno stato di equilibrio, tanto piú una persona è predisposta a sviluppare tratti eccellenti sia di condotta che di conoscenza.

Avicenna conferma questa dottrina considerando la differenza specifica tra l'anima razionale umana e quella delle sfere celesti. Entrambe sono sostanze la cui essenza consiste nel pensare gli intelligibili; ciò in cui differiscono è la natura dei corpi a cui sono associate. L'intelletto umano è associato a un corpo che è costituito dalla mescolanza dei quattro elementi, la cui combinazione produce i quattro umori, e delle loro qualità contrapposte (caldo, freddo, umido e secco). Le sfere celesti, al contrario, la cui intellezione degli intelligibili è continua e perfetta, non sono costituite in questo modo, e perciò sono completamente prive dei suddetti opposti. Risulta chiaro pertanto che è il coinvolgimento in questi opposti, e lo squilibrio nella costituzione dei corpi umani che ne deriva, ciò che impedisce all'anima razionale di intuire i termini medi o, detto altrimenti, di ricevere l'influsso divino dall'intelletto agente. È dunque per questa ragione che quanto piú un temperamento è vicino a uno stato di equilibrio, tanto piú una persona è predisposta a ricevere questo influsso. E tuttavia gli esseri umani, non importa quanto i loro temperamenti siano equilibrati, non sono mai completamente privi dei difetti dovuti al loro coinvolgimento negli opposti. Finché l'anima umana è associata al corpo, nessuno può essere totalmente pronto a intendere alla perfezione tutti gli intelligibili, sebbene egli possa tendenzialmente avvicinarsi a questo stato dedicando tutti i suoi sforzi, con lo studio e il comportamento virtuoso, ad acquisire un temperamento equilibrato, privo degli opposti che impediscono la ricezione dell'influsso divino. Quando ciò accade, nella persona si crea una certa somiglianza con

le sfere celesti. In questo stadio, se egli non pensa in atto gli intelligibili (come intelletto acquisito), è tuttavia pronto a renderli presenti quando vuole, poiché la relazione del suo intelletto con essi è quella di intelletto in atto. L'anima razionale diviene, come Avicenna menziona piú volte, «come uno specchio lucido sul quale vengono riflesse le forme delle cose cosí come esse sono in se stesse [cioè gli intelligibili] senza alcuna distorsione»[56]. La pratica delle discipline filosofiche di carattere teoretico consiste in questo.

L'intellezione perfetta e continua degli intelligibili viene compiuta dall'anima razionale solo quando il suo legame con il corpo è rescisso dalla morte, dopo aver acquisito la conoscenza corretta ed eseguito le azioni giuste. In questo stato postumo l'anima razionale conosce gli intelligibili proprio come fanno gli intelletti delle sfere celesti, e diviene simile a questi ultimi. È lo stato finale di beatitudine.

In questo sistema il soggetto dell'intellezione (l'intelletto umano), il processo di intellezione (la scoperta del termine medio), il metodo di intellezione (la logica) e l'oggetto dell'intellezione (gli intelligibili) sono connessi l'uno all'altro in una relazione di interdipendenza e di spiegazione reciproca, e varie branche della tradizione filosofica aristotelica e neoplatonica vengono armonizzate e interrelate: la dottrina dell'anima costituisce la cornice entro cui l'epistemologia, per mezzo della logica, riproduce la cosmologia (o l'ontologia), la quale a sua volta fonda la dottrina dell'anima. Anche la filosofia pratica, sotto forma di etica e legge religiosa, viene incorporata nel sistema, come pure la medicina, la quale fornisce una base biologica all'intera analisi dell'anima razionale - un altro aspetto per il quale Avicenna dimostra di essere un valido seguace di Aristotele.

Si tratta di una costruzione teorica affascinante, che riflette una visione integrale dell'universo e della posizione dell'uomo in esso, ed è resa ancora piú potente dal suo assoluto razionalismo. Essa si rivelò irresistibile nel mondo islamico[57], dove dominò la filosofia araba e le correnti intellettuali di rilievo ben oltre l'inizio dell'età moderna.

La filosofia di Avicenna suscitò forti reazioni di ogni tipo, ma né i suoi sostenitori né i suoi detrattori poterono esimersi dal fare filosofia nei termini del sistema costruito da Avicenna. Esso inaugurò un perio-

[56] *Sull'anima razionale*, trad. ingl. in GUTAS, *Avicenna* cit., pp. 74-75.

[57] La filosofia avicenniana fu estremamente influente anche nell'Occidente latino, e l'interesse degli studiosi si sta concentrando sempre di piú sull'importanza di Avicenna per la filosofia scolastica.

do di circa tre secoli di intensa attività filosofica, una vera e propria «età aurea», durante la quale tre linee principali di sviluppo possono essere osservate nella filosofia araba: *a*) le tendenze reazionarie di coloro che obiettarono alla filosofia di Avicenna ponendosi in una prospettiva aristotelica; *b*) le tendenze riformiste di coloro che la ritennero imperfetta e si adoperarono per migliorarla; *c*) le tendenze lealiste di coloro che, in generale, difesero le sue grandi linee.

a) I reazionari, cioè i conservatori, volevano invertire il corso della storia e ritornare a un aristotelismo percepito come «originario», rifuggendo le sintesi innovative di Avicenna. A questo gruppo appartiene tutta la scuola dei filosofi andalusi. La linea aristotelica di Baghdad, e specialmente l'opera di al-Fārābī, fu trasmessa alla Spagna islamica (al-Andalus) verso la fine del x secolo, e costituí la base della tradizione filosofica di quella regione, i cui maggiori esponenti furono Avempace (Ibn-Bājja, m. 1139), Ibn-Ṭufayl (m. 1186), Averroè (Ibn-Rushd, m. 1198) e Maimonide (Ibn-Maymūn, m. 1204). Questa tradizione finí con la *reconquista* di tutta la Spagna islamica, ad eccezione di Granada, circa due decenni dopo la morte di Ibn-Ṭumlūs (m. 1223), l'ultimo filosofo andaluso di rilievo. Fin dall'inizio gli Andalusi sembrano essere stati scarsamente informati sulla filosofia di Avicenna. È chiaro, in ogni caso, che Avempace, il loro primo esponente, conobbe solo al-Fārābī: il suo commento continuo della prima parte dell'*Organon* fino alla fine degli *Analitici secondi*, che è conservato, è in realtà un commento del famoso compendio di logica in dodici parti scritto da al-Fārābī, non del testo di Aristotele. Lo stesso vale per i sommari dell'*Organon* scritti da Averroè - erroneamente chiamati «epitomi»[58] - che sono sommari del testo di al-Fārābī, non di Aristotele. L'esito finale della posizione reazionaria fu, per questa scuola di pensiero, l'irrilevanza filosofica nella tradizione araba. Averroè e i suoi due piú giovani contemporanei, Maimonide e Ibn-al-ʻArabī, furono i prodotti di una cultura fiorente in al-Andalus alla fine del xii secolo. A differenza dei suoi due conterranei, tuttavia, che influirono in maniera profonda, rispettivamente, sulla tradizione giudaica e su quella musulmana, Averroè, nonostante tutto il suo acume come commentatore aristotelico apprezzato anche oggi[59], dopo la sua morte non lasciò alcuna impronta nella filosofia araba.

Reazioni velleitarie pro-aristoteliche di questo tipo possono essere

[58] Per una classificazione dei commenti di Averroè ad Aristotele cfr. GUTAS, *Aspects* cit., pp. 54-55.

[59] Cfr. S. HARVEY, *Conspicuous by his absence: Averroes' place today as an interpreter of Aristotle*, in G. ENDRESS e J. A. AERTSEN (a cura di), *Averroes and the Aristotelian Tradition*, Leiden 1999, pp. 32-49.

osservate occasionalmente anche in Oriente. Il miglior esempio di pedanteria culturale, da questo punto di vista, è dato dall'erudito 'Abdallaṭīf al-Baghdādī (m. 1232), che studiò e praticò la maggior parte delle scienze. Egli fu molto irritato dalle innovazioni che Avicenna aveva introdotto in filosofia, e scrisse un trattato apposito, *I due consigli* (*Kitāb an-naṣīḥatayn*), per mettere in guardia dal ricorrere ad Avicenna in filosofia e medicina, le due materie a proposito delle quali egli intende dare consiglio, a tutto vantaggio di Aristotele e Galeno.

b) Tra i riformatori, un'attitudine piú raffinata e piú autonomamente critica verso il sistema di Avicenna fu assunta da Abū-l-Barakāt al-Baghdādī[60]. Egli pare aver influenzato Fakhraddīn ar-Rāzī (m. 1209), il grande teologo e critico di Avicenna, e aver preparato il terreno, cosí facendo, per il ritorno ad Avicenna effettuato da Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī (m. 1274) e, in una certa misura, anche da as-Suhrawardī l'illuminazionista[61]. Abū-l-Barakāt sta pertanto all'origine del grande processo dialettico che ebbe luogo nella filosofia araba del XII e XIII secolo, e le conferí la sua grande vitalità.

La tradizione illuminazionista inaugurata da as-Suhrawardī (m. 1191) si concentrò, come avevano fatto le filosofie di al-Fārābī e di Avicenna prima di lui, sulla noetica e sull'epistemologia. Mentre, tuttavia, Avicenna aveva raffinato il processo intellettivo aristotelico e l'aveva fondato sulla logica, sull'atto, cioè, di cogliere il termine medio di un sillogismo, che egli chiamò «intuizione» (*ḥads*), as-Suhrawardī mistificò l'intero processo postulando una forma di conoscenza che egli suppose come superiore, immediata e pre-inferenziale, e che chiamò «conoscenza per presenza» (*al-'ilm al-ḥuḍūrī*)[62]. La tradizione illuminazionista culminò nella scuola di Isfahan nell'Iran safavide. Essa fu iniziata da Mīr Dāmād (m. 1632), venne sviluppata dal suo allievo Mullā Ṣadrā (m. 1640) ed è continuata tra i filosofi iraniani, che scrissero talvolta anche in persiano, praticamente fino ad oggi[63]

c) La corrente principale dell'avicennismo durante questo periodo aureo mostrò notevole vitalità sia nella diffusione della propria influenza presso un pubblico sempre piú ampio, sia nell'abilità nel respingere i numerosi attacchi che le furono lanciati da filosofi e non-filosofi. La pro-

[60] La rilevanza di questo filosofo è stata rivendicata dall'opera di S. Pines. Cfr. la collezione di articoli in S. PINES, *Studies in Abū'l-Barakāt al-Baghdādī*, Jerusalem 1979.

[61] Cfr. H. ZIAI, *The illuminationist tradition*, in S. H. NASR e O. LEAMAN (a cura di), *History of Islamic Philosophy*, London - New York 1966, I, pp. 466-67, con ulteriori riferimenti bibliografici.

[62] Cfr. H. ZIAI, *Knowledge and Illumination*, Atlanta 1990.

[63] La storia di questa scuola è stata studiata in dettaglio e documentata da H. Corbin e i suoi studenti. Cfr. soprattutto H. CORBIN, *En Islam Iranien*, 4 voll., Paris 1971.

duzione dei pensatori che continuarono la tradizione della filosofia avicenniana durante questo periodo è immensa, sebbene poco studiata. In breve, è chiaro che dopo Avicenna la filosofia trovò molto sostegno nella Siria ayyubide, specialmente a Ḥamāt sotto il regno di al-Malik al-Manṣūr (1191-1220). Uno dei primi avicenniani è il famoso giurista e teologo Sayfaddīn al-Āmidī (da Diyarbakır, m. 1233), rinomato anche per la sua conoscenza della filosofia. Scrisse un commento alle *Indicazioni* (*Al-Ishārāt*) di Avicenna per confutare la critica mossa da Fakhraddīn ar-Rāzī e, significativamente, lo dedicò ad al-Malik al-Manṣūr[64]. L'unico autore che appare essere stato fonte di una grande cultura filosofica nel Vicino Oriente del XIII secolo, tuttavia, è Kamāladdīn ibn-Yūnus (m. 1242), che visse a Mosul e fu un esperto delle scienze greche. Nessuno dei suoi trattati filosofici è sopravvissuto, ma nelle fonti storiche e biografiche si trovano alcuni riferimenti alla sua competenza nella filosofia di al-Fārābī e Avicenna. La sua fama ebbe ampia diffusione, e Federico II inviò alcune lettere, con domande di medicina, filosofia e matematica, al sultano ayyubide al-Malik al-Kāmil, il quale le trasmise a Kamāladdīn.

Kamāladdīn fu anche, come riferito da Bar Hebraeus, l'insegnante di filosofia di Teodoro di Antiochia, che in seguito andò alla corte siciliana e fu conosciuto come il «filosofo» di Federico II[65] Un altro dei suoi studenti fu Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī. Lo scambio intellettuale tra la Sicilia e gli Ayyubidi continuò anche piú tardi sotto i Mamelucchi. Nel 1261 il sultano mamelucco Baybars inviò lo studioso Ibn-Wāṣil al-Ḥamawī (m. 1298), noto soprattutto come storico, presso il re Manfredi in Sicilia, al quale Ibn-Wāṣil dedicò un'opera logica, opportunamente intitolata *Il trattato imperiale* o, in arabo, *ar-Risāla al-emperūriyya*[66].

Un altro studente di Kamāladdīn ibn-Yūnus fu Athīraddīn al-Abharī (m. 1264), anch'egli nato a Mosul. Con lui la filosofia di Avicenna trova la sua formulazione scolastica classica grazie al suo vasto testo di studio *La guida alla filosofia* (*al-Hidāya fī l-ḥikma*), oggetto di numerosi commenti nei secoli successivi. Estremamente popolare fu anche il suo compendio dell'intero *Organon*, a cui dette il titolo greco di *Εἰσαγωγή* (*al-Īsāghūjī*), ma che invece non è, come comunemente si pensa, un compendio dell'*Isagoge* di Porfirio. L'*Īsāghūjī* fu adottato come testo di stu-

[64] Cfr. la voce di A. Hartmann su al-Manṣūr al-Malik nella seconda edizione dell'*Encyclopaedia of Islam*.

[65] Cfr. CH. BURNETT, *Master Theodore, Frederick II's philosopher*, in *Federico II e le nuove culture*, Spoleto 1995, pp. 225-85.

[66] Cfr. la voce di El-Shayyal su Ibn-Wāṣil nella seconda edizione dell'*Encyclopaedia of Islam*.

dio nelle scuole tradizionali (*madrasa*) del mondo islamico fino all'inizio di questo secolo.

L'allievo di Athīraddīn al-Abharī, Najmaddīn al-Kātibī, uguagliò, se non oltrepassò, il maestro nella composizione di testi di studio destinati a durare nel tempo. La sua opera logica *Il trattato solare* (*ar-Risāla ash-Shamsiyya*) godette di una reputazione tanto gloriosa quanto quella dell'*Īsāghūjī* di al-Abharī, così come la sua opera filosofica *L'essenza della filosofia* (*Ḥikmat al-'ayn*) gareggiò in popolarità con la *Guida*. Nel secolo successivo degni di nota sono al-'Allāma al-Ḥillī (m. 1325) – il grande teologo della *shi'a* duodecimana, le cui opere logiche e filosofiche introdussero il marchio dell'avicennismo nel pensiero sciita –, il suo allievo, Quṭbaddīn at-Taḥtānī (m. 1364), e il discepolo di quest'ultimo, il famoso as-Sayyid ash-Sharīf al-Jurjānī (m. 1413).

La corrente principale dell'avicennismo e la sua variante illuminazionista continuarono per tutto il periodo mamelucco nel Vicino Oriente (1250-1517), nell'Iran safavide (1501-1732), nell'impero ottomano dopo la conquista di Costantinopoli (1444-1730) e nell'India moghul (1526-1858)[67]. La filosofia (*al-ḥikma*) era una delle materie regolarmente impartite agli studenti, come riportato in numerose descrizioni dei *curricula*. Una storia particolareggiata dell'avicennismo dopo Avicenna, e della sua relazione con la filosofia greca e con gli sviluppi apportati da Avicenna, tuttavia, deve ancora essere scritta.

La colonizzazione del mondo arabo da parte delle potenze occidentali a partire dal XIX secolo ha provocato la diffusione della filosofia europea moderna, soprattutto francese, tra gli intellettuali arabi. Il pensiero filosofico arabo moderno si sta adesso sviluppando lungo queste linee, mentre, al tempo stesso, tentativi vengono fatti per riconnetterlo con la filosofia araba tradizionale.

[67] Per la filosofia araba in India sotto i Moghul cfr. M. G. ZUBAID AHMAD, *The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature*, Lahore 1946, pp. 395-429. La filosofia araba durante l'epoca ottomana rimane a tutt'oggi territorio inesplorato. Per un resoconto sulla sua vitalità ad opera del grande bibliografo ottomano Ḥājjī Khalīfa (m. 1657) si veda il suo *Kashf aẓ-Ẓunūn* (*Keşf el-Zunun*), a cura di Yaltkaya e Bilge, Istanbul 1941, I, p. 680; trad. ingl. in GUTAS, *Greek Thought* cit., p. 173.

OLEG GRABAR

Memoria dell'arte classica nel mondo islamico

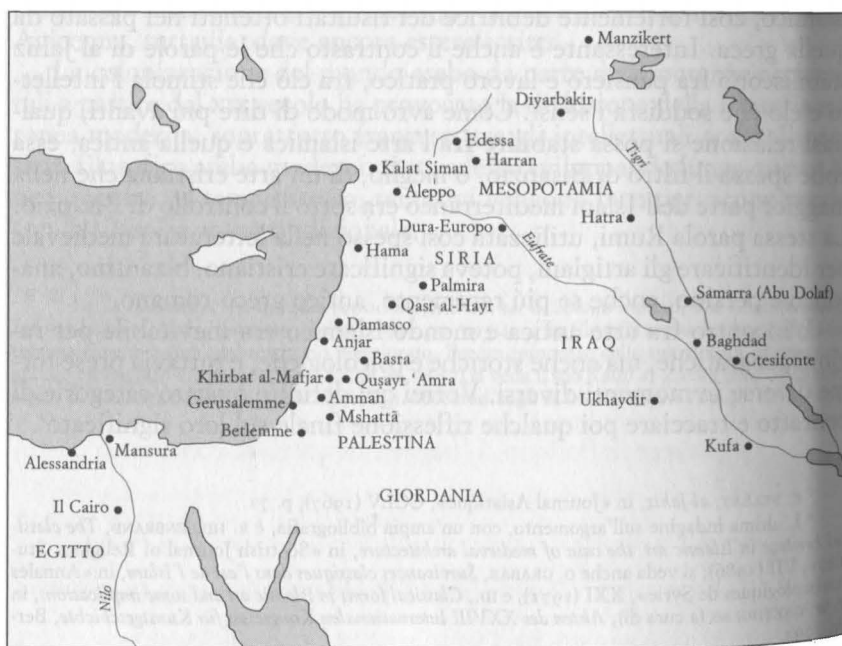
Un'affermazione forse apocrifa di al-Jahiz (776-869 d. C.), il grande uomo di lettere del primo periodo abbaside, recita cosí: «I Bizantini non hanno scienza, letteratura, un sistema di pensiero sviluppato; abili soltanto nel lavorare il metallo, sono buoni carpentieri, scultori, tessitori di seta Gli [antichi] Greci erano uomini di cultura, i Bizantini sono artigiani»[1] Accantonato il giudizio su Bisanzio, che appartiene a quel tipo di stupide generalizzazioni da cui non si salvano neppure i migliori intelletti dei nostri giorni, l'interesse della citazione risiede nel fatto di essere piú o meno contemporanea alla fase di intensa traduzione dal greco all'arabo: epoca in cui furono compiuti anche i primi passi per la costruzione della cultura filosofica, matematica e scientifica del mondo islamico, cosí fortemente debitrice dei risultati ottenuti nel passato da quella greca. Interessante è anche il contrasto che le parole di al-Jahiz stabiliscono fra pensiero e lavoro pratico, fra ciò che stimola l'intelletto e ciò che soddisfa i sensi. Come avrò modo di dire piú avanti, qualsiasi relazione si possa stabilire fra l'arte islamica e quella antica, essa ebbe spesso il filtro di Bisanzio, o meglio, di un'arte cristiana che nella maggior parte dell'Islam mediterraneo era sotto il controllo di Bisanzio. La stessa parola Rumi, utilizzata cosí spesso nella letteratura medievale per identificare gli artigiani, poteva significare cristiano, bizantino, anatolico e persino, anche se piú raramente, antico greco-romano.

L'incontro fra arte antica e mondo islamico era inevitabile per ragioni geografiche, ma anche storiche e psicologiche, e tuttavia prese forme diverse in momenti diversi. Vorrei qui definire quattro categorie di contatto e tracciare poi qualche riflessione finale sul loro significato[2].

PELLAT, *al-Jahiz*, in «Journal Asiatique», CCLV (1967), p. 71.

[2] L'ultima indagine sull'argomento, con un'ampia bibliografia, è R. HILLENBRAND, *The classical heritage in Islamic art: the case of medieval architecture*, in «Scottish Journal of Religious Studies», VII (1986); si veda anche O. GRABAR, *Survivances classiques dans l'art de l'Islam*, in «Annales Archeologiques de Syrie», XXI (1971), e ID., *Classical forms in Islamic art and some implications*, in T. W GAETHGENS (a cura di), *Akten des XXVIII Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte*, Berlin 1992.

La prima categoria, la piú ovvia, potrebbe essere definita fonetica o grafemica. Consiste nel riutilizzo, talvolta con alcune modifiche, di elementi tratti dall'arte antica da parte di committenti musulmani e di artigiani senza uno specifico interesse per la loro origine. Gli esempi piú frequenti si trovano in architettura: la struttura della Grande Moschea di Damasco (fig. 2), costruita fra il 705 e il 715, fu determinata secondo le dimensioni e la base di un *temenos* ellenistico. Molte delle sue colonne, diversi passaggi d'entrata e la maggior parte delle pietre utilizzate per la sua costruzione provenivano originariamente da un antico complesso templare; cosí, l'imponenza della struttura della moschea, che doveva influenzare per vari secoli l'architettura di numerose moschee siriane, è il frutto occasionale delle dimensioni e delle proporzioni di un santuario cittadino piú antico. Anche l'Ḥaram ash-Sharīf a Gerusalemme, il terzo santuario piú importante dell'Islam, deve le sue impressionanti dimensioni e la sua forma trapezoidale alla presenza di una base di età ellenistica usata per il tempio ebraico costruito da Erode il Grande nel I seco-

Figura 1.
Luoghi menzionati nel testo.

lo a. C. A Gerusalemme, cosí come in molti siti del primo periodo islamico e dell'età omayyade in Siria, Palestina e Giordania, sono stati trovati blocchi di pietra con iscrizioni in greco o in latino, la maggior parte dei quali sottratti a edifici piú antichi; ma alcuni graffiti in greco testimoniano la presenza di quegli artigiani bizantini di cui parla al-Jahiz[3]

Si potrebbero citare molti esempi di questo genere, dalla Spagna al nord della Mesopotamia; la maggior parte appartiene al primo periodo islamico, quando nuovi e ricchi padroni andavano costruendo una nuova organizzazione, affidandosi a un'arte nuova, in luoghi che tuttavia avevano una lunga storia. Ma tali esempi diretti, fonetici o grafemici, non si limitano ai secoli VII e VIII. Nel celebre esempio della Grande Moschea di Diyarbakir (l'antica Amida, sull'alto Tigri, ora in Turchia) è dell'XI secolo il riutilizzo di un'ampia trabatura classica, riccamente decorata, al fine di trasformare il cortile di una moschea in uno spettaco-

Per Damasco e Gerusalemme nella prima età islamica si vedano manuali classici come R. ETTINGHAUSEN e O. GRABAR, *Islamic Art and Architecture, 640-1260*, London 1987; le discussioni piú approfondite in O. GRABAR, *The Formation of Islamic Art*, New Haven 1983[2]; ID., *The Shape of the Holy* Princeton 1996.

Figura 2.

La grande moschea di Damasco.

lare tripudio di ornamenti scultorei di stile antico[4]. Si discute sul livello di impiego di materiali piú antichi in questa struttura ornamentale, in rapporto a quello di imitazioni dell'XI secolo; ma questo e altri esempi dell'XI secolo e soprattutto del XII hanno spinto alcuni studiosi a ritenere che vi sia stato un vero revival dello stile antico in Siria e nel nord della Mesopotamia. In effetti, ad Aleppo, Damasco e in molte città piú piccole vi fu un massiccio riutilizzo di pietre antiche, spesso quelle decorate piú accuratamente, all'interno degli edifici fatti da poco costruire dagli Zangidi o dagli Ayyubidi. Un caso assolutamente spettacolare è costituito da Bosra, situata nel sud della Siria, dove uno stupendo teatro romano è stato trasformato nella corte centrale, di grande effetto, di una fortezza medievale[5]. Siamo di fronte a un fenomeno spiegabile probabilmente piú con un improvviso boom edilizio, per il quale erano necessari materiali di costruzione, piuttosto che con un genuino interesse per l'arte antica. È questo il motivo per cui ho deciso di includere tali esempi nella categoria delle connessioni grafemiche, anche se alcuni vi rintracciano la presenza di una scelta piú meditata.

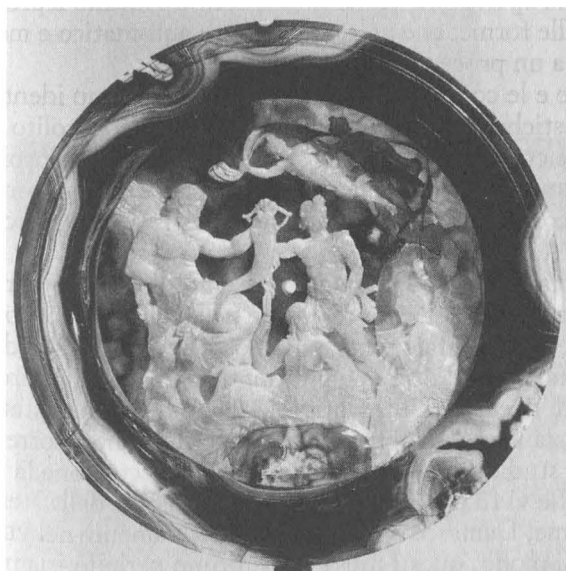
In altre discipline artistiche, per esempio nell'arte di creare oggetti di vetro, alcune tecniche vennero semplicemente tramandate, quasi inconsapevolmente, mantenendo una tradizione artigianale che risaliva all'epoca romana. Vi sono, comunque, qua e là, manifestazioni curiose di un altro tipo di mediazione grafemica dell'arte medievale islamica: quello di trasmettere cose e soggetti artistici senza subirne alcuna particolare influenza. Negli «album Diez», conservati alla Staatsbibliothek di Berlino (Diez A, ff. 70-73), c'è un disegno (fig. 3), opera di un certo Muḥammad al-Hayyam, attivo a Herāt e Samarcanda all'inizio del XV secolo. Il disegno è una riproduzione, sostanzialmente fedele, della Tazza Farnese (fig. 4), una gemma scolpita di rara bellezza che risale all'impero romano e fu donata a Lorenzo de' Medici nel 1471 (ora è conservata al Museo Nazionale di Napoli)[6]. Possiamo solo fare delle congetture sul modo in cui quest'oggetto di età tolemaica, che nel 1234 era probabilmente in possesso di Federico II, raggiunse l'Asia centrale e poi tornò a Roma. Vi sono comunque indizi sufficienti per supporre che fosse considerato una delle meraviglie (*aja'ib*) del mondo che i principi usavano scambiarsi tra loro. Non era ad ogni modo la sua origine o il sog-

[4] T. ALLEN, *A Revival of Classical Architecture in Syria*, Wiesbaden 1986; Y. TABBAA, *Survivals and archaisms in the architecture of Syria*, in «Muqarnas», X (1993).

[5] A. ABEL, *La citadelle ayyoubide de Bosra*, in «Annales Archeologiques de Syrie», VI (1956).

[6] H. BLANCK, *Eine persische Pinselzeichnung*, in «Archeologische Anzeiger», 1964, pp. 307-12; U. PENNATI, *La Tazza Farnese*, in *Technologie et Analyse des Gemmes Antiques*, Atti del Convegno di Ravello, Louvain 1994; C. GASPARI (a cura di), *La Gemma Farnese*, Napoli 1994.

Figura 3 Rappresentazione della Tazza Farnese dai disegni negli «album Diez».

Figura 4 Tazza Farnese.

getto delle incisioni a renderla cosí preziosa finché non entrò nella collezione di Lorenzo, ma il costo elevato della gemma in sé. Forse si credeva che avesse qualche potere magico in grado di guarire, come spesso accadeva per le pietre antiche che presentavano raffigurazioni e incisioni oscure. A un certo punto di questo processo di trasmissione, sarebbe stato l'interesse di un artigiano di corte per gli aspetti decorativi dell'oggetto a conservare tracce di una gemma antica nel mondo dei Timuridi, che regnarono nel XV secolo, anche se non vi è alcuna prova di una possibile influenza della gemma sulle arti del tempo, e neppure a livello di memoria collettiva.

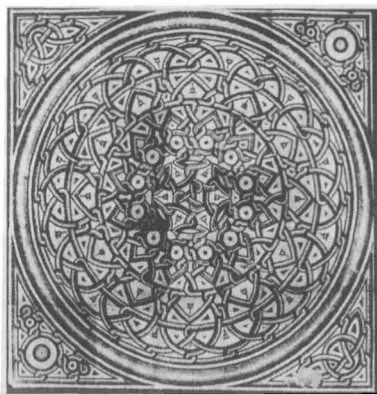
In tutti questi casi di contatto di tipo grafemico possiamo dire in generale che la cultura ospite, il mondo islamico nello specifico, ha avuto la funzione di trasmettere un oggetto, una forma artistica, oppure ne ha fatto uso, senza manifestare particolare attenzione per il suo significato o per la sua destinazione originaria. L'interesse di questi esempi non risiede tanto nel singolo caso, anche se curioso, quanto nella lezione che essi offrono sulla modalità con cui forme artistiche specifiche possono circolare o venire riutilizzate senza alcuna funzione semantica significativa. Un giorno sarà forse possibile tracciare una mappa di tutti questi casi, dividendoli per regione e per categoria, per separare gli esempi di semplice riutilizzo da quelli in cui è stata operata qualche modifica, anche se occasionale, come è accaduto con la cittadella di Bosra e il suo teatro. Questa operazione servirebbe a definire meglio il processo di trasmissione delle forme, che nel suo carattere automatico e meccanico somiglia quasi a un processo biologico.

Le riprese e le connessioni di tipo morfemico sono identificabili per due caratteristiche. La principale è che è possibile di solito rintracciare una decisione concreta, una scelta specifica operata dall'ospite islamico; la seconda caratteristica, corollario della prima, è che tali connessioni sono inferiori come numero e hanno una diffusione geografica molto piú diseguale.

Ancora una volta predominano gli esempi del primo periodo islamico. Un caso interessante è rappresentato dalla tecnica di decorazione musiva murale e pavimentale: entrambe possono essere considerate grafemiche per il fatto che i primi committenti islamici si limitarono a copiare un modo di decorare edifici privati e pubblici che era stato per secoli diffuso in tutta l'area mediterranea. È affermazione ricorrente – nonostante alcuni studiosi mettano attualmente in discussione la validità della notizia – che vi fu uno spostamento di mosaicisti dalla stessa Bisanzio a Gerusalemme, Damasco o Cordova, rispettivamente nel VII, VIII e X secolo. Ad ogni modo, questi mosaici del primo periodo islamico sono in-

teressanti non solo perché di solito manifestano un'altissima qualità artistica, come accade per esempio nel caso di molti reperti dell'VIII secolo, trovati negli ultimi anni nelle chiese lungo il Giordano, ma anche perché si tratta spesso di espressioni originali, sia dal punto di vista iconografico che formale, e non di semplici copie di motivi bizantini. Si può di fatto congetturare che i committenti islamici avessero promosso la ripresa di motivi ornamentali geometrici ricavati dall'arte romana (si pensi al caso dei pavimenti di Khirbat al-Minyah e Khirbat al-Mafjar [figg. 5-6]) al

---

Figure 5-6.
Particolari del mosaico pavimentale della grande sala termale di Khirbat al-Mafjar.

fine di evitare la rappresentazione di creature viventi[7]. Non si può attribuire la motivazione ideologica di un revival classico alle scelte formali compiute dagli Omayyadi, come invece si può fare nel caso quasi contemporaneo dei Carolingi, ma venne certo preso un qualche tipo di decisione, poiché era inevitabile fare delle scelte. Nella Grande Moschea di Damasco lo stile di alcune rappresentazioni degli edifici chiaramente riprende l'illusionismo della prima età imperiale romana (fig. 7) piuttosto che le contemporanee piú sobrie strutture bidimensionali di Bisanzio: anche in questo caso furono operate delle scelte, comunque le si voglia spiegare.

Un esempio ancor piú interessante di relazione morfemica è rappresentato dalla breve rinascita della scultura monumentale, utilizzata per rappresentare persone, animali e talvolta persino elementi narrativi nel periodo omayyade. La pratica della scultura figurativa era piú o meno sparita nel Mediterraneo orientale dopo il IV secolo, ma si potevano trovare resti di statue e rilievi ovunque, abitualmente associati, almeno nella tradizione popolare, a monumenti imperiali. Questi resti erano segno dell'impressionante potere dei Cesari, un titolo con il quale nel mondo medievale si definivano tutti i sovrani, tanto di età ellenistica che romana; probabilmente suggestionati dalla visione di questi resti, i principi omayyadi adornarono almeno due dei loro palazzi (Khirbat al-Mafjar e Qaṣr al-Ḥair Ovest) con centinaia di sculture raffiguranti re e principi, personificazioni, animali, elementi della natura e una quantità di altri motivi (fig. 8). Molti di questi frammenti del passato sono troppo danneggiati per essere pienamente decifrati, ma un esempio tratto dal contesto di Qaṣr al-Ḥair (ora al Museo Nazionale di Damasco) può illustrare bene il problema che molti di essi ci pongono: sulla facciata del palazzo, riccamente decorata, c'era una scultura in stucco, solo in parte conservata, che senza dubbio copiava una tipica iconografia funeraria di Palmira nella quale era rappresentata una figura seduta frontalmente con un'altra reclinata al suo fianco. È davvero improbabile che una composizione con una connotazione funeraria fosse stata pensata per la facciata di un palazzo e l'insieme ha un significato troppo chiaro per poter essere impiegato come motivo ornamentale senza alcun valore specifico.

Qual era il nuovo significato di queste sculture? Cosa dovevano richiamare? Mancano le risposte a questi interrogativi, perché, mentre possiamo spiegare la presenza di alcuni motivi scultorei in luogo di al-

[7] ETTINGHAUSEN e GRABAR, *Islamic Art* cit.; R. ETTINGHAUSEN, *From Byzantium to Sasanian Iran and Early Islam*, Leiden 1972.

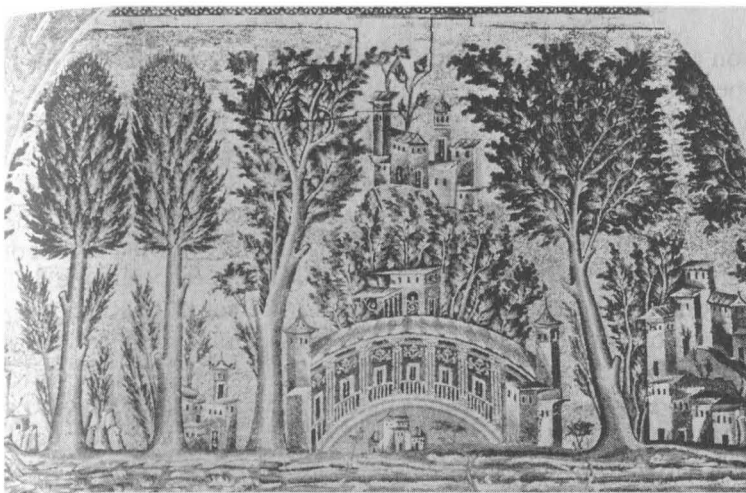



Figura 7 Particolare dei mosaici della moschea di Damasco, con architetture «pompeiane».

Figura 8. Scultura in stucco da Khirbat al-Mafjar.

tri, non possiamo a questo stadio della ricerca penetrare nella mente di chi operò la scelta o di chi reagí di fronte ad essa[8].

A Mshattā, mentre la forma del largo quadrato centrale, con le torri massicce, mostra una chiara somiglianza con l'architettura romana dei confini dell'impero (fig. 9), la celebre decorazione della facciata con i monumentali triangoli (ora al Museo di Berlino) non ha alcun legame strutturale o di altro tipo con il mondo antico, eccetto per alcuni dettagli grafemici nei motivi decorativi (fig. 10). Ma la disposizione della sala del trono con la struttura a tre conche fu certamente scelta all'interno di una rosa di possibilità diverse e implica una certa conoscenza e comprensione delle forme antiche (o per lo meno della tarda antichità) e delle loro implicazioni ideologiche. Mshattā è tuttavia un caso isolato, senza un contesto culturale che vi faccia da supporto; non possiamo cosí spiegare la modalità con cui tale forma può aver attirato l'attenzione di un architetto o di un committente a metà dell'VIII secolo[9] Il problema è ancora piú complesso se si guarda al caso di Quṣayr 'Amra, il famoso piccolo edificio termale dell'inizio dell'VIII secolo, situato nella steppa giordana, le cui pareti sono interamente coperte di dipinti. Sebbene gli affreschi siano stati puliti, pur con risultati un po' diseguali, e sia in arrivo una pubblicazione congiunta del Dipartimento per le antichità giordano e della missione archeologica francese in Giordania che li illustra splendidamente, essi sono ancora noti soprattutto attraverso i raffinati volumi di disegni pubblicati all'inizio del '900 da A. Musil[10] Essi offrono una panoramica su quasi ogni tipo di stile conosciuto nell'area mediterranea e in Iran dal II secolo, comprese alcune singolari rappresentazioni di personaggi nudi, un soffitto astronomico che imitava il globo romano e altri motivi che vanno dall'evocazione di scene di vita del tempo (fig. 11) fino alle personificazioni di sovrani o di concetti astratti, a cui spesso si affianca il nome greco insieme a quello arabo. Possiamo solo presumere che chi fece costruire e utilizzò Quṣayr 'Amra sentisse l'eco antica dei motivi ornamentali di cui si serviva, ma quasi sicuramente i temi da rappresentare vennero scelti fra molti altri possibili.

Questi sono soltanto pochi esempi di un fenomeno che fu certamen-

[8] I reperti da Qaṣr al-Ḥair Ovest non sono stati pubblicati sistematicamente; l'ultima pubblicazione, parziale, è *Qasr el-Heir el-Gharbi*, Paris 1986.

[9] I. LAVIN, *The House of the Lord*, in «The Art Bulletin», XLIV (1962).

[10] Una pubblicazione parziale dopo i restauri è *Qusayr Amra*, Madrid 1975; O. GRABAR, *La place de Qusayr Amra dans l'art profane du Moyen Age*, in «Cahiers Archeologiques», XXXVI (1988); è in arrivo una pubblicazione completa a opera di C. Vibert-Guigues. Un'interpretazione interessante del palazzo è stata proposta da G. FOWDEN, *Empire of Commonwealth*, Princeton 1993, pp. 142 sgg.

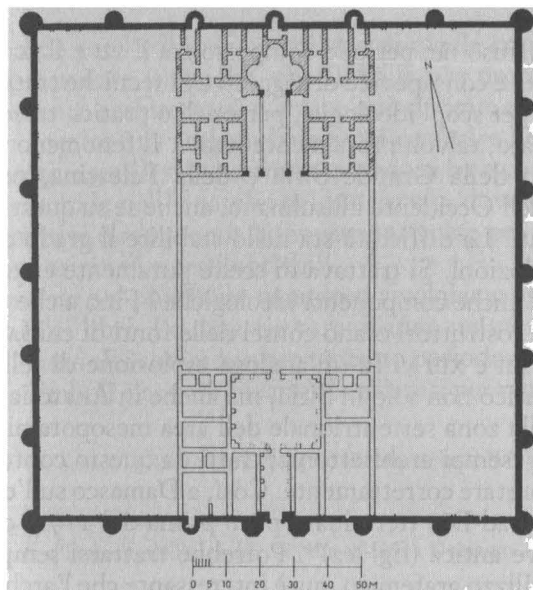



Figura 9. Pianta del grande palazzo omayyade di Mshattā.

Figura 10. Particolare dalla decorazione esterna del palazzo di Mshattā.

te piuttosto diffuso nel periodo compreso fra il VII e il IX secolo: l'adozione deliberata e consapevole di soggetti e di tecniche tratti dall'arte antica, utilizzati per scopi ideologici, personali o pratici, talvolta identici a quelli del passato, talvolta totalmente nuovi. Il fenomeno è caratteristico soprattutto della Grande Siria e della Palestina, probabilmente dell'Egitto e dell'Occidente musulmano, anche se su quest'ultimo siamo meno informati. La difficoltà sta nello stabilire il grado di consapevolezza di tali adozioni. Si trattava di scelte puramente estetiche, oppure erano presenti anche componenti ideologiche? Fino a che punto i nuovi committenti e costruttori erano consci delle fonti di cui facevano uso?

Nei secoli XII e XIII vi fu un'analoga esplosione di relazioni morfemiche con l'antico non solo in Siria, ma anche in Anatolia, appena conquistata, e nella zona settentrionale dell'area mesopotamica nota come al-Giazīra; gli esempi architettonici tratti da questo contesto sono difficili da interpretare correttamente. Cosí, a Damasco sull'entrata dell'ospedale di Nūr ad-Dīn (terminato poco prima del 1174) c'è una bellissima architrave antica (fig. 12)[11]. Potrebbe trattarsi semplicemente di un caso di riutilizzo grafemico, ma è interessante che l'architrave sia ser-

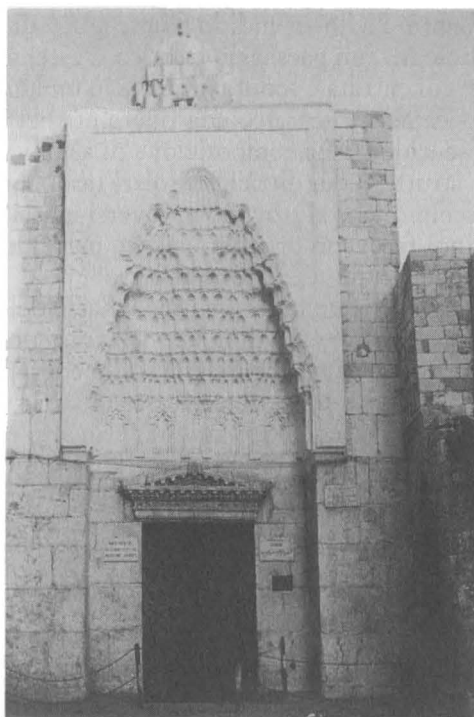
[11] ETTINGHAUSEN e GRABAR, *Islamic Art* cit., p. 309.

Figura 11. Affreschi di gusto ellenistico dal palazzo di Quṣayr 'Amra.

vita come modulo per l'edificazione di una di quelle cupole a stalattiti (*muqarnas*) tipicamente islamiche, che fu collocata proprio sopra l'architrave; l'elemento architettonico antico può dunque essere stato scelto proprio per fornire una scala in base a cui costruire l'edificio. Difficoltà interpretative simili si incontrano quando si ha a che fare con l'architettura selgiuchide nell'Anatolia del XIII secolo, dove l'edilizia civile adottò molti motivi classici e un rinnovato interesse per la scultura coniugò creazioni originali e resti antichi[12].

Le cose sono un po' piú chiare quando ci rivolgiamo agli oggetti o alle illustrazioni dei libri. Le dinastie turcomanne nel nord della Mesopotamia e nell'Anatolia coniarono per un certo periodo monete che portavano segni o simboli classici e bizantini utilizzati per rappresentare va-

DFORD, *The Seljuqs of Rum and the Antique*, in «Muqarnas», X (1993).

Figura 12. Portale d'ingresso dell'ospedale di Nūr ad-Dīn a Damasco.

ri sovrani[13] In questi casi la connessione specifica fra motivi antichi originali e simboli islamici era, nella maggior parte dei casi, totalmente arbitraria. Diversa è la situazione per le illustrazioni librarie. Per ragioni che non sono state mai del tutto chiarite, ma hanno quasi certamente a che fare con i nuovi legami che si andavano creando fra il mondo islamico e Bisanzio, l'Oriente cristiano e persino la cristianità latina, alla fine del XII secolo e, in particolare nel XIII secolo, i testi letterari, medici o tecnici scritti in arabo furono arricchiti di illustrazioni. Vi sono dei casi, specialmente quello dei manoscritti di Dioscuride, copiati per tutto il Medioevo, in cui gli stili propri dell'arte antica furono trasmessi fedelmente nei manoscritti arabi medievali; ma si tratta di esempi piuttosto rari. Le fusioni piú frequenti e originali si incontrano nei ritratti degli autori, che raffigurano scienziati dell'antica Grecia, nella maggior parte dei casi medici; molti di loro, per esempio nel caso dei manoscritti parigino e viennese dello Pseudo-Galeno, sono rappresentati con abiti medievali arabi e ricchi turbanti[14]. A volte, come illustra un manoscritto di Dioscuride a Istanbul (fig. 13), abbiamo autori bizantini paludati in abiti pseudoantichi (per lo piú alla maniera degli evangelisti), con in piú il turbante. Nello splendido frontespizio di un manoscritto di Dioscuride a Bologna, un paesaggio nilotico si estende di fronte a un edificio, presso la cui entrata è seduta, avvolta in un lungo abito e in atteggiamento classicamente ispirato, una figura etichettata come «il filosofo arabo Dioscuride»[15] La composizione di alcuni di questi frontespizi richiama la struttura dei dittici consolari tardoantichi; vari frammenti di avorio scolpito che si trovano in diversi musei (specialmente a Firenze e a Berlino) facevano originariamente parte della copertina di un libro, probabilmente di un'edizione di lusso[16].

I legami formali e morfemici fra l'antico e l'arte del XII e XIII secolo nelle terre musulmane non erano dunque, nella maggior parte dei casi, semplici accidenti. Essi derivavano da una scelta consapevole fra diverse opzioni, resa possibile da due fenomeni: da un lato la vitalità del mondo musulmano, che coincise con un grande fermento culturale e intellettuale e con l'espansione politica in ogni luogo, tranne che in Spagna. Il risvolto artistico di questo fermento fu un'esplosione di creatività e, come accade in ogni tempo e in ogni luogo, essa incluse anche uno sguar-

[13] N. LOWICK, *The religious, the royal and the popular in the figural coinage of the Jazira*, in J. RABY (a cura di), *The Art of Syria and the Jazira 1100-1250*, Oxford 1985.

[14] R. ETTINGHAUSEN, *Arab Painting*, Geneva 1962.

[15] O. GRABAR, *Islamic art and Byzantium*, in «Dumbarton Oaks Papers», XVIII (1964), fig. 15.

[16] E. HOFFMAN, *A Fatimid book cover: framing and reframing*, in M. BARRUCAND (a cura di), *L'Egypte Fatimide, son art et son histoire*, Paris 1999.

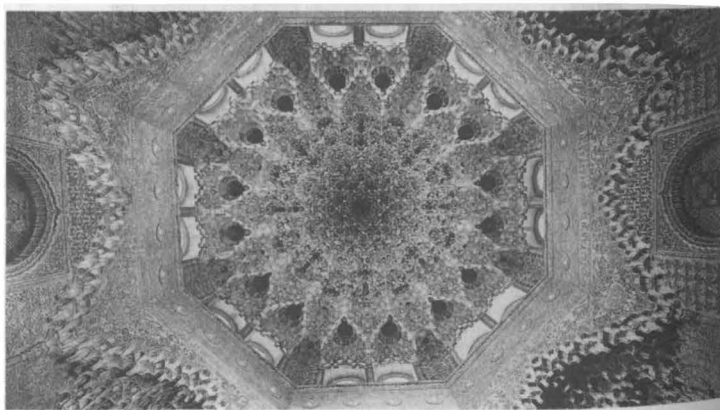
do verso il passato, alla ricerca di modelli visivi antichi. Il secondo fenomeno, di analogo impatto, fu il grande sviluppo di un'arte legata alla cristianità, interessata come il mondo musulmano alla ricerca e all'osservazione dei monumenti del passato. Si può arrivare a dire che nel XIII secolo, sia che si trattasse di manuali tecnici, come quelli di al-Jazari, che rifacevano i testi greci della tarda antichità, sia che si trattasse di pagine di dedica, con un carattere piú ufficiale, composte a uso e gloria dei signori feudali, il senso era decisamente quello di richiamarsi a forme e immagini espressione di una storia antica[17]. L'antichità era di fatto

[17] IBN AL-RAZZAZ AL-JAZARI, *Book of Knowledge of Ingenious Mechanical Devices*, Boston 1974; K. WEITZMANN, *The Greek sources of Islamic scientific illustrations*, in G. C. MILES (a cura di), *Archaeologica Orientalia in Memoriam Ernst Herzfeld*, Locust Valley N.Y. 1952.

Figura 13. Il medico Dioscuride davanti a uno scolaro. Miniatura da un manoscritto arabo del *De medica materia* (1229).

to in questo caso quasi sempre la tarda antichità, trasmessa da Bisanzio, i cui motivi erano piú facili da interpretare per gli artigiani musulmani medievali e i loro padroni di quanto lo fosse l'arte illusionistica del periodo precedente.

Un terzo tipo di connessione con l'antico può essere definito semantico. In esso, le forme possono aver mantenuto o meno il loro legame con il passato, ma le antiche valenze simboliche sono ancora presenti, anche se sotto nuovi abiti. Il caso piú interessante è rappresentato dal Cortile dei Leoni all'Alhambra e dalle due sale poste sui due lati del cortile con le loro spettacolari *muqarnas* (fig. 14). La struttura è indubbiamente quella tipica dell'architettura medievale e islamica; il contesto è quello di spazi utilizzati per le udienze, per i ricevimenti, per le feste e le altre attività tipiche di una dinastia musulmana ormai indebolita, circondata da un mondo cristiano militante e combattivo, ma ancora incline a scaldarsi al sole delle glorie passate in Andalusia. Le sale coperte sono decorate con iscrizioni poetiche, composte per l'occasione dal poeta di corte Ibn Zamrak. Questi versi avevano lo scopo di fornire una guida all'interpretazione delle sale e, fra i tanti temi affrontati, due si rivelano importanti per il nostro discorso: il primo è quello della «Cupola del Cielo», nel quale la cupola è concepita come il globo celeste e la sua decorazione, in questo caso le composizioni a stalattiti caratteristiche delle *muqarnas*, rappresentano e simbolizzano stelle, costellazioni e altri motivi celesti. Il tema è piuttosto antico ed era comu-

Figura 14.
La cupola della Sala delle due sorelle all'Alhambra.

nemente utilizzato nell'architettura dei palazzi ellenistici e romani: si pensava che il signore a cui era dedicata la costruzione fosse cosí collocato sotto una buona stella e venisse in qualche modo identificato con un corpo celeste[18]. Il ruolo di questo tema all'interno dei palazzi islamici non è molto conosciuto, ma è dimostrato il suo uso per l'VIII secolo anche se con modalità non del tutto manifeste. Resta da chiarire se le forme antiche, bizantine e iraniche furono adottate senza modifiche oppure venne creato un nuovo linguaggio visivo per i temi classici. Si può concludere che all'Alhambra nuove forme, non necessariamente inventate a questo scopo, furono dotate di un significato iconografico specifico attraverso l'aggiunta dei versi poetici, proprio come, due secoli prima, le immagini piuttosto che le parole avevano dotato dello stesso significato celeste motivi iconografici simili nello straordinario contesto cristiano e islamico della Cappella Palatina normanna a Palermo[19].

Ancor piú interessante è un secondo tema presente nei versi di Ibn Zamrak: quello di una cupola rotante che riproduce la volta celeste. In effetti, quando la luce del sole o della luna ruota intorno alla base delle cupole, conferisce a una composizione fissa, rigida e totalmente simmetrica un volto apparentemente mutevole, una luce asimmetrica che lascia nell'ombra sempre nuove porzioni di soffitto. Qualsiasi sia stata la sua forma, sappiamo che una cupola rotante faceva parte della Domus Aurea di Nerone a Roma ed è possibile che l'idea di costruirne una in Spagna sia stata suggerita dalle leggende fiorite intorno al trono del re sasanide Khusraw II Parwīz. Non esistono comunque notizie certe che spieghino come un motivo iconografico, parte della leggenda dei Cesari a Roma, abbia raggiunto la Spagna settentrionale del XIV secolo, ma è piuttosto improbabile che sia stato inventato nuovamente in quella sede. Il problema specifico della trasmissione di un'idea non è ancora risolto, ma nel frattempo il caso dell'Alhambra ci offre un esempio piuttosto interessante sul modo in cui forme astratte possono ricevere un significato concreto attraverso il filtro della scrittura. Le implicazioni teoriche di questo fatto, ammesso che lo si possa condividere pienamente, superano di gran lunga lo scopo di questo saggio.

Certamente l'Alhambra non è l'unico esempio di connessione semantica, anche se altri contesti non sono stati studiati cosí approfondi-

[18] O. GRABAR, *The Alhambra*, London 1978, in particolare capp. 3-4; J. M. PUERTA VILCHEZ, *Los codigos de utopia de la Alhambra de Granada*, Granada 1990. Per una prospettiva diversa, A. FERNANDEZ-PUERTAS, *The Alhambra I*, London 1997.

[19] U. MONNERET DE VILLARD, *Le pitture musulmane al soffitto della Cappella Palatina in Palermo*, Roma 1950; per una nuova interpretazione, W. TRONZO, *The Cultures of his Kingdom: Roger II and the Cappella Palatina in Palermo*, Princeton 1997.

tamente. Si può citare il caso della cupola ottomana, in particolare dopo che ha acquisito la sua struttura canonica nel XVI secolo, grazie all'impulso dato dai progetti del geniale architetto Sinān (fig. 15). Si è concordi nel ritenere che questo tipo di cupola non sia il frutto di un tentativo di copiare Santa Sofia, ma di un processo di sperimentazione, durato secoli, al di fuori della capitale bizantina. Comunque, a un certo punto di questo processo, il grande capolavoro del VI secolo è diventato una sorta di ispirazione, o modello, per gli Ottomani ed è non tanto attraverso le forme, quanto piuttosto attraverso le valenze simboliche connesse alle cupole, che essi hanno trasmesso o dotato di nuova vita, fino a modificarla, una struttura prettamente classica, nata nella Roma imperiale e passata poi a Bisanzio. In tutti questi casi erano contemporaneamente presenti l'abilità tecnica, un contenuto culturale specifico, religioso o connesso alla figura imperiale, usi cerimoniali e una serie di significati simbolici universali o legati al singolo contesto[20]

[20] È stato scritto molto sulle cupole ottomane; da ultimo, D. KUBAN, *Sinan's Artand Selimiye*, Istanbul 1997; cfr. anche O. GRABAR, *The meanings of Sinan's architecture*, in *Uluslararasi Mimar Sinan Sempozyumu Biodirgileri*, Ankara 1996; ID., *The many gates of Ottoman art*, in *Art Turc / Turkish Art, 10ᵉ Congrès international d'art turc*, Genève 1997.

Figura 15.
La moschea di Suleimāniyye a Istanbul, opera dell'architetto Sinān (1550-57).

L'esempio delle cupole ottomane può servire bene a illustrare un quarto tipo di connessione fra arte islamica e antichità: quello di una creatività costante accompagnata da una consapevolezza discontinua. Diversamente da quanto accade con gli esempi grafemici che ho citato, i quali sono semplici riecheggiamenti automatici, o con quelli morfemici e semantici che, in virtú di una scelta consapevole, conducono a consapevoli revival, alcune forme o un particolare tipo di rapporto con queste forme, spesso identificabili per la prima volta nell'arte romana, sono entrate nell'uso comune senza mantenere la loro identità originaria e sono state poi soggette a continui mutamenti. Talvolta possono essere state investite di un significato specifico che le ha legate a un monumento antico conosciuto, come è accaduto per Santa Sofia nel caso ottomano, ma in generale questi esempi sono molto piú rari che nell'arte cristiana.

Complessivamente possiamo dire che questa piccola selezione di monumenti, oggetti e momenti della storia in cui il mondo islamico si è incontrato con l'antichità classica serve a illustrare due punti. Il primo è che l'arte islamica a occidente dell'Iran, cosí come quella cristiana, ha conservato un legame con le forme classiche, soprattutto grazie alla straordinaria varietà di possibilità che queste offrivano. Molte cose erano difficili da rappresentare senza far riferimento, consciamente o inconsciamente, a modelli classici o, per lo meno, senza dare l'impressione di richiamarsi a essi. Il secondo punto è che questo legame con l'antico è stato piú visivo e tecnico che intellettuale e ideologico, probabilmente perché gran parte dell'arte islamica fu secolare piuttosto che religiosa; il passato delle terre conquistate fu studiato dunque con molta libertà e riadattato a nuovi usi, proprio perché il suo significato originario sembrava svanito.

MONICA CENTANNI

Fantasmi dell'antico: tradizione greca e Medioevo occidentale

I.

GLI ORIZZONTI DELLA PERSISTENZA LINGUISTICA.

Il fenomeno della tradizione della cultura greca dall'età tardoantica si presenta particolarmente complesso. In Occidente si perde, quasi completamente, la conoscenza del veicolo primario della cultura greca: la lingua. Ma ciò nonostante i meccanismi propri della trasmissione della culturale occidentale – continuità/rottura, risemantizzazione/riuso, oblio/persistenza mnestica – sembrano essere attivi simultaneamente in un quadro il cui sfondo, a ogni punto dell'analisi, tende ad aprirsi su due scenari ulteriori: le due culture che continuano a «parlare greco» e trasmettono, ciascuna secondo proprie modalità, alcuni aspetti dell'eredità greca, la civiltà bizantina e la letteratura patristica in lingua greca.

Per indagare la persistenza di tracce della cultura greca nelle tradizioni occidentali nel tempo dell'oblio della lingua greca, è necessaria dunque una definizione preliminare dei due scenari di fondo in cui si continua a «parlare greco» – Bisanzio e la patristica – in modo da circoscrivere, per esclusione, il quadro centrale. Una definizione funzionale alla focalizzazione del tema, e perciò giocoforza semplificatoria e sommaria.

1. *Bisanzio: Greci/Ῥωμαῖοι.*

Il primo grandioso scenario «greco» che fa da sfondo e alimenta l'immaginario anche medievale della tradizione classica è Bisanzio. Bisanzio è il teatro di una continuità dell'antico dove le tensioni e i mutamenti vengono assorbiti e risolti in un miracoloso, e apparentemente non traumatico, raggelamento formale. Sotto il profilo politico e simbolico, la percezione di un'ininterrotta continuità con l'impero romano si intreccia armonicamente con la nuova simbologia religiosa e politica del cristianesimo: d'altronde, fin dalle origini, Costantinopoli si auto-

rappresenta sí come la nuova Roma, ma anche, ben presto, come la Roma cristiana che rivendica il ruolo che la prima Roma, troppo connotata come capitale dei «gentili», non può piú detenere. Una Roma è caduta, un'altra al suo posto è stata fondata. E mentre Roma decade, viene saccheggiata e spopolata e i suoi monumenti diventano rovine, Bisanzio – che pur non rinuncia a tenere roccaforti militari anche nella decaduta capitale occidentale – rilancia un nuovo splendore di forme. Forme, architettoniche e letterarie, lucenti, cariche di memoria del passato, ma prive di qualsiasi nostalgia: oro sulle cupole e sui fondali delle icone, oro sulle quadrighe di Cristo-Helios che ornano l'Ippodromo. L'imperatore, raccogliendo una suggestione che attraversa fin dall'inizio la simbologia del potere già augustea, rivendica un'ascendenza dal primo Kosmokrator, Alessandro Magno: ma in perfetta corrispondenza assiale alla cosmocrazia terrena corrisponde ora la pantocrazia divina. Il globo sta nella mano destra di Cristo Pantokrator, cosí come nella mano destra del Basileus Autokrator/Kosmokrator. Un lucido disegno di egemonia suppletiva che godrà di un riconoscimento unanime, fino al XV secolo, e che avrà un senso anche storico se è pur vero che, per quanto il fatto venga pervicacemente sottovalutato dai manuali di storia, l'impero romano dura ancora mille anni dopo la convenzionale data che mette fine all'impero occidentale e termina soltanto nel 1453 con la caduta di Costantinopoli[1]. E solo allora l'antichità sarà veramente finita: solo allora sarà pensabile una «rinascita» dell'antico. Il Rinascimento, come ha insegnato Eugenio Garin, è possibile solo a partire dalla teoria di una morte dell'antico e da un'estetica della perdita e di una mancanza da colmare[2]: e la morte verrà segnata dalla data della fine della seconda Ro-

[1] La percezione della caduta di Costantinopoli come fine del mondo antico, «la 'grande paura' che invase il mondo alla notizia della scomparsa di un impero», emerge dalla lettura delle testimonianze coeve, ora raccolte in A. PERTUSI (a cura di), *La caduta di Costantinopoli*, Milano 1976. Cfr. in particolare il saggio introduttivo, pp. XXIV-XXV: «Bisanzio oltre a ritenersi fino all'ultimo la 'regina delle città' del mondo, oltre a credere la propria civiltà infinitamente superiore a quella dell'Occidente ... era pur sempre la capitale dell'impero d'Oriente, l'erede unica, naturale e legittima dell'impero romano, la depositaria di una grande civiltà e di una grande tradizione culturale, la sede riconosciuta di un patriarcato ecumenico».

[2] «L'orgoglioso mito della rinascita, della luce che fuga le tenebre, dell'antico che ritorna, nella sua forza polemica non ci rimanda materialmente a un contenuto: sottolinea un animo nuovo, una forma nuova, uno sguardo nuovo rivolto alle cose; sottolinea soprattutto la coscienza desta di questo nuovo nascimento dell'uomo a se stesso E il suo appassionamento per l'antico non è piú barbara confusione di sé con l'antico, ma critico distacco da quell'antico, e suo collocamento nella dimensione della storia e nel tempio augusto del passato Un mondo si conchiudeva e veniva scoperto proprio là dove s'era conchiuso; antico volto non piú fatto materia di una costruzione nuova, ma collocato per sempre nella storia di fronte a noi; non piú confuso nella nostra vita, ma contemplato nella sua verità Qua v'è distacco, e l'altro non è assorbito in me ... Il mito rinascimentale dell'antico, proprio nell'atto in cui lo definisce nei suoi caratteri, segna la morte dell'antico. Per questo fra antichità e Medioevo non v'è rottura, o ve n'è assai meno che non fra Me-

ma, con la conquista della Roma «greca» da parte dei Turchi. Nel contesto cosí delineato, stabilire cosa sia propriamente «bizantino» rispetto alla cultura greca in Occidente, non è distinzione facile: senza dubbio la questione non può ridursi né a un fatto linguistico, che porterebbe a considerare la civiltà bizantina come la naturale, e unica, evoluzione della cultura greca, né al dato cronologico, che forzerebbe a creare una cesura netta, sul piano letterario, artistico e generalmente culturale, in corrispondenza della fondazione di Costantinopoli come capitale (330 d. C.). La stessa lingua ci mostra segnali di una percezione diversa: la parte orientale dell'impero, permeata burocraticamente e amministrativamente di «romanità», non era stata però linguisticamente colonizzata. L'impero romano, dunque, si trovò a parlar greco: un greco certo con un lessico farcito di latinismi, che spesso appaiono come dirette traslitterazioni, ma che anche nelle strutture retoriche, soprattutto nel lessico amministrativo e giuridico, e pure nella prosa storica, tenderà a piegare l'articolata libertà sintattica originaria verso la prevedibile *concinnitas* latina[3] Romani parlanti greco; greci – di lingua e di cultura – che chiamano se stessi non con il nome antico di Ἕλληνες, adoperato per indicare spregiativamente i «pagani», ma con il termine Ῥωμαῖοι[4]. Una particolarità che è spia di un'autocoscienza identitaria fondata sulla complessità storica, per non dire su una vera e propria scissione dell'immaginario. Perché se linguisticamente e politicamente i bizantini si vorranno tenacemente «Romei», culturalmente il patrimonio letterario bi-

dioevo e Rinascimento» (E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento* (1954), Roma-Bari 1984, pp. 98-100). La traccia teorica che vede nel «rinascimento» l'acquisizione di un sentimento di distanza dell'antico e solo in forza del distacco, di possibilità di un suo recupero – è uno dei fili argomentativi del saggio di S. SETTIS, *Continuità, distanza, conoscenza. Tre usi dell'antico*, in ID. (a cura di), *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, III, pp. 373-486, in cui, all'interno dei meccanismi di trasmissione, vengono messi a fuoco «i due aspetti peculiarmente distinti di *auctoritas* e di *vetustas*. L'*auctoritas* implica l'adozione dei modelli classici data come normativa e insomma un riuso di elementi e regole in quanto fissati una volta per tutte, lungo una linea continua. La *vetustas*, invece, è la forma che assume la tradizione quando, pur riconoscendo a determinati elementi del discorso di riuso il valore di modello, li colloca al di là di ogni linea continua, quasi tessere di un mosaico che adorni un'altra casa in un'altra città L'*auctoritas* implica successione cronologica e superiorità gerarchica, la *vetustas* implica stacco cronologico e persegue l'intenzione dello straniamento, e cioè presenta elementi e norme del discorso di riuso come folgorazioni che piombino dall'esterno (da un'età remota e conclusa) sulla trama del presente».

[3] «La 'Nuova Roma' del Bosforo mantenne il latino artificialmente solo negli usi ufficiali dell'amministrazione, del diritto, dell'esercito, ma la lingua del popolo, della cultura e della religione era il greco. E fu appunto il greco che ebbe il sopravvento sul latino, anche negli usi ufficiali, fino a farlo completamente sparire dalla cultura bizantina verso il principio del VII secolo» (S. IMPELLIZZERI, *La letteratura bizantina*, Firenze 1975, pp. 18-19).

[4] «Cosí i Greci assunsero spontaneamente il nome di 'Romei' (Ῥωμαῖοι) e si servirono da allora in poi del loro antico, glorioso nome di 'Elleni' (Ἕλληνες) in senso dispregiativo e ostile per indicare i pagani» (K. KRUMBACHER, *Letteratura greca medievale* (1907²), trad. it. a cura di S. Nicosia, Palermo 1970, pp. 14-15).

zantino che sopravvive, ad esempio, nella grande letteratura epigrammatica affonda le sue radici nel ceppo greco, con una continuità secolare sorprendente quanto a generi e tematiche. Parole, immagini, e in parte anche metri e ritmi antichi, si riproducono e riecheggiano per secoli, dando vita a una letteratura che solo in tempi recenti, anche grazie all'opera di un grande studioso italiano come Filippo Maria Pontani, è stata riscattata dall'accusa di ripetitività scolastica ed erudita. Si avverte invece, netto e ostinato, una sorta di sguardo fisso al modello, in cui viene curata, fino al parossismo, la forma, nelle modalità della ripetizione e della variazione. È la stessa luce immobile che riverbera dalla grande invenzione artistica bizantina dell'icona: la potenza della fissità e della reiterazione formale che, nell'insistenza, sfonda nella canonizzazione – mistica nel caso dell'icona – dell'originale[5] È lo stesso incanto che, nella custodia ossessiva delle forme, finisce per riuscire a sospendere il tempo: per secoli un tempo come immobile, in cui gli eventi, la storia e la sua narrazione, intesi come movimento di conflitti e di alleanze, passano in secondo piano rispetto alla durata dell'istituzione che si traduce nella teoria del cerimoniale (in questo senso il testo esem-

[5] Sull'icona come riproduzione dell'immagine «originale», che risponde solo alle sue proprie leggi di fedeltà, arrivando a tradire i princìpi base del realismo e della verosimiglianza, cfr. P. FLORENSKY, *La prospettiva rovesciata*, trad. it. a cura di N. Misler, Roma 1990, p. 123: «La rappresentazione si limita inevitabilmente a *esprimere*, *indicare*, suggerire, alludere all'idea dell'originale, ma non riproduce affatto questa immagine in una copia o modello ... Nella *contemplazione* del quadro [dell'icona] l'occhio dell'osservatore ... riproduce nello spirito l'immagine di nuovo prolungata nel tempo di una rappresentazione che scintilla e pulsa, ma ora piú intensa e piú compatta dell'immagine derivante dalla cosa stessa, poiché qui i momenti piú splendenti, osservati asincronicamente, sono dati allo stato puro, già concentrati, e non richiedono un dispendio di sforzi psichici per fonderli senza scorie». L'intuizione di una «culturologia della spazialità» nell'arte, con particolare riferimento allo spazio dell'icona, è sviluppata e ampiamente argomentata ancora da ID., *Lo spazio e il tempo nell'arte*, trad. it. a cura di N. Misler, Milano 1995. In particolare sull'icona come «finestra sull'invisibile» cfr. anche dello stesso autore *Le porte regali. Saggio sull'icona*, trad. it. a cura di E. Zolla, Milano 1977, p. 65: «Come attraverso una finestra vedo la Madre di Dio, la Madre di Dio in persona ... non la sua raffigurazione, ma Lei stessa, contemplata attraverso la mediazione, con l'aiuto dell'arte dell'icona Il pittore di icone me l'ha indicata, sí, però non l'ha creata: egli ha tirato la cortina e l'ha rivelata». In generale, per la storia e la lettura spirituale dell'arte iconica, resta fondamentale L. OUSPENSKY, *Theologie de l'icone*, Paris 1982 [trad. it. Milano 1995]. Una sintesi di straordinaria pregnanza sul significato dell'icona è in DIMITRIOS I, *Il concilio di Nicea e la teologia delle icone. Enciclica di Dimitrios I, Patriarca Ecumenico di Costantinopoli, e Lettera apostolica di Papa Giovanni Paolo II sul Niceno II* (in occasione del XII centenario del concilio di Nicea), Magnano 1988, p. 5: «La tradizione orientale conduce definitivamente alla realtà delle icone. Questa tradizione insegna il valore teologico dell'espressione estetica dell'Incarnazione divina, usando l'immagine al servizio dell'economia divina La tradizione ortodossa va sempre piú lontano: essa dichiara che attraverso l'icona viene svelata la manifestazione della presenza, dell'ipostasi divina, e vengono posti da parte o nell'ombra tutti i dettagli che cadono sotto i nostri sensi». Sull'ammissibilità delle immagini come «vere immagini» contrapposte agli εἴδωλα pagani cfr. gli studi di E. KITZINGER, *Il culto delle immagini. L'arte bizantina dal cristianesimo delle origini all'Iconoclastia* (1976), trad. it. Firenze 1992.

plare della letteratura bizantina è lo straordinario *Liber de cerimoniis* di Costantino Porfirogenito)[6].

E se Bisanzio si vuole chiamare «Romea», per l'Occidente che ha dimenticato il greco Bisanzio è, e sarà sempre di piú nei secoli, specie dopo la data fatidica del 1453, la Grecia, l'erede diretta della grande cultura classica.

2. *La patristica in lingua greca.*

Nella selva dei testi della patrologia greca, ci troviamo di fronte alla fioritura di una vera e propria nuova letteratura, con suoi generi e temi, che solo sporadicamente presenta tracce di continuità verificabile e certa rispetto al ceppo classico da cui, almeno linguisticamente, deriva: si tratta peraltro di una letteratura che, come origine e obiettivi essenziali, nasce da istanze e ha esiti del tutto diversi da quelli della civiltà letteraria di partenza. L'esegesi e la parafrasi dei testi biblici, l'approfondimento teologico, la fioritura del nuovo genere retorico dell'omelia, la nascita dell'innologia, rispondono a funzioni – esegetiche, didascaliche, teoretiche, liturgiche – sfasate, quando non discoste, rispetto all'invenzione, tutta occidentale e prima di tutto greca, di una letteratura completamente svincolata da necessità cultuali. Quindi una vera e propria svolta che trasmuta in letteratura religiosa una lingua e una tradizione letteraria che fin dalle origini risponde soltanto a regole sue proprie, a canoni *assolutamente* artistico-letterari, e si vuole sciolta da ogni rigida formalità rituale. Sarà peraltro proprio questa trasmutazione che consentirà la continuità linguistica del greco come lingua liturgica della cristianità orientale.

La cultura greca è originariamente, essenzialmente, profana. L'aggettivo le si attaglia in modo specifico, secondo la sua etimologia: «davanti al luogo sacro», *pro-fana*, la cultura greca muove le sue tensioni piú feconde perché sta fuori dalla dimensione del sacro, ma sta pure in prossimità di quell'orizzonte, in dialogo aperto e continuo con la sacralità del reale: questo principio si esprime in modo chiaro nel carattere *sacrale*, ma non *religioso-liturgico* in senso stretto, delle rappresentazioni

[6] Su Costantino Porfirogenito resta fondamentale la biografia di A. TOYNBEE, *Costantino Porfirogenito e il suo mondo*, trad. it. a cura di M. Stefanoni, Firenze 1987. Per una contestualizzazione storica cfr. G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, trad. it. Torino 1968, in particolare pp. 198-260 («L'età d'oro dell'impero bizantino»). Poco aggiornati gli studi sul *Liber de cerimoniis*: il testo di riferimento resta J. B. BURY, *The ceremonial book of Constantine Porphyrogenitus*, in «The English Historical Review», XIII (1907), pp. 209-27, 417-39.

teatrali. Legata profondamente al culto di Dioniso, contestualizzata nell'ambito delle feste in onore del dio dell'illusione mimetica e dello spossessamento estatico dell'identità (simbolicamente rappresentato dal suo attributo peculiare, la maschera), pur tuttavia l'origine del genere tragico (e anche comico e satiresco) viene intesa, già nelle fonti antiche, soltanto da un primario moto di distacco rispetto all'ambito dionisiaco: il lessico tardoantico della *Suda* interpreta il modo di dire «Niente a che fare con Dioniso» proprio in relazione all'origine della tragedia, genere sorto dall'abbandono dei temi propriamente religiosi[7]

Proprio in virtú del fatto che la poesia greca tradisce la sua origine essenzialmente rituale, però ogni verso epico, lirico o tragico, ogni frammento di riflessione filosofica, come ogni riga di prosa storica, può aprirsi all'epifania del divino. Fuori dai templi, gli dèi greci sono davvero ovunque: e soprattutto nelle pieghe dei testi letterari[8]. Ciononostante, mancano, nella cultura greca classica, generi propriamente e strettamente religiosi: si pensi al paradosso degli *Inni* omerici, per i quali è esclusa una funzione liturgica[9].

Con la patristica nasce, per la prima volta, una letteratura religiosa e addirittura liturgica in lingua greca. La lingua si incanala all'interno

[7] Sul carattere religioso e non liturgico della tragedia e sul suo profondo legame con la dimensione dionisiaca cfr. J. WINLER e F. ZEITLIN (a cura di), *Nothing to Do with Dionysus?*, Princeton N.J. 1990; in particolare F. ZEITLIN, *Thebes: theater of self and society in Athenian drama*, pp. 130-37, e R. PADEL, *Making space speak*, pp. 336-65. Per una ricostruzione dello spettacolo tragico e per le sue indirette ma indiscusse connessioni con la ritualità dionisiaca cfr. H. C. BALDRY, *I Greci a teatro* (1971), trad. it. Roma-Bari 1984. Da poco disponibile anche in traduzione italiana lo studio complessivo di A. LESKY, *La poesia tragica dei greci* (1972), trad. it. a cura di V Citti, Bologna 1996. Per una interpretazione piú strettamente cultuale dei generi teatrali, in connessione con le origini rurali dei culti dionisiaci, cfr. F. R. ADRADOS, *Fiesta, comedia y tragedia*, Madrid 1983.

[8] Per la presenza di Dioniso nella cultura letteraria greca il punto di riferimento resta lo studio di W. OTTO, *Dioniso* (1933), trad. it. a cura di A. Ferretti Calenda, Genova 1990; per l'approfondimento di alcuni aspetti del dionisismo nella cultura letteraria ellenistica e romana cfr. il piú recente R. MERKELBACH, *I misteri di Dioniso. Il dionisismo in età imperiale romana e il romanzo pastorale di Longo* (1988), trad. it. a cura di E. Minguzzi, Genova 1991.

[9] Sulla funzione e l'esecuzione degli «inni» e sulla genesi del termine cfr. F. CASSOLA, *Introduzione*, in *Inni omerici*, Milano 1975. Il fatto che gli inni «senza dubbio» non fossero destinati al culto è opinione che, a partire dall'ipotesi di T. BERGK, *Griechische Literaturgeschichte*, I, Berlin 1872, viene poi ripresa da G. PASQUALI, «Omero», in *Enciclopedia Italiana*, XXV, Roma 1935, ed è condivisa da gran parte degli studiosi che leggono le invocazioni agli dèi contenute negli inni come preludio alle recitazioni epiche dei rapsodi. Di parere diverso è chi vuole identificare in queste composizioni i «proemi degli dèi» di cui parla per primo TUCIDIDE, 3.104, menzionando un προοίμιον 'Απόλλωνος, recitato in occasione delle feste Delie. Ma questa ipotesi di un uso dell'inno come «proemio» rituale appare difficilmente conciliabile con la lettura critica, generalmente condivisa, dell'inno come «preludio rapsodico»: cfr. A. LESKY, *Storia della letteratura greca* (1957-58), trad. it. a cura di F. Codino, Milano 1962, pp. 120 sgg. Certamente cultuale, nell'ambito della ritualità misterica, è invece la funzione dei cosiddetti «inni orfici», prodotti della religiosità sincretica della tarda antichità: cfr. G. FAGGIN, *Introduzione*, in *Inni orfici*, a cura di G. Faggin, Roma 1986.

di questo nuovo alveo, in cui confluiscono, di conseguenza, un patrimonio lessicale e una sapienza retorica affinatisi nell'arco di piú di otto secoli di storia letteraria. Una tradizione dunque che, nel tradire completamente il carattere originariamente – ed essenzialmente – *profano* della cultura greca, ne garantisce una forma di continuità.

II.

GLI ORIZZONTI DELLA PERSISTENZA CULTURALE.

La cultura greca dunque, mediante il veicolo primario dell'uso comune e letterario, burocratico e liturgico, della sua lingua, rinasce a una vita tutta diversa rispetto alla matrice classica, nei grandi capitoli della civiltà bizantina e della letteratura patristica. Per mutazione e trasformazione, persistono però anche tracce che possiamo considerare direttamente provenienti dalla radice antica. Esamineremo qui di seguito due casi esemplari di una continuità, prolungata o interrotta, di genere e tematica.

Il primo è una sorta di sentiero interrotto, che rimane circoscritto a un periodo cronologico ben preciso, il passaggio cruciale tra il IV e il V secolo d. C. Un esperimento di feconda interazione fra tradizione antica e nuova sensibilità religiosa cristiana, letta attraverso le opere di due grandissimi autori: Gregorio di Nazianzo e Nonno di Panopoli.

Il secondo riguarda invece un genere destinato ad avere un'incredibile diffusione e a suggestionare fortemente la cultura letteraria e figurativa nei secoli compresi tra l'età tardoantica e le soglie dell'età moderna: il romanzo, e in particolare il romanzo piú letto e tradotto dell'età di mezzo, *Il Romanzo di Alessandro*.

1 *Sentieri interrotti: il «Christos paschon» di Gregorio di Nazianzo, il «Vangelo di Giovanni in versi» di Nonno di Panopoli.*

Nella letteratura tardoellenistica, tra il fiorire di testi religiosi e le ultime sopravvivenze dell'ellenismo tardoantico, puntiamo l'attenzione, esemplarmente, su due opere quasi contemporanee fra loro (datate tra la fine del IV secolo e i primi due decenni del V), singolari e uniche: destinate a un quasi totale oblio nella letteratura posteriore, risultano però particolarmente significative, perché i loro autori si collocano, con-

sapevolmente, sul punto di snodo teorico di un momento cruciale per la storia della cultura classica e della sua sopravvivenza nella cultura cristiana. Il *Christos paschon* di Gregorio di Nazianzo e il *Vangelo di Giovanni in versi* di Nonno di Panopoli rappresentano un esperimento compiuto da autori che vivono fino in fondo le tensioni del loro tempo e dai due fronti – il «pagano» e il «cristiano» – danno forma al tentativo di conciliazione della tradizione classica con la nuova sensibilità religiosa cristiana, a sua volta tesa all'interno dal dibattito violento tra le eresie. Opere ultime, paradigmatiche di una temperie in cui si iscrivono per fare un solo altro esempio anche i nuovi *Inni* – ispirati a un cristianesimo fortemente intriso di neoplatonismo – di Sinesio di Cirene[10], prodotti di una classicità tormentata e rivendicata come propria nel tracciato di una tradizione che ormai piega in direzione tutta diversa. Un percorso che questi grandi poeti e pensatori liminari percorrono in un difficile raccordo armonico con le tensioni della loro epoca e che tempera in un equilibrio difficile temi e soggetti classici con forme e tematiche cristiane. Un percorso del tutto inattuale, anche rispetto al loro tempo: ma paradossalmente quello stesso sentiero, che qui si interrompe bruscamente, riapparirà – dopo un tragitto carsico durato per secoli – carico ancora di tutta la tensione all'assimilazione di immagini e di stilemi classici nella cultura cristiana, nel Rinascimento.

1.1. Il «Christos paschon» di Gregorio di Nazianzo.

La biografia di Gregorio ci racconta la storia di un'anima inquieta: nato in Cappadocia ad Arianzo, studiò alle scuole di Cesarea e di Alessandria, e quindi, per otto anni, ad Atene, dove incontrò Giuliano. Terminati gli studi, prima si ritirò nel monastero di Basilio, per dedicarsi alle lettere e alla meditazione, quindi, ordinato a forza sacerdote, si ritrovò per volere di Basilio vescovo di Sasima prima e poi, grazie al prestigio acquisito con i *Discorsi teologici*, fu nominato da Teodosio vescovo di Costantinopoli nel 381. Ma durante il concilio ecumenico, convocato dall'imperatore e irritato dalle beghe e dalle trame, rinunciò al soglio patriarcale. Tornato in Cappadocia, si ritirò nella nativa Arianzo dove visse da asceta, dedito a scritture letterarie e teologiche, fino al 390[11]. Tra le sue opere – discorsi, scritti teologici, un vasto epistolario

[10] C. LACOMBRADE, *Hymnes. Notice générale*, in SYNÉSIOS DE CYRENE, *Hymnes*, Paris 1978, in particolare pp. 6-22.

[11] Sulla biografia e l'opera di Gregorio si veda il recente lavoro monografico di J. BERNARDI, *Gregorio di Nazianzo, teologo e poeta nell'età d'oro della patristica* (1995), trad. it. a cura di A. Piattelli Palmarini, Roma 1997.

– spicca anche un'*Autobiografia* (in poco meno di 2000 trimetri giambici) da cui ricaviamo la maggior parte delle notizie sulla sua vita e diversi epigrammi, in forma classica, raccolti poi nell'VIII libro dell'*Antologia Palatina*.

L'animo tormentato di Gregorio si esprime mirabilmente in un'elegia intitolata *De humana natura*, i cui accenti precorrono di mille anni le tonalità espressive del primo umanista, Petrarca:

Ieri dalle mie angosce tormentato, solo via dagli altri
me ne stavo, in un boschetto ombroso e mi rodevo il cuore:
perché questo è il rimedio che amo nel dolore,
star da solo e parlare in silenzio col mio cuore

Stavo solo e la mia mente in un vortice girava,
in mezzo alla contesa di queste opposte parole:
Chi ero io, chi sono e chi sarò? Nulla di certo so
e nulla sa neppure chi piú di me sappia.
Io avvolto in una nube, di qua di là
vado errando e non ho nulla, neppure l'ombra di ciò che voglio.
Ma tutti noi siamo prostrati a terra, vagabondi noi
su cui sospesa pende una nube scura spessa di carne.

La meditazione continua, sotto forma di dialogo con una voce interiore che invita il poeta a credere al mistero salvifico dell'incarnazione: ma la ragione, l'intelletto e il cuore vacillano e la fede non basta a soccorrere l'animo in pena. Questa la conclusione:

Era tardi, lasciai il bosco ombroso e tornai a casa:
ora ridevo di aver pensato quelle cose, ora però di nuovo
il cuore mio bruciava per l'angoscia e il travaglio agitava la mia mente.

Parole dure, difficili, sulla bocca del «Teologo». Gregorio tenta, per tutta la vita e in tutti i suoi scritti, la difficile conciliazione tra la sapienza antica – sapienza tragica e disperata – e la fede. Solo guardando nell'abisso profondo di questa contraddizione Gregorio può opporsi, con ragioni e argomenti forti e radicali, al pericolo della restaurazione dei «gentili», di cui il tentativo rivoluzionario di Giuliano, consumatosi tra il 360 e il 364, aveva rivelato tutta l'imminente pericolosità. Se la «rinascita pagana» aveva tentato, con sfortuna, la via della «coesistenza ideologica» tra la tradizione classica e la religiosità cristiana, Gregorio, grazie alla sua solidissima formazione «classica», poteva rivendicare a se stesso, contro Giuliano, il nome di «Elleno»[12]. Si tratta di una ri-

[12] «La libertà costantiniana era il fondamento per la 'coesistenza pacifica' tra i due mondi: l'antico e il nuovo. La rinascita pagana di Giuliano faceva sentire la necessità di una 'coesistenza ideologica'; la teologia cristiana, per imporsi, doveva diventare una grande scienza basata sulla piú

vendicazione tutta diversa dalla chiusura, brutale e perentoria, che, in quegli stessi anni, da Milano il vescovo Ambrogio ribadiva nei confronti di tutto quanto poteva richiamare e rilanciare l'esperimento giulianeo[13]. Nel caso di Gregorio, la risposta a Giuliano, e al discusso editto che impediva l'insegnamento dei testi classici ai cristiani, è una sola: i cristiani, formati alla scuola dei classici, sono i veri eredi della tradizione antica e i soli in grado di rivivificarla.

In questo senso l'esperimento piú interessante è, appunto, il *Christos paschon*. Nel 1542 usciva a Roma la prima edizione di una «tragedia» che l'editore, Antonius Bladus, attribuiva a Gregorio di Nazianzo, altrimenti detto il Teologo, una delle figure piú importanti della patristica della fine del IV secolo. All'opera l'editore proponeva un titolo che sarebbe rimasto nelle edizioni successive (un titolo probabilmente di sua invenzione dato che in realtà non compare in nessuno dei manoscritti): *Christos paschon*, tradotto in latino come *Christus patiens*. Fin dalle edizioni successive, e poi quasi unanimemente per la critica nei secoli seguenti, l'attribuzione al Nazianzeno fu misconosciuta e l'opera venne considerata un prodotto erudito, e di scarso valore, del Medioevo bizantino. Solo recentemente, in occasione della prima vera e propria edizione critica moderna dell'opera, l'editore André Tuilier ha riaffermato, in modo inequivocabile, la paternità di Gregorio, in base ad argomentazioni interne ed esterne al testo, avvalendosi del conforto serrato delle fonti dirette e indirette[14].

Si tratta di un centone da tragedie classiche: circa i 2/3 dei 2602 trimetri giambici di cui si compone la tragedia corrispondono a versi di tragedie pervenuteci[15]. La fonte è prevalentemente Euripide (*Alcesti*, *Andromaca*, *Ecuba*, *Elena*, *Ifigenia in Aulide*, *Ifigenia in Tauride*, *Oreste*, *Fenicie*, *Troiane*; ma soprattutto *Reso*, *Medea*, *Ippolito* e *Baccanti*), tuttavia

alta cultura ellenica. E questa cultura era ormai anche quella dei cristiani che si erano formati alla scuola dei classici, che sentivano il bisogno di esprimersi nella forma piú elegante che insegnavano le scuole di retorica. Era questo il senso che aveva la rivendicazione di 'Elleno' che Gregorio di Nazianzo opponeva a Giuliano» (IMPELLIZZERI, *La letteratura* cit., p. 107).

[13] Esemplare e illuminante, a questo proposito, è la «disputa» tra il *praefectus urbis* Simmaco e il potente vescovo di Milano, Ambrogio, intorno all'ara della Vittoria nel senato di Roma, in cui il gentile predica l'apertura e la convivenza tra gli antichi riti tradizionali e i nuovi, mentre il cristiano mostra il volto piú truce dell'intolleranza: la relazione di Simmaco (rel. III) e le due epistole di Ambrogio al giovanissimo imperatore Valentiniano (epp. XVII e XVIII) sono ora raccolte, tradotte e ampiamente commentate in F. CANFORA, *Di un'antica controversia sulla tolleranza e l'intolleranza*, in ID. (a cura di), *Simmaco, Ambrogio. L'altare della Vittoria*, Palermo 1991, pp. 23-139.

[14] GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *La passion du Christ. Tragédie*, a cura di A. Tuilier, Paris 1969. Sulla restituzione della paternità dell'opera a Gregorio di Nazianzo cfr., in particolare, pp. 14 sgg.

[15] Del *Christos paschon* in traduzione italiana è disponibile soltanto una versione molto approssimativa, con modestissimo apparato di commento e del tutto priva di riferimenti alle fonti classiche: GREGORIO DI NAZIANZO, *La passione di Cristo*, a cura di F. Trisoglio, Roma 1979, 1990²

non mancano alcune riprese dall'*Agamennone* e dal *Prometeo* di Eschilo, da Omero e dall'*Alessandra* di Licofrone[16]. Proprio il genere centonario deve aver pesato sul giudizio negativo che investí l'opera, soprattutto nel XVII secolo, quando alcuni editori e commentatori illustri, tra cui il cardinale Bellarmino, sanzionarono: «Tragoedia Christus patiens non videtur habere gravitatem solitam Nazianzeno»[17]: la condanna stilistica trovò conferma in un errore filologico, ripetuto di edizione in edizione, secondo cui si voleva che parte della tradizione manoscritta non indicasse il nome di Gregorio di Nazianzo come autore, un errore corretto solo dalla recente verifica di Tuilier.

L'opera costituisce, da molti punti di vista, un unicum nella tradizione letteraria e l'attribuzione al grande Teologo complica e rende particolarmente interessante il contesto e l'intento della sua composizione. Si tratta di una vera e propria tragedia, costruita sullo schema dell'*Ecuba* di Euripide: ma al centro della scena, protagonista assoluta, a ripetere le battute di Clitennestra, di Agave, di Medea, c'è la Madre di Dio. Il dramma si apre sulla visione della Madre di Dio, che resta al centro della scena per tutta la rappresentazione. Un coro di vergini la circonda, accoglie i suoi lamenti e risponde al suo dolore. Dopo un primo pianto sulla sorte del Figlio immortale destinato alla morte, l'azione viene movimentata dai resoconti del Messo, che porta in scena il racconto dei diversi momenti della passione. Il secondo atto del dramma (che da Tuilier viene definito una vera e propria «trilogia», secondo il modello antico) si svolge ai piedi della croce, là dove la Madre, accanto a Giovanni (secondo la versione del quarto Vangelo), fatica a riconoscere i lineamenti del figlio stravolti dal dolore: irriconoscibile per la Madre è il corpo del Figlio sfigurato dalla passione, insopportabile è il pensiero di quella morte «vana». Il terzo atto avviene sul sepolcro: e alla fine, annunciato dalla Maddalena, appare uno spettro, o piuttosto, come *deus ex machina*, Cristo risorto e trionfante sulla morte. Altre figure intervengono nel dramma: la Maddalena, Giovanni, Giuseppe d'Arimatea, Nicodemo, Pilato, un custode del sepolcro.

Nella polemica contro i tentativi di censura anticristiana, promossi da Giuliano e poi portati avanti dalle élite culturali romane, Gregorio smentisce magistralmente il divieto che negava ai cristiani la capacità di conoscere – e quindi di poter insegnare – i testi classici: cosí afferma esplicitamente, e programmaticamente nei suoi scritti[18], ma questo poi

[16] Un'ottima edizione commentata della discussa «tragedia» ellenistica è LICOFRONE, *Alessandra*, a cura di M. Fusillo, A. Hurst e G. Paduano, Milano 1991.

[17] GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *La passion* cit., p. 14.

[18] *PG*, XXXV, 265 A-B.

mette anche in opera componendo la tragedia cristiana per eccellenza sullo schema della tragedia antica. Con tutta probabilità si trattava anche di un messaggio rivolto ai «gentili» eruditi, imbevuti di cultura tradizionale ma, per disposizione culturale alla tolleranza, adatti ad accogliere la suggestione, già giulianea, di una possibile assimilazione con le nuove figure cristiane[19] La «Madre di Dio» esprime la sua angoscia e il suo dolore con le parole delle grandi eroine tragiche e, con un senso di raffinatissimo straniamento, Gregorio fa recitare alla Θεοτόκος le parole non solo di Ecuba, che lamenta la vanità dei dolori del parto e il suo dolore di madre sopravvissuta alla morte della creatura, ma anche dell'omicida Clitennestra (che nel testo eschileo protesta falsamente la sua fedeltà) e, soprattutto, le parole allucinate di Agave, la madre che, invasata di Dioniso, uccide il figlio Penteo nelle *Baccanti* e poi lamenta lo strazio del corpo del figlio (le parole della Madre di Dio davanti al corpo del Figlio morto, ai versi 1110 sgg., alternano le battute di due madri assassine del mito: Medea, e soprattutto Agave, nel finale della sua tragedia). Particolarmente interessante è il collegamento con le *Baccanti*: sotto il profilo quantitativo, è la tragedia che presta piú versi al *Christos paschon*, al punto che il testo di Gregorio viene proficuamente utilizzato nella ricostruzione critica di varie zone lacunose del dramma euripideo, soprattutto nel finale[20]. Il collegamento tra le due opere è suggestivo non solo dal punto di vista formale e filologico ma anche, soprattutto, sotto il rispetto tematico. Cristo, come Dioniso, ha «doppia natura», umana e divina, e la figura del dio greco morto e rinato incombe per tutto il dramma come una chiara prefigurazione della vicenda cristologica. La prefigurazione dionisiaca di Cristo ha inoltre un'ulteriore, importante, funzione: il testo del *Christos paschon*, infatti, non è solamente una risposta forte alla «provocazione» giulianea, ma anche un'opera di alto contenuto teologico, che propone risposte a un'altra, bruciante, provocazione che agitava il dibattito teologico interno alle «eresie» cristiane: la dottrina monofisita che, nata dalle ceneri dell'eresia ariana (sconfitta già ai tempi di Costantino), andava in quel periodo riconfermandosi e avrebbe trovato, pochi anni piú tardi, una nuova configurazione teoretica nella dottrina nestoriana.

[19] Come nota Tuilier in GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *La passion* cit., p. 58, «La tragedia sulla Passione di Cristo è molto probabilmente un'opera apologetica del IV secolo, ed era destinata a rendere noti i misteri cristiani nel momento della reazione pagana».

[20] «In accordo con l'ispirazione diffusa dai Padri della Chiesa dopo l'età degli Apostoli, la produzione apologetica cristiana mostrava in modo preciso che la religione di Cristo costituiva il compimento perfetto di questa tradizione. Questa è la ragione per la quale il *Christus patiens* risolve tutte le contraddizioni che apparirebbero irresolubili nel dramma antico, e in particolar modo nelle *Baccanti*, il dramma da cui trae piú diretta ispirazione» (*ibid.*, p. 73).

La speculazione teologica e la predicazione del vescovo di Costantinopoli Nestorio, succeduto sul soglio patriarcale a Giovanni Crisostomo (esiliato da Arcadio per aver criticato l'imperatrice Eudossia nel 404), propugnava la dottrina monofisita secondo cui in Cristo andava distinta la natura divina dalla natura umana: l'uomo-Cristo nato dalla donna Maria non era che il vaso che aveva accolto la divinità.

Alla dottrina monofisita che poi diverrà il nucleo della teologia nestoriana - sofisticata rispetto alla demitizzazione della figura di Cristo promossa da Ario - della natura solo umana del Cristo, Gregorio risponde con il grande mistero, già dionisiaco, del dio διφυής, «dalla doppia natura». Ma il Teologo fa di piú: sposta il cuore della disputa sulla natura cristologica intorno alla figura di Maria: una figura che, già defilata nel racconto dei Vangeli sinottici (ma la sua presenza è significativamente piú consistente nel grande Vangelo mistico di Giovanni), per i primi tre secoli della cristianizzazione era rimasta in ombra nella speculazione teologica e del tutto assente nella diffusione cultuale e nelle rappresentazioni iconografiche. La madre di Cristo compariva nelle argomentazioni teologiche (ariane prima, monofisite e nestoriane poi) come prova negativa della divinità del Figlio. Anticipando il dogma decisivo del concilio di Efeso (che si terrà nel 431 e segnerà la sconfitta del nestorianesimo e il trionfo della figura mariana)[21], Gregorio mette al centro della sua tragedia teologica la figura di Maria e la fregia, per la prima volta, del titolo che le verrà conferito soltanto a Efeso, dopo quarant'anni di violente polemiche e il cui esito avrebbe deciso la successiva fortuna del cristianesimo: il titolo che accompagnerà, d'ora in avanti, ogni immagine della Madonna, Θεοτόκος, «Madre carnale di Dio». Non solo Cristo è uomo e dio insieme, ma il veicolo della sua incarnazione non è materia bruta e accidentale. Maria presta carne e sangue all'incarnazione di un Figlio mortale che però, nella sua stessa carne, porta i geni della divinità. In questo senso Maria è, come recita il verso 1795 del *Christos paschon*, «μήτηρ τοῦ διφυοῦ». Questo è il mistero che, intrecciando mirabilmente il mito classico con il dibattito teologico contemporaneo, Gregorio propone in forma di tragedia.

Perciò, per la prima volta nella letteratura religiosa (e per l'ultima volta rispetto alla tragedia classica), tutta l'opera ruota intorno alla figura centrale, fissa, della Madre. La Θεοτόκος, colei che ha partorito Dio, soffre nelle sue viscere la duplicità del *Logos*: gli annunci della passione che subisce, lo spettacolo della morte cui assiste, sono cosí lonta-

[21] Gli atti del concilio di Efeso sono pubblicati in *Acta conciliorum oecumenicorum*, I/1-4. *Concilium universale ephesenum*, a cura di E. Schwartz, Berlin 1923-30.

ni dalle promesse dell'Angelo[22] Il Messo-Angelo, le donne del coro e poi, a lungo, Giovanni, il prediletto, non possono dare risposta ai «perché» della Madre: come nulla può il coro dell'*Ecuba*, se non fare eco allo strazio e alla devastazione della donna privata della sua creatura. Ma rispetto alla tragedia classica (all'annichilimento della maternità dell'*Ecuba*) il *deus ex machina* alla fine risolve, con la sua epifania, la lacerazione e manifesta la profondità del mistero.

Cruciale come esperimento di reinvenzione, anche formale, del genere teatrale classico (ormai ridotto, da secoli, nella dimensione puramente testuale e letteraria), il *Christos paschon* rilancia anche la profondità e la complessità antinomica su cui si impianta, teoreticamente, la tragedia greca. Nessuno riprenderà questa via, possibile forse solo in quegli anni attraversati da tante diverse tensioni e solo ad opera di una sensibilità culturale e filosofica straordinaria come quella di Gregorio. Un unico lascito, dal punto di vista del genere letterario, resta dal *Christos paschon* nella letteratura bizantina e poi, mediante quella, nella tradizione letteraria medievale d'Occidente: il *Lamento di Maria presso la croce*, che ha il suo esempio primo e piú alto nell'inno in forma di dialogo – tra la Madonna e Cristo – di Romano il Melode (datato alla prima metà del VI secolo)[23] che sarà l'antecedente di tanti «Pianti» medievali sulla passione di Cristo. Ma, a sua volta, lo splendido *kontakion* di Romano ha il suo modello nel dialogo drammatico sotto la croce del *Christos paschon*.

1.2. Il «Vangelo di Giovanni in versi» di Nonno di Panopoli.

La scarsità di notizie biografiche su Nonno è sorprendente se si considera che Nonno è l'autore del piú vasto poema epico di tutta la letteratura greco-latina che sia pervenuto fino a noi: i 48 libri dei *Dionisiakà*, poema in esametri di piú di 25 000 versi, che ha come protagonista Dioniso, di cui si raccontano le storie a partire dalla sua doppia nascita miracolosa, fino all'assunzione tra gli dèi olimpi, attraverso le travagliate vicende sulla terra. Di Nonno sappiamo soltanto, dalle titolature dei ma-

[22] «Il *drâma* della Passione, della Sepoltura e della Resurrezione non è stato, forse, mai narrato con piú intelligenza e *sym-patheia* che attraverso le parole di Euripide, come fece Gregorio di Nazianzo, il Teologo, nei 2602 giambi del *Christus patiens*. La tragedia cristiana per eccellenza si presenta come un centone di Euripide In essa domina la Madre, la *Theotokos* Come grande figura tragica, ella soffre la duplicità del Logos. Lo spettacolo cui assiste è cosí lontano dalle promesse dell'Angelo, in cosí spietato contrasto con le sue speranze!» (M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Milano 1990, pp. 523-24).

[23] Una versione e un inquadramento del *kontakion* di Romano il Melode sono in R. CANTARELLA, *Poeti bizantini*, a cura di F. Conca, Milano 1992, I, pp. 353-75.

noscritti, che era nativo della colonia egizia di Panopoli, nella Tebaide: argomentazioni stilistiche, metriche e lessicali interne al poema, e l'esame delle citazioni posteriori e delle fonti secondarie, portano a datarne la cronologia verso la metà del v secolo. A differenza di altre opere antiche, che nella lunga tradizione letteraria hanno conosciuto periodi alterni di fortuna e di oblio, i libri dei *Dionisiakà*, se si fa eccezione per un breve capitolo letterario di riprese erudite del perfetto esametro nonniano (i poemetti epici di soggetto iliadico di Trifiodoro e di Colluto), non hanno mai conosciuto una stagione di successo, in cui siano stati sottoposti a una seria lettura esegetica e neppure hanno mai avuto una fortuna editoriale, colta o popolare, significativa[24]. All'epoca della sua composizione pesò senza dubbio sul poema l'inattualità di un'opera che ripercorreva le vicende mitiche di un dio «antico», composta sui margini, per non dire fuori tempo massimo, rispetto alla vitalità, anche misterica, della divinità; un'inattualità aggravata dalle impegnative dimensioni dell'opera e dalla sua complessa architettura compositiva, elementi che senza dubbio non ne favorirono la lettura e la diffusione.

Il velo di oblio antico e medievale non era destinato ad alzarsi neppure in età moderna. Su questo poema mistico ed estatico, che proponeva un'immagine di Dioniso cosí lontana dal leggero e spensierato «Bacco» ovidiano o filostrateo recuperato nel Rinascimento[25], sarebbe calato poi, in età classicistica, il giudizio stilistico che lo catalogava come opera enfatica ed eccessiva, infarcita di digressioni che esasperavano gli stilemi omerici: un poema insomma, come si trova ripetuto in tanti manuali, «ben lontano dalla bellezza armoniosa e classica di Omero e anche dei poeti classicisti dell'ellenismo». Pregiudizio che, come succederà per il favoloso *Romanzo di Alessandro* (ma solo a partire dall'età moder-

[24] Un panorama completo, ancorché ormai datato, delle edizioni e della bibliografia critica su Nonno è in G. D'IPPOLITO, *Studi nonniani*, Palermo 1964, pp. 271-89.

[25] Sulla limitatissima fortuna del poema di Nonno tra XV e XVI secolo cfr. ora L. CIAMMITI, *Dosso as a storyteller: reflections on his mythological paintings*, in L. CIAMMITI, S. F. OSTROW e S. SETTIS (a cura di), *Dosso's Fate: Painting and Court Culture in Renaissance Italy*, Los Angeles 1998, pp. 83-111: in particolare sulla ricostruzione della diffusione delle copie manoscritte dell'opera di Nonno, prima dell'*editio princeps* del 1569, e sul progetto di un'edizione aldina a cura di Lascaris nel 1507-508, cfr. pp. 87-90. Ciammiti rilancia la tesi già avanzata da S. Béguin, secondo cui l'opera di Nonno (conosciuta grazie al ms Laur. XXXII.16) sarebbe la fonte di ispirazione per il dipinto convenzionalmente intitolato *Mito del dio Como* di Lorenzo Costa per lo Studiolo di Isabella d'Este, datato tra il 1510 e il 1515; e quindi, in riferimento ai libri XV e XVI dei *Dionisiakà* che narrano il mito della ninfa Nicaia, Nonno sarebbe la fonte anche del discusso soggetto della cosiddetta *Scena mitologica* di Dosso Dossi, ora custodita presso il Paul Getty Museum di Los Angeles. Una ricapitolazione delle varie ipotesi sul soggetto del dipinto di Dosso e una critica della recente ipotesi di Ciammiti sono proposte da Mauro Lucco, che intitola genericamente il dipinto *Allegoria con Pan* in *Dosso Dossi. Pittore di corte a Ferrara nel Rinascimento*, catalogo a cura di A. Bayer, Ferrara 1998, pp. 203-8.

na), era destinato a privare l'orizzonte della tradizione culturale occidentale di un testo straordinario. Il confronto con la fortuna del *Romanzo di Alessandro* non è occasionale: i *Dionisiakà*, infatti, ripercorrono le vicende di Dioniso dando ampio spazio alla spedizione orientale del dio, ma tenendo in filigrana, secondo una tradizione ormai all'epoca consolidata, l'assimilazione simbolica e mitografica tra l'itinerario di Dioniso verso l'India e quello del Macedone verso oriente, ai confini del mondo. Mitico, quanto fu favoloso l'itinerario di Alessandro, il viaggio di Dioniso, dopo le cosmiche avventure della nascita e dell'infanzia, attraversa i confini del mondo conosciuto e il filo del racconto è sospeso, tra mille digressioni mitografiche e leggendarie, tenuto insieme e quasi sostenuto da uno stile ispirato e visionario, quasi l'autore fosse ispirato dall'entusiasmo orgiastico e accompagnasse il dio nella sua marcia vittoriosa, senza aver troppa cura della linearità del racconto ma seguendo, scompostamente, come in un corteo trionfale, gli itinerari gioiosi dei baccanali che via via si ingrossano in un esercito, fino ad arrivare, attraverso le vittorie delle battaglie terrene, alla conquista dell'immortalità olimpica. Un'immaginazione sfrenata e fantastica, che eccede continuamente l'aspettativa del lettore, aprendo la narrazione su nuovi scenari, in un gioco di incastri complesso ma mai ripetitivo, sorregge l'andatura solenne e trasognata del poema. Il raffronto storico con la spedizione indiana di Alessandro è immediato: come nel baccanale di Nisa, o nel viaggio ai confini dell'Ade (narrati nel *Romanzo*), tutto avviene in una dimensione di spaesamento spaziale e di sospensione temporale, e le vicende si susseguono, come in una visione onirica. O in una mistica allegoria.

La pulsione mistica che anima il poema dionisiaco è anche la fonte di ispirazione dell'unica altra opera di Nonno pervenutaci: una trasposizione in versi – *Metabolé* – del piú mistico e visionario tra i testi evangelici, il quarto Vangelo. La parafrasi del testo giovanneo, probabilmente portata a termine «in un periodo in cui Nonno era ancora pagano»[26], corrisponde formalmente ai canoni metrici e compositivi che riscontriamo nel vasto poema epico di Nonno. Ma le corrispondenze sono piú profonde. Ancora Dioniso come Cristo, un'assimilazione che viene confermata anche da parte «pagana»: all'esperimento di Gregorio che dà voce tragica alla madre di Dio, corrisponde, simmetricamente, l'esperimento di Nonno di tradurre in stile e in forma «classica» il testo evangelico. La *Metabolé*, piú che una «parafrasi» (come viene latinamente tradotto il titolo), è una sorta di «conversione» del testo evangelico in

[26] LESKY, *Storia* cit., III, p. 1009.

poema epico, in cui alla trasposizione letterale si intrecciano l'interpretazione e l'amplificazione della lettera, attraverso artifici e dilatazioni stilistiche: come è stato notato si tratta di «un sapiente gioco stilistico e lessicale che impreziosisce il modello, rispettandone tuttavia la lettera e lo spirito Il poeta riesce in ciò che si sarebbe detto impossibile: dare lo stesso colorito, lo stesso tono, la stessa vibrazione a Dioniso e al quarto Vangelo»[27] L'intensità secca e vibrante delle parole di Giovanni si distende nel preziosismo del dettaglio: il testo evangelico viene ripercorso, nel senso che ogni sua parola viene fatta riecheggiare in una perifrasi, ogni sillaba, mediante lo scavo etimologico, viene amplificata in un nesso, e questo procedimento di dilatazione e di riverbero dilata il testo, facendo di ogni termine un verso, di ogni radice lessicale un aggettivo. Ma la *Metabolé* colpisce nel segno perché l'effetto a spirale della rifrazione a tutto raggio del testo riproduce, mirabilmente, l'effetto della vertiginosa parola giovannea, e nella conversione rimane fissa la cura di trasferire in una nuova forma la tensione mistica che rende potenti le parole di Giovanni. L'esperimento, sorprendentemente, riesce: e il Cristo di Giovanni, il Cristo dalla parola recisa e radicale, parla la lingua estatica ed enigmatica di Dioniso[28].

Nello stesso periodo, al tramonto del mondo antico anche sul piano artistico le nuove iconografie cristiane spesso si confondono con quelle dei gentili, ormai sprezzantemente definite «pagane»[29]. È noto il processo di *interpretatio christiana* che investe le figure mitologiche classiche: il meccanismo per cui, per fare l'esempio piú noto, Eracle, soprattutto per la precoce lettura iniziatica delle sue «fatiche», viene subito adottato nel repertorio della nuova religione come prefigurazione di Cristo e presta i suoi tratti fisiognomici anche alla costruzione della nuova iconografia cristologica[30]

CANTARELLA, *Poeti* cit., I, p. 245.

[28] CACCIARI, *Dell'inizio* cit., pp. 523-25: «Sanno benissimo i Padri quanto il *tragice loqui* di Dioniso non possa essere né 'spacciato' né dimenticato dal Verbum Nella passione della Vergine ritornano quelle delle Figlie e delle Madri della tragedia; nell'angoscia del suo interrogare il dar di cozzo dell'Eroe contro il destino; nel rito della sua purificazione il riconoscimento di Dioniso *e* del corpo straziato di Penteo da parte di Agave E lo stesso Verbum che narrava il sacrificio di Dioniso, la sua 'comunione', può pertanto ora narrare il sacrificio del Figlio, nello specchio distrutto dal dolore dello sguardo della Madre».

Una rassegna ragionata di esempi di convivenza, e a volte di confusione di iconografie cristiane e pagane, è in A. GRABAR, *L'arte paleocristiana. 200-395* (1966), trad. it. Milano 1980², pp. 23 sgg.

[30] Sull'*interpretatio christiana* cfr. E. PANOFSKY, *Studi di iconologia* (1939), trad. it. Torino 1975, pp. 38; in generale sulle metamorfosi e i «travestimenti» che veicolano le figure del mito classico attraverso il Medioevo, fino alle soglie della «rinascita», cfr. J. SEZNEC, *La sopravvivenza degli antichi dei Saggio sul ruolo della tradizione mitologica nella cultura e nell'arte rinascimentali* (1940, 1980²), trad. it. Torino 1981. Un'esemplificazione ampia e sistematica, sotto il profilo teorico,

È da sottolineare tuttavia il fatto che, specie nelle zone periferiche non ancora totalmente cristianizzate, si assiste anche al fenomeno inverso, per cui iconografie della cultura cristiana – ormai dominante – suggestionano in modo significativo soggetti «classici»: una sorta di «interpretatio pagana» che investe iconografie del mito e della storia della cultura declinante. Un mosaico di Pafos Nuova, datato al v secolo d. C. (che fa parte di un ciclo probabilmente ispirato proprio al poema di Nonno), raffigura un'adorazione di Dioniso bambino, posto sulle ginocchia di Ermes, ripetendo la convenzione iconografica dell'adorazione dei Magi (fig. 1)[31]. Un mosaico rinvenuto in una villa ad Apamea, in Siria, e datato sempre al v secolo, raffigura Socrate a banchetto con i discepoli: l'anacronistico modello iconografico è lo schema dei banchettanti seduti a semicerchio, secondo il modello dell'Ultima Cena di Cristo[32].

dell'*interpretatio christiana* nell'epoca della percezione di una ininterrotta «continuità dell'antico» (che motiva il riuso dei reperti antichi come *spolia in re*, in forza della loro intrinseca *auctoritas*) è in SETTIS (a cura di), *Memoria* cit., pp. 404 sgg. Una verifica specifica del meccanismo, che porta ad assimilare il mito di Danae, la fanciulla fecondata da Zeus sotto forma di pioggia aurea, con il mito del divino concepimento di Maria, è stata compiuta da ID., *Danae verso il 1495*, in «I Tatti Studies. Essays in the Renaissance», I (1985), pp. 207-37 e tavv.

[31] G. W. BOWERSOCK, *L'ellenismo nel mondo tardoantico* (1990), trad. it. Roma-Bari 1992, pp. 11 sgg.

[32] J. VAN LAARHOVEN, *Storia dell'arte cristiana* (1992), trad. it. Milano 1999, pp. 35 sgg. Cfr., in questo volume, la fig. 15 a p. 651.

Figura 1. Dioniso bambino, nimbato, sulle ginocchia di Ermes in trono, tra figure allegoriche e personaggi adoranti. Mosaico a Pafos Nuova (v secolo d. C.).

III.
CONTINUITÀ DELL'ANTICO: IL «ROMANZO DI ALESSANDRO».

I Vangeli, soprattutto i sinottici e gli apocrifi a cui nei secoli si affiancheranno le varie agiografie, non costituiscono soltanto un capitolo fondamentale della letteratura religiosa. Dal punto di vista della struttura compositiva, i Vangeli si iscrivono nella tipologia delle biografie leggendarie. Per andamento compositivo e per stile narrativo, sono costruiti secondo lo schema delle vite ellenistiche degli «uomini illustri», sulla traccia metodologica indicata da Plutarco: non una ricostruzione storica basata su fonti e documenti, ma una biografia «etica» e paradigmatica, costruita inanellando gli aneddoti piú significativi, i detti famosi, gli episodi piú immediatamente suggestivi e icastici di una vita illustre e degna di memoria[33] In particolare una stretta parentela di genere e di soggetto si ravvisa fra i tre Vangeli sinottici e le agiografie dei θεῖοι ἄνδρες, i Maestri di sapienza o i santoni pagani, capaci di prodigi e miracoli[34]: narrazioni come le *Vite di Pitagora* dei neopitagorici Porfirio e Giamblico, che propongono la ricostruzione della biografia paradigmatica del Maestro in un'aura misticheggiante; vicende biografiche avventurose e avvincenti come la *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato[35]

Le biografie leggendarie e sapienziali, cosí come le «vite illustri», tanto apprezzate e diffuse nel tardo ellenismo, rientrano però nell'alveo piú ampio del genere-romanzo: il genere «nuovo», la grande invenzione della cultura ellenistica, che tra il III secolo a. C. e i primi secoli della nostra era godette di una grande diffusione anche popolare. A questo genere si riconducono opere diverse, in greco e in latino, che vanno dal racconto pastorale-idilliaco degli amori contrastati di *Dafni e Cloe* di Longo Sofista, alla narrativa avventurosa delle *Etiopiche* di Eliodoro, alla biografia agiografica (come, appunto, la *Vita di Apollonio di Tiana* di

[33] Cosí Plutarco nel prologo alla prima coppia delle sue *Vite parallele* (Alessandro e Cesare), 1.1 «Non scrivo storie ma biografie: non credo che nelle gesta piú famose ci sia comunque la manifestazione di una virtú o di un difetto. Credo piuttosto che un piccolo episodio, una parola, una battuta, restituisca l'evidenza di un carattere piú che non battaglie con miriadi di morti, immensi schieramenti di eserciti e assedi di città».

[34] Sulla figura del θεῖος ἀνήρ e sui suoi rapporti con la letteratura agiografica giudaico-cristiana cfr M. DZIELSKA, *Il «theios aner»*, in *I Greci*, II/3, Torino 1998, pp. 1261-80.

[35] Una buona versione italiana della vita filostratea di Apollonio, figura leggendaria di maestro-santone, sapiente e stregone, è contenuta in FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. del Corno, Milano 1978.

Filostrato), alle avventure iniziatiche narrate da Apuleio nell'*Asino d'oro*. Racconti diversi che condividono però alcuni elementi compositivi ricorrenti: si tratta in tutti i casi di scritti in prosa, di una certa estensione, che raccontano la vita di un personaggio (storico o fantastico): l'intreccio narrativo, comune e distintivo del genere, prevede un'infanzia felice del protagonista, spesso costellata da episodi che mettono in luce le qualità del personaggio principale o ne prefigurano le imprese; la parte centrale contiene solitamente le avventure, o le prove, che il protagonista deve affrontare, in un percorso di crescita che lo porta lontano dalla patria, preferibilmente in paesi lontani ed esotici, dove avvengono fatti prodigiosi di cui il personaggio guida è attore o vittima. Quindi l'esito, solitamente felice, della storia si chiude con una riconciliazione, o un riconoscimento, un ritorno o un ricongiungimento. Un elemento importante, ma non essenziale, nella composizione narrativa è una storia d'amore: se c'è si tratta di una storia rigorosamente eterosessuale in cui gli amanti vengono separati dalle avversità, dai malintesi o dal caso, e poi finiscono per ritrovarsi[36]

Tutte queste opere però sembrano ricalcare, in infinite variazioni, la formulazione di quello che probabilmente, in una sua prima versione, fu il primo dei «romanzi», un testo destinato ad avere una fortuna straordinaria a partire dalla cultura ellenistica fino alle soglie dell'età moderna: il *Romanzo di Alessandro*. La nascita di questo testo, la cui storia compositiva è tanto complessa da risultare quasi inestricabile, è strettamente collegata al mito di Alessandro. E in parallelo al mito va ricostruita la storia della leggenda.

1. *Alessandro e il suo «Romanzo».*

> Non possiamo piú accettare integralmente la divisione netta fra la tradizione «veridica» sulle imprese di Alessandro Magno, e la tradizione «fantastica» intorno a quelle imprese medesime ... Anche la leggenda fantastica, come il *Romanzo di Alessandro*, affonda le sue radici nella stessa personalità storica di Alessandro e nell'interpretazione che di lui avevano dato i contemporanei[37]

Tutte le diverse storie di Alessandro, da Arriano a Diodoro Siculo a Curzio Rufo a Plutarco, contengono, in misura piú o meno consistente, elementi del mito che sorge intorno alla figura del Macedone già durante la sua breve e folgorante vita: ma un testo in particolare – il *Romanzo*

[36] Sulla struttura del romanzo greco cfr. M. FUSILLO, *Il Romanzo greco. Polifonia ed eros*, Venezia 1989.

[37] S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, Roma-Bari 1983, II, pp. 19-24.

di Alessandro – restituisce l'immagine del protagonista di una leggenda e di una fiaba.

Si tratta di un testo costituito, e a tratti grossolanamente assemblato, con materiali diversi tra il III secolo a. C. e il I d. C. La data della prima compilazione, comunque – almeno per una parte dei materiali che confluiscono nella composizione –, andrà collocata a una cronologia alta, fra il III e il II secolo a. C., a ridosso dell'impresa storica di Alessandro. Le redazioni greche del *Romanzo* attribuite allo storico Callistene (il nipote di Aristotele, secondo Plutarco incarcerato da Alessandro e morto di malattia in prigione) si incrociano con la versione latina di Giulio Valerio, eseguita verso la fine del III secolo d. C.[38]

La situazione del testo del *Romanzo* è complessa e quasi inestricabile: al punto che si può affermare che è quasi impossibile ricostruire una redazione originale e quasi ogni manoscritto contiene una redazione del testo che, almeno in parte, risulta indipendente dalle altre[39] La situazione si complica se si procede alla collazione tra le diverse redazioni greche, la versione latina di Giulio Valerio, le svariate versioni in lingue orientali – dal siriaco all'armeno, al persiano, dal copto all'arabo –, le versioni bizantine e la traduzione riportata in Occidente nel X secolo dall'Arciprete Leo, che è a sua volta la fonte principale per tutte le redazioni medievali del romanzo.

Tra i diversi materiali di cui il *Romanzo* è composto prevale soprattutto una tonalità: quella della meraviglia e della nostalgia. Il racconto risente delle prime fantasie su quell'impresa: le leggende sulla nascita miracolosa di Alessandro, i nuovi orizzonti sterminati dell'Oriente, le bestie e i popoli strani, le memorie dei soldati che dalla piccola Grecia, dalla scabra Macedonia, arrivano lontano, lontanissimo, nell'altrove oltre i confini del mondo conosciuto. Lontano – nelle sabbie dell'Egitto in cui si era perso l'esercito di Cambise, nelle stupende regge achemenidi di Persepoli, di Susa, di Ecbatana, e ancora piú in là, oltre la Persia, alle sorgenti dell'Indo, nei deserti, negli altopiani del Nord e giú sulle rive dell'oceano – i soldati scalpitavano di nostalgia. Solo Alessandro riusciva con la sua invincibile ostinazione a placare i malumori, tappa dopo tappa, a rinvigorire entusiasmi e speranze e a far dimenticare le insopportabili fatiche, i disagi, lo smarrimento, con la luce delle sue sma-

[38] Per le diverse versioni del *Romanzo di Alessandro* in età antica e per una ricostruzione accurata della bibliografia critica si rimanda al lavoro di D. PACELLA, *Il «Romanzo di Alessandro» e le tappe piú importanti della ricerca ad esso relativa*, tesi di laurea a. a. 1979/80, Università degli studi di Pisa, Facoltà di Lettere e Filosofia.

[39] Un punto sull'intricata questione dei rapporti interni tra le varie redazioni e versioni antiche del *Romanzo*, e sulla relazione tra le singole redazioni e le fonti, è in R. MERKELBACH, *Die Quellen des griechischen Alexanderroman*, München 1977[2]

glianti illusioni. Ma la sua stella – πόθος, mania, inesausto desiderio di nuove mete – alla fine poteva segnare la rotta soltanto per l'itinerario fantasmatico di Alessandro, e gli amici e i compagni potevano solo farsi travolgere e contagiare da quel delirio: a tratti anche loro, gli ἑταῖροι, riuscivano a vedere il limite dell'orizzonte spostarsi attraverso gli occhi troppo grandi di Alessandro. Gli altri, i soldati, poco alla volta tornavano. Ma tornati in patria cominciavano a ricordare e a costruire fantasticherie su quell'avventura che, da subito, dovette sembrare incredibile ai suoi stessi protagonisti. Cominciarono cosí a trasfigurare (come Alessandro voleva) le gesta e le imprese in gloria e in leggenda. Rovesce nostalgie da cui nacque la favola esotica degli spazi infiniti dell'Oriente, dove le forme sono altre forme, e i colori altri colori, e piú inebrianti e alieni gli odori: dove l'orizzonte, a differenza di qui, non è segnato ma è sempre altrove.

Già la nascita di Alessandro nel *Romanzo* è fiabesca: nato dall'ultimo faraone-negromante Nectanebo, transfuga in Macedonia dopo la conquista persiana dell'Egitto, Alessandro, come in una fiaba di Sheherazade, è insieme figlio dell'adulterio e dell'imbroglio, ma anche del dio Ammone – ariete e serpente – che nel suo sacerdote si incarna. Nasce un bambino che, come accade nelle fiabe e nei miti degli eroi, porta nei tratti fisici il segno di una natura straordinaria. Occhi di diverso colore, una chioma leonina, una chiostra di denti bianchissimi, di serpente, una pelle chiara, facile al rossore, che emana un profumo soave. L'infanzia di Alessandro, cosí come è raccontata nel *Romanzo*, segue la traccia dell'infanzia eroica del personaggio, caricandone e ricamando sugli spunti drammatici.

Ma poi la struttura del *Romanzo* si complica, aprendosi ad altri, imperfetti, inneschi narrativi: ed è la volta della porzione delle «lettere» (forse tratte da un intero «romanzo epistolare»), frutto evidente di rielaborazioni scolastiche su materiali originali. Nelle lettere le relazioni, gli incontri e gli scontri vengono resi in forma personalizzata e in stile drammatico; ed ecco quindi il Gran Re Dario che scrive sprezzante al ragazzino impertinente che crede di poter invadere il territorio dell'impero piú potente del mondo:

> Torna in braccio dalla tua mamma Olimpia devi ancora crescere e farti svezzare! perciò ti ho mandato una frusta, una palla e uno scrigno d'oro la frusta ti ricorderà che hai ancora bisogno di un po' di disciplina; con la palla potrai giocare assieme ai tuoi coetanei ti ho mandato anche uno scrigno pieno d'oro, cosicché, se non avrai di che nutrire la tua banda di ladroni, potrai dare loro il necessario perché se ne tornino finalmente a casa![40]

[40] *Romanzo di Alessandro*, 1.36: i brani del *Romanzo di Alessandro* sono tratti dal volume *Il*

Ma Alessandro, con potenza cledonomantica, rovesciando i segni, risponde:

> Prendo la frusta: con le mie lance e le mie armi scorticherò i barbari e con le mie mani li ridurrò in schiavitú. Prendo la palla: con quella mi dài un simbolo del mondo intero su cui regnerò e che è, come una palla, rotondo. Prendo l'oro come un significativo presagio: da me sarai sconfitto e dovrai pagarmi tributo![41]

Ogni spunto della storia o della biografia aneddotica di Alessandro diventa nel *Romanzo* un racconto, una fiaba: e spesso, come capita alle novelle del folklore, il significato simbolico è piú profondo di quanto non appaia. Cosí è anche per la morte di Dario. La notizia – comune a diverse fonti – della stima che il Re dei Re avrebbe imparato a nutrire per il giovane conquistatore, specie dopo aver saputo del rispetto con cui Alessandro aveva trattato le donne del suo harem, catturate dopo la vittoria di Isso, si intreccia con un'altra notizia storica: l'offerta che Dario avrebbe fatto ad Alessandro, all'inizio della sua campagna, dopo il Granico, di prendere in sposa sua figlia – Rossane nel *Romanzo* – e di dividere l'impero. E le due storie confluiscono in un'unica immagine: Dario, ferito a morte dai satrapi traditori, che muore tra le braccia di Alessandro e gli consegna simbolicamente e ritualmente in eredità la sovranità del suo immenso impero[42].

Ma il *Romanzo*, collage di materiali diversi e mal suturati insieme, ha una terza parte destinata a divenire la vera fonte delle leggende su Alessandro nei secoli a venire. Conquistata la Ionia, la Fenicia, l'Egitto, la Persia, impadronitosi delle regge e del cuore dell'impero di Dario, Alessandro nel *Romanzo* si perde. Il suo πόθος ἀρετῆς[43] diventa in questa traduzione fantastica spaesamento, smarrimento del senso del limite: «Molte volte i compagni avrebbero deciso di tornare indietro, ma non io perché volevo vedere i confini del mondo»[44]. L'avventura di Ales-

Romanzo di Alessandro, a cura di M. Centanni, Torino 1991; il testo greco a cui fa riferimento la traduzione è un manoscritto di Leida che, nello *stemma codicum* proposto da Merkelbach, appartiene al gruppo denominato «redazione g».

[41] *Romanzo di Alessandro*, 1.38.

[42] *Ibid.*, 2.20.

L'espressione πόθος ἔλαβεν αὐτόν «lo prese il desiderio di...» è quasi formulare nel *Romanzo* – ma anche in Arriano, Dionigi di Alicarnasso, Flavio Giuseppe, Dione Cassio, e poi nella *Vita* plutarchea – per introdurre di volta in volta nuovi episodi dell'avventura di Alessandro. P. GOUKOWSKY, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre*, Nancy 1978, I, pp. 173-74, mette in connessione l'espressione con un brano di Aristotele (fr. 675 Rose), frammento di un *Inno ad Areté* che il filosofo, maestro di Alessandro, avrebbe composto in occasione della morte sul campo dell'amico Ermia. L'orizzonte di valori in cui si iscrive l'elogio funebre composto da Aristotele, e poi la φιλοτιμία, «la brama di gloria» di Alessandro, è l'etica arcaica che muove l'eroe alla ricerca inquieta di un teatro di espressione della sua virtú e di conquista della gloria.

[44] *Romanzo di Alessandro*, 2.37.

sandro diventa una cerca, il suo itinerario un percorso nella selva. E su tutto domina la meraviglia: non solo prodigi e presagi, ma mostri, angeli, ibridi fantastici, prove iniziatiche attendono l'eroe ai confini del mondo (fig. 2). L'amazzone gli si fa incontro sulle rive del Termodonte e gli offre tributo[45] La nera regina Candace (favolosa Semiramide o Regina di Saba) lo porta in un mondo incantato, in un castello di cristallo che sarà il castello in cui si perderanno tanti paladini[46]. Alessandro arriva a interrogare i saggi indiani, per imparare da loro la nuda sapienza[47]; e per ascoltare, infine, la risposta ultima del sapiente Sesonchosis:

> Chiese Alessandro: «Forse tu puoi dirmi per quanti anni ancora vivrò?» «È bello per il mortale non sapere quando deve morire, - rispose, - perché la vita è tutta un morire se la si conosce, nell'aspettare quell'ora. Invece non conoscere l'ora della morte, consente al mortale di dimenticare: di non riandare continuamente con la mente al destino che è morte, comunque»[48].

E ancora giunge fino al giardino del paradiso, dove stanno gli alberi della Luna e del Sole, alberi parlanti che conoscono il destino di tutti[49]

Questa parte, che costituisce il cosiddetto *Romanzo delle Meraviglie*, è quella destinata a influenzare piú diffusamente, per molti secoli, l'immaginario letterario e iconografico di Oriente e di Occidente. Conqui-

[45] *Ibid.*, 3.25-26.
[46] *Ibid.*, 3.18-23.
[47] *Ibid.*, 3.5-6.
[48] *Ibid.*, 3.24.
[49] *Ibid.*, 3.17.

Figura 2. Alessandro e gli acefali. Miniatura (XV secolo).

stata tutta la terra abitabile – l'ecumene –, Alessandro vuole gli spazi vuoti: vuole il fondo del mare, vuole il cielo. Spaventato dai presagi di morte imminente, vuole per sé l'immortalità della gloria. La cerca di Alessandro trascorre fino al fondo del mare, nella fantascientifica esplorazione degli abissi a bordo di un trasparente sottomarino; fino ai confini del cielo, trascinato in volo da «grandi uccelli bianchi», che nelle successive versioni diverranno i magici grifoni[50], finché un angelo lo ferma: «Non puoi andare piú oltre, tu che sei mortale!»

Il *Romanzo*, concreto come tutte le fiabe, traduce la sete di gloria immortale di Alessandro, nella ricerca del filtro della vita eterna, il φάρμακον con cui il mortale spera di guarire dal suo destino di morte. E attraverso le nebbie piú fitte che si addensano ai confini del territorio liminare che separa la vita dalla morte, Alessandro arriva alla valle dove sgorga la fonte della vita eterna. Ma – come sempre accade nelle fiabe e nei miti – già vicinissimo a ciò che desidera, manca la presa. E l'acqua della vita eterna viene assunta dal cuoco di Alessandro (che diventa demone) e da sua figlia (che diventa nereide del mare)[51]. Ancora oggi nel folklore neogreco si racconta la fiaba della dea del mare, pentita di aver sottratto all'eroe l'immortalità, che ferma i naviganti e chiede: «Vive Alessandro?» Se la risposta è negativa la nereide scatena la tempesta; e perciò il navigante dovrà rispondere, per salvarsi: «Vive Alessandro e regna per sempre!»

Nell'esplorazione dei limiti ultimi del cosmo si perde il senso del cammino, e la patina cristianizzante di molte redazioni del *Romanzo* ancora piú confonde, ancora piú complica di nuove suggestioni l'intenzione prima della ricerca. Nella selva delle meraviglie Alessandro si perde. Sfuma nella leggenda la storia dell'ultimo eroe greco e nasce il suo mito.

2. *Il mito di Alessandro.*

In realtà l'effetto sul reale delle conquiste di Alessandro sarà, soprattutto, un «effetto secondario»: le numerose *Storie* della torbida e intricata stagione dei diadochi – tentativi diversi di fornire un racconto e un'interpretazione sensata di quell'impresa incredibile – si divideranno fra la tentazione agiografica e la denigrazione. Da materiali di testimoni e contemporanei – i *Diari* (le *Efemeridi*, accuratamente tenute giorno per giorno dal fido ἀρχιγραμματεύς Eumene di Cardia), i *Commentari*,

[50] *Ibid.*, 2.38-41.
[51] *Ibid.*, 2.39-41.

le *Lettere* e i documenti (come il famigerato e discusso *Testamento*) piú o meno falsificati – nascono i due filoni della storiografia alessandrina: la storiografia «dell'amore e quella dell'odio per Alessandro»[52]. Gli spunti stessi tratti dalle notazioni delle *Efemeridi*, il diario ufficiale redatto da Eumene, vennero «drammatizzati» in funzione della costruzione del culto di Alessandro e del biografismo leggendario[53]

Ma non sono, soltanto, i «poetastri» e gli adulatori al suo seguito che promuovono la leggenda: è Alessandro stesso che investe la sua vita e le sue gesta nella costruzione del suo mito[54] Molto prima di immaginare fin dove arriveranno le sue conquiste, si porta appresso una corte di archivisti, di cronisti e di storici, di testimoni e di poeti: perché Alessandro crede poco alla realtà obiettiva degli eventi, ma soltanto alla durata della loro narrazione. Giunto in Frigia – si racconta nel *Romanzo* –, Alessandro vide il fiume Scamandro e volle bagnarsi nel punto in cui Achille si bagnava; poi vedendo il leggendario scudo di Aiace, «lo scudo possente | dai sette coriacei strati» immortalato dalla descrizione omerica, lo trovò molto piú piccolo di quanto potesse immaginarsi leggendo Omero ed esclamò, rivolto ai guerrieri di Troia: «Beati voi che avete avuto la fortuna di trovare un tale cantore delle vostre gesta!»[55]. Alessandro parla, continuamente, con gli eroi del passato perché essi hanno saputo farsi ricordare, e in questo sono il suo modello. Ciò che conta è la gloria. Ritirandosi dall'India – racconta Plutarco –, Alessandro

> inventò molti e ingannevoli stratagemmi per innalzare la sua gloria. Infatti fece costruire armi piú grandi del normale e mangiatoie per i cavalli, e freni piú pesanti del solito, e lasciò questi resti sparsi qua e là. Eresse poi altari agli dèi che i re degli Indi adorano ancora ai nostri giorni, quando vi passano accanto, e sui quali fanno sacrifici secondo i riti dei Greci[56]

Ciò che conta è la persistenza della memoria.

Il mito di Alessandro, di cui lui stesso fu il primo creatore, eccede dunque dalla narrazione della storia: la storia infatti non sa contenere in forma le contraddizioni e le speranze, largamente extrastoriche, del personaggio, e troppo spesso i racconti storici sull'impresa di Alessandro sono pesantemente inquinati da preoccupazioni ideologiche, o ad-

[52] MAZZARINO, *Il pensiero* cit., II, p. 27.

[53] *Ibid.*, pp. 24 sgg.

[54] «Ancora una volta: l'imitazione dei grandi condottieri non è un ritrovato dei poeti di Alessandro, ma un elemento essenziale della sua impresa. Egli partiva dalla tradizione omerica quando imitava Achille, da Ctesia e soprattutto da Deinon quando imitava – ma per superarli come in un agone ideale – Semiramide e Ciro» (*ibid.*, pp. 19-20).

[55] *Romanzo di Alessandro*, 1.42.

[56] PLUTARCO, *Vita di Alessandro*, 62.

dirittura di funzionalizzazione politica, contingenti al periodo o alla fase in cui lo storico stesso opera. Non solo i contemporanei o gli immediati successori – i vari Callistene, Tolomeo, Clitarco, Efippo, Eumene, Ieronimo, e poi Eratostene e gli altri – dovettero essere fortemente condizionati da esperienze e interessi diretti, nel tramandare la loro versione parziale dei fatti; ma anche, a distanza di secoli, gli storici ellenistico-romani Diodoro Siculo, Curzio Rufo, Arriano, fino agli scrittori dell'*Historia Augusta* (e indirettamente anche Livio e Tacito), risentono sensibilmente dell'influenza che il modello di Alessandro continua a esercitare, attraverso i secoli, sui novelli cosmocrati.

La gloria di Alessandro dunque fiorisce (forse come lui stesso avrebbe sperato) al di fuori, e in parte contro, i testi piú specificamente storici, diventando ben presto un grande mito politico e letterario. Documenti veri e falsi si intrecciano quindi alle tradizioni orali, agli aneddoti sulle incredibili qualità fisiche e morali di Alessandro, alle memorie favolose dei reduci dalle meraviglie dell'Oriente. E tutti questi materiali – autentici, artatamente contraffatti o francamente spuri – confluiscono nelle scuole di retorica, dove proliferano le esercitazioni retoriche, i discorsi di Alessandro ai soldati e agli amici, ma anche le drammatizzazioni di episodi minuti e privati (fig. 3); e poi le lettere ai generali, al maestro Aristotele, alla madre Olimpia, agli amici, ai grandi antagonisti Dario e Poro, e le risposte di questi.

Oltre però al biografismo alessandrino, di marca positiva o negati-

Figura 3. Aristotele fa lezione ad Alessandro e ai suoi amici, sul modello iconografico di Cristo e i suoi discepoli. Miniatura (XV secolo).

va, anche l'ideale cosmocratico che si sviluppa a partire dalle conquiste e dai progetti di Alessandro avrà un influsso metastorico fondamentale per tutta l'età ellenistico-romana: al punto che tutta la storia costituzionale dell'impero romano e le singole vicende dei suoi *principes* potrebbe essere proficuamente letta nella chiave dell'*imitatio Alexandri*. Già le pagine di Droysen – il primo storico in età moderna a restituire alla storiografia la portata politica e culturale dell'ellenismo e, com'è noto, a inventarne il termine, storiograficamente tanto fortunato – suggerivano l'influenza del paradigma alessandrino sulla storia politica romana[57]. Ma dobbiamo agli studi illuminanti di Santo Mazzarino il pieno recupero alla consapevolezza storica del ruolo della figura e dell'impresa di Alessandro. Mazzarino dimostra chiaramente che, se fino a Cesare Alessandro viene riproposto come modello di un eroismo «ellenicamente» individuale, già Augusto trova nella cosmocrazia alessandrina lo schema politico di quella *renovatio imperii* che trasformerà lo statuto della *res publica* in impero e la figura del suo reggente in *princeps*[58]

In questo senso il fenomeno dell'*imitatio Alexandri* corre in filigrana per tutta la storia dell'impero romano, fino a condizionare le scelte espansionistiche, le raffigurazioni personali e il simbolismo cosmocratico di tutti gli imperatori[59]. E nel frattempo, con il consolidarsi del mito, l'immagine di Alessandro acquista un valore magico, oltre che simbolico. Carico dell'aura della leggenda, il ritratto di Alessandro, riprodotto nelle sue monete o su amuleti, diventa presto un talismano. Secondo Svetonio, Augusto portava al dito un anello con l'effigie di Alessandro[60]; la superstizione resiste per secoli, e sopravvive anche all'avvento del cristianesimo: alla fine del IV secolo Giovanni Crisostomo ammonisce i cristiani di Antiochia a non portare piú al collo e alle caviglie amuleti con l'immagine di Alessandro[61] Il profilo di Alessandro si affianca a quello di Costantino (nei famosi *constantinata*) come sigillo e ratifica del potere imperiale di Costantino, ma anche come tali-

[57] J. G. DROYSEN, *Alessandro il grande. La vita e la leggenda* (1833), trad. it. Milano 1994².

[58] Sul tema dell'*imitatio Alexandri* restano fondamentali gli studi di P. TREVES, *Il mito di Alessandro e la Roma di Augusto*, Milano-Napoli 1953; MAZZARINO, *Il pensiero* cit., II, pp. 540 sgg.; ID., *L'impero romano*, Roma-Bari 1976², II, pp. 438 sgg. Cfr. anche D. LASSANDRO, *La figura di Alessandro Magno nell'opera di Seneca*, in M. SORDI (a cura di), *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano 1984, pp. 155-68; G. ZECCHINI, *Alessandro Magno nella cultura dell'età antonina*, in SORDI (a cura di), *Alessandro Magno tra storia e mito* cit., pp. 195-212.

[59] L. BRACCESI, *L'ultimo Alessandro*, Padova 1986, in particolare pp. 43-67. A proposito di Alessandro come modello pericoloso e negativo nella lezione senecana rivolta a Nerone, cfr. LASSANDRO, *La figura* cit., pp. 156 sgg.

[60] PLUTARCO, *Vita di Augusto*, 50.

[61] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homilia XXVI in epistulam II ad Corinthios*.

smano potente (fig. 4). Il culto di Alessandro persiste nei secoli: l'ultimo tempio dedicato ad Alessandro fu chiuso da Giustiniano (VI secolo) e sostituito con un tempio dedicato alla Madonna.

Mito culturale, archetipo politico, talismano religioso: la figura di Alessandro si carica, già in età imperiale romana, di molteplici valenze simboliche. Non è un caso dunque che proprio nei primi secoli dell'età imperiale romana (il periodo della questione teorica sulla ripetibilità del modello-Alessandro e della maggior fortuna politica del paradigma) si collochino anche i due testi piú affascinanti e piú ricchi su Alessandro, che costituiscono la letteratura piú feconda nella formazione del suo mito: la *Vita di Plutarco* e, soprattutto, le varie redazioni del *Romanzo di Alessandro*.

3. *La fortuna millenaria del «Romanzo di Alessandro».*

Come è stato opportunamente sottolineato, il *Romanzo di Alessandro*, attraverso le sue svariate e numerosissime versioni, è il testo che «di tutte le tradizioni uscite dall'antichità greco-romana (fatta eccezione per il Nuovo Testamento) ... ha avuto la piú importante diffusione nel tempo e nello spazio»[62]. Infinite sono, fino al XV secolo in area occidentale (e fino a epoca ancora piú tarda in area orientale), le redazioni, traduzioni, riduzioni, rifacimenti di questo testo, a partire dalla da-

[62] E. BAUMGARTNER, *La fortuna di Alessandro nei testi francesi medievali del secolo XII e l'esotismo nel Roman d'Alexandre*, in *Le Roman d'Alexandre. Riproduzione del ms. Venezia, Biblioteca Correr 1493*, a cura di R. Benedetti, Tricesimo 1999, p. 12.

Figura 4. Profilo di Costantino e del suo modello, Alessandro il Grande. Medaglia (IV secolo d. C.).

ta incerta della sua prima compilazione. Dalla versione di Giulio Valerio, datata al IV secolo d. C., viene tratta nel IX secolo un'*Epitome*; con falsi tardoantichi e medievali come il *Testamento di Alessandro*, e la *Lettera ad Aristotele sulle meraviglie dell'India*; con la *Collatio Alexandri cum Dindimo* (che nel *Romanzo* è Dandame, il capo dei brahmani gymnosofisti); con la versione latina da una redazione bizantina del x secolo dell'Arciprete Leo, conosciuta come *Historia de Preliis*; con l'*Alexandreis*, in versi latini, di Gautier de Châtillon. E tutte queste fonti forniscono materiale alle diverse versioni medievali del *Romanzo*: la prima, in ordine cronologico, è un *Roman d'Alexandre* in francese, degli inizi del XII secolo, opera di un altrimenti ignoto chierico di nome Albéric de Pisançon che forse è il primo che osa trarre il soggetto per un poema epico non dall'agiografia di un santo o di un cavaliere, ma da una storia risalente all'antichità classica. Si tratta di «un atto decisivo»[63], e decisive suonano anche le parole con cui il chierico (con preoccupazione tutta medievale, ma risolta in modo già umanistico) salva il suo poema di soggetto pagano dal rischio della *vanitas*, grazie all'*auctoritas* dell'antichità:

> Solaz nos faz'antiquitas
> que tot non sie vanitas![64]

Dal testo di Albéric dipende probabilmente la prima versione tedesca del *Romanzo*: l'*Alexanderlied* del prete Lamprecht, datata alla metà del XII secolo. In queste prime versioni medievali compaiono già, in forma medievalmente «moralizzata», tutti gli elementi tratti dalle fonti antiche che daranno lo spunto per i romanzi del XIII e XIV secolo: l'infanzia straordinaria di Alessandro (assimilabile a quella di Cristo, di Artú, di Orlando), la coloritura cavalleresca della sua impresa, la protezione, di cui l'eroe è inconsapevole, della Divina Provvidenza sulle sue conquiste. Insomma un Alessandro fatto cavaliere, rivestito da paladino, archetipo del monarca sapiente, coraggioso e valoroso, spinto ai confini del mondo per dar prova delle sue eccezionali virtú cavalleresche[65], ma anche per inverare un disegno voluto dalla Divina Provvidenza (tuttavia la cristianizzazione della leggenda era già nelle redazioni greche di area alessandrina, dei primi secoli d. C.). Cosí le redazioni volgari del *Romanzo* in francese, in tedesco, in spagnolo, entrano nei cicli epici delle *Chansons des gestes* insieme alle varie redazioni del *Romanzo di Troia*, del *Romanzo di Tebe*, del *Romanzo di Enea*, e gli eroi pagani entrano nelle biblioteche di tutte le corti, a costituire il modello

[63] *Ibid.*, p. 11.
[64] ALBÉRIC DE PISANÇON, *Roman d'Alexandre*, 7-8.
[65] P. DRONKE, *Introduzione*, in *Alessandro nel Medioevo occidentale*, Milano 1997, pp. XLI sgg.

antico della nuova etica cavalleresca[66]. In parallelo con la diffusione letteraria del *Romanzo* va la diffusione dell'iconografia relativa agli episodi piú suggestivi della leggenda (figg. 5-6). Si tratta soprattutto delle miniature, spesso stupende, che accompagnano il testo delle redazioni medievali, orientali e occidentali, del *Romanzo*. In queste illustrazioni Alessandro compare abbigliato con vesti «moderne», ovvero medievali, e spesso gli elementi compositivi sono indistinguibili da quelli degli altri «cicli» tratti dall'antichità. Questa storia iconografica degli episodi del *Romanzo* in area occidentale ha una durata cronologica molto precisa: dalle prime miniature dei manoscritti in volgare che compaiono in Occidente soltanto a partire dalla fine del XIII secolo[67], fino agli arazzi con le *Storie di Alessandro*, grazie ai quali motivi formali e tematiche me-

«I chierici medievali non mascherano, tuttavia, non fosse altro che per rammaricarsene, il carattere pagano del loro eroe. Eliminano in cambio tutto quanto potrebbe appannarne l'immagine: non si trovano allusioni agli eccessi di ogni genere di un eroe sul quale si erano da tempo esercitate critiche e riserve di filosofi antichi e medievali. La storia di Alessandro e l'insieme delle tradizioni storiche e/o leggendarie uscite dall'antichità ... sono invece per lo scrittore medievale il luogo privilegiato in cui immaginare e ornare di immagini, in funzione di un pubblico moderno, un modello nuovo di società e di civiltà e, nel caso di Alessandro, un ritratto ideale della monarchia» (BAUMGARTNER, *La fortuna* cit., p. 17).

R. WITTKOWER, *Allegoria e migrazione dei simboli* (1970), trad. it. Torino 1987, p. 171.

Figura 5. Parto di Olimpia. Codice pergamenaceo miniato (XIII secolo).

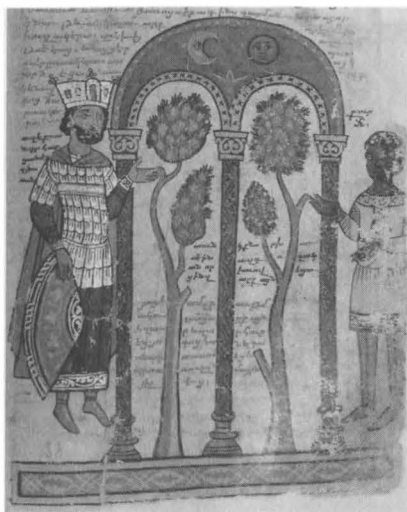
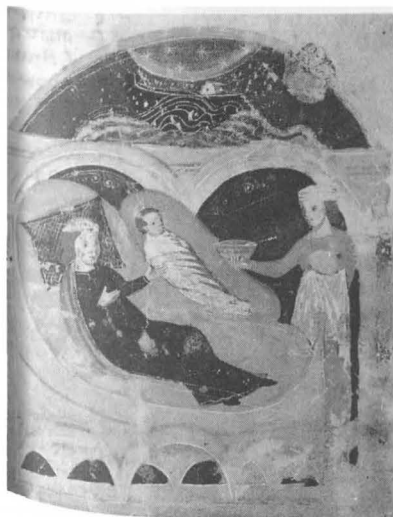
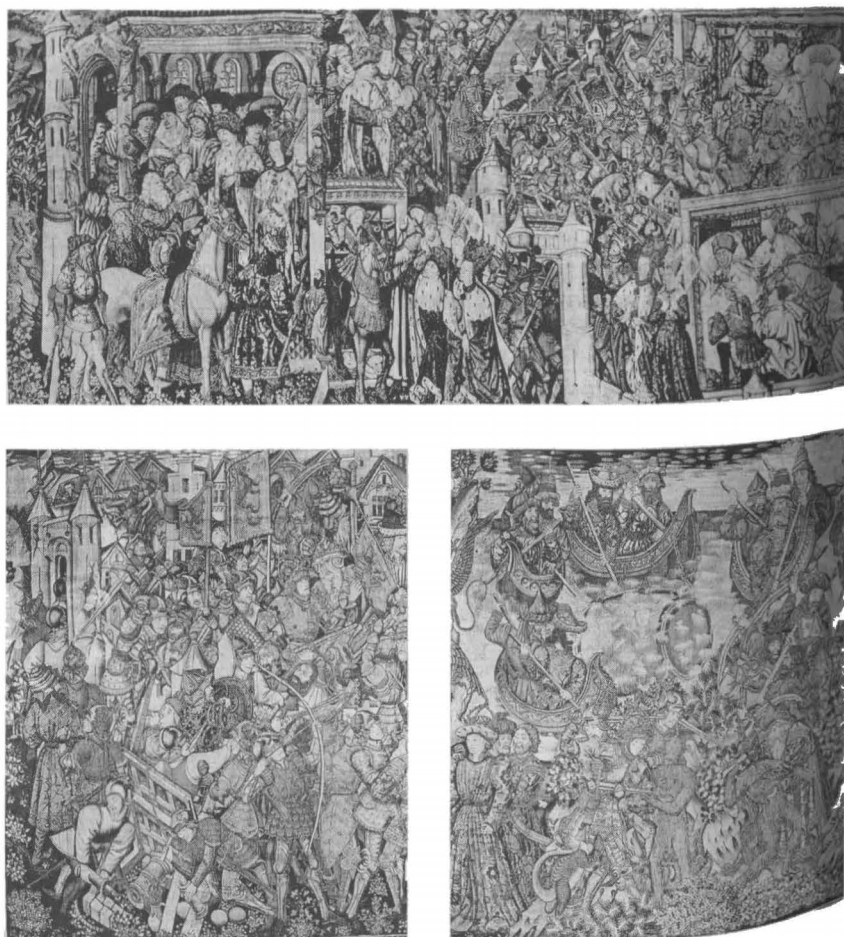
Figura 6. Gli alberi parlanti del Sole e della Luna. Miniatura (XV secolo).

dievali sembrano resistere nelle scelte della committenza e nell'alto artigianato tessile, fino alla fine del XV, o addirittura fino ai primi decenni del XVI secolo (figg. 7-9). L'esempio piú notevole di questo genere sono i due grandi arazzi con episodi del *Romanzo* conservati alla Galleria Doria Pamphili di Roma, quasi certamente commissionati alle manifatture fiamminghe di Tournay da Carlo il Temerario nell'ultimo quarto del XV secolo. Gli arazzi illustrano tutti gli episodi salienti del *Roman-*

Figure 7-9. Episodi della vita leggendaria di Alessandro il Grande. Arazzi (XV secolo).

zo e mostrano un Carlo di Borgogna evidentemente bramoso di identificarsi con il Macedone, fino al punto di prestargli i suoi tratti somatici (fig. 10)[68] Un esempio straordinario di persistenza, in pieno Rinascimento, di tematiche cavalleresche e di stilemi gotico-internazionali, secondo un gusto ancora tutto cortese, in netto ritardo rispetto alla rivoluzione artistica e culturale del tempo.

Oltre alla presenza, nei manoscritti e negli arazzi, di questi cicli figurativi completi della *Storia di Alessandro*, c'è però, in particolare, un episodio della leggenda che ha una fortuna, simbolica e iconografica, del tutto autonoma. Si tratta del volo in cielo di Alessandro: fra i molti episodi narrati nel *Romanzo*, il magico volo in cielo con i grifoni è l'avventura che ha piú vasta fortuna nelle arti figurative maggiori e minori, in Oriente e in Occidente, e si ritrova nelle stoffe, nelle gemme, nella toreutica, nelle miniature, in contesti decorativi di monumenti religiosi, in musei e in capitelli, fino, appunto, agli arazzi dell'arte tardocortese nella seconda metà del XV secolo.

Come si è visto, nella sezione piú fantastica e visionaria del *Roman-*

[68] Va ad Aby Warburg il merito di aver attirato l'attenzione sugli arazzi di Doria-Pamphili e di averne proposto una prima lettura iconologica: cfr. A. WARBURG, *Aeronave e sommergibile nella immaginazione medievale* (1913), in *La rinascita del paganesimo antico*, trad. it. Firenze 1966. Sulla controversa datazione degli arazzi cfr. ora C. ROSENBERG, *Arte e politica alle corti di Leonello e Borso d'Este*, in A. MOTTOLA MOLFINO e M. NATALE (a cura di), *Le Muse e il Principe. Arte di corte nel Rinascimento padano*, catalogo della mostra (Milano 1991), Milano 1991, pp. 39-62.

Figura 10. Roger van der Weyden, Ritratto di Carlo il Temerario, duca di Borgogna (XV secolo).

zo, agitata dalle angosce per la morte imminente, Alessandro, dopo aver conquistato tutta la terra, esaurite le possibilità di ricerca sulla superficie terrestre, vuole esplorare anche altri mondi, per impadronirsi dell'intero cosmo: il fondo del mare, gli inferi, il cielo.

> Continuavo a pensare tra me e me se davvero era là il confine del mondo, dove il cielo poggia sulla terra: decisi allora di indagare per sapere la verità. Ordinai che fossero catturati due degli uccelli che erano in quel luogo: erano enormi, bianchi, fortissimi e mansueti, tanto che stavano a guardarci senza scappare. Alcuni dei soldati li montavano, afferrandosi ai loro colli, e quelli volavano in alto; trasportandoli su mangiavano carogne di animali e proprio per questo motivo molti degli uccelli venivano da noi, per le carcasse dei nostri cavalli. Ne feci catturare una coppia e ordinai che non fosse dato loro cibo per due giorni: al terzo giorno ordinai di preparare un giogo di legno e di legarlo al collo di quegli uccelli; feci preparare quindi una sorta di grande canestro di pelle di bue e ci montai dentro, tenendo in mano una lancia, sulla cui punta avevo infilzato del fegato di cavallo. Gli uccelli subito si alzarono in volo, tesi per mangiare il fegato, e io andai su con loro, nell'aria, tanto in alto che mi sembrava di essere vicino al cielo: tremavo tutto perché l'aria si era fatta fredda per il moto delle ali degli uccelli. E allora mi si fa incontro un essere alato, antropomorfo, che mi dice: «O Alessandro, è forse perché non riesci a far conquiste sulla terra, che cerchi quelle del cielo? Torna giú in fretta se non vuoi diventare pasto di questi uccelli!» E ancora mi dice: «Sporgiti giú verso la terra, Alessandro!» Io mi sporgo, pieno di paura, e vedo un grande serpente arrotolato, e in mezzo alle sue spire un piccolissimo disco. E quell'essere che mi era venuto incontro mi dice: «Punta la lancia nel disco, fra le spire del serpente, perché quello è il cosmo e il serpente è il mare che circonda la terra»[69]

Già nel testo greco l'episodio del volo viene presentato in modo ambivalente: da un lato l'ascensione al cielo è una tappa dell'esplorazione cosmica di Alessandro e, nel finale del racconto, il Macedone viene invitato dalla creatura alata a guardare il mondo dall'alto e a puntare la sua lancia «nel disco, fra le spire del serpente»: ovvero a siglare, simbolicamente, la conquista e il possesso di tutta la terra. D'altro canto però l'«essere alato, antropomorfo», al suo incontro con Alessandro ferma il suo volo, lo invita a ritornare sulla terra, minacciandolo di venir divorato dagli uccelli come punizione per aver troppo osato nella sua cerca dei confini cosmici[70]. Le due interpretazioni opposte di segno – positiva e negativa – dell'episodio del volo conosceranno entrambe una stagione di rilancio in chiave simbolico-politica tra il XII e il XIII secolo

[69] *Romanzo di Alessandro*, 2.41.

[70] Lo studio piú completo sull'episodio dell'ascensione di Alessandro resta C. SETTIS FRUGONI, *Historia Alexandri elevati per griphos ad aerem. Origine, iconografia e fortuna di un tema*, Roma 1973; ma cfr. ora V. M. SCHMIDT, *A Legend and its Image. The Aerial Flight of Alexander the Great in Medieval Art*, Groningen 1995, e soprattutto l'importante aggiornamento contenuto in C. FRUGONI, *La fortuna di Alessandro nel Medioevo*, in C. ALFANO (a cura di), *Alessandro Magno. Storia e mito*, catalogo della mostra di Palazzo Ruspoli (Roma 1995-96), Milano 1995, pp. 160-73.

e si troveranno a confrontarsi e a scontrarsi, spesso a breve distanza cronologica e spaziale, una contro l'altra.

La traccia di una lettura negativa dell'avventura celeste di Alessandro avrà una sua fortuna in ambito occidentale e segnatamente nella cultura normanna, che si trova in contrasto strategico con l'egemonia veneto-bizantina sull'Adriatico: l'iconografia del volo di Alessandro (fig. 11) viene adottata nel Medioevo in contesti religiosi o politici (la Puglia normanna della metà del XII secolo) come esempio di superbia, accanto ad altri esempi paradigmatici di questo peccato: la Torre di Babele, il peccato di Adamo ed Eva. La versione negativa dell'ascensione di Alessandro si connette bene a quella simbologia cristiana secondo cui l'ascensione verso il cielo viene considerata un atto superbo, diabolico. Si pensi all'episodio del volo di Simon Mago nei Vangeli apocrifi, alla tentazione del volo che Satana cerca di ispirare in Cristo[71], allo stesso episodio della Torre di Babele[72]. Per questa tradizione il volo di Alessandro diventa, come afferma Chiara Frugoni, «oggetto di un capitolo apocrifo di storia sacra, esempio di superbia luciferina».

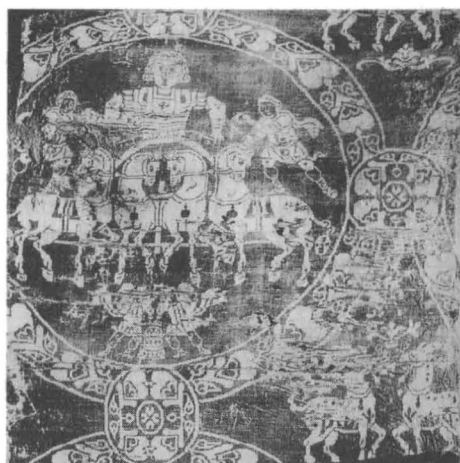
Ma parallelamente a questa interpretazione, corre un'altra lettura – precocemente accolta in ambito bizantino – che vede nel volo di Alessandro un episodio del trionfo cosmico della regalità. Molti dettagli pre-

MATTEO, 4.5-7.
Genesi, 11.1-9.

Figura 11. Ascensione di *Alexander Rex*. Particolare del pavimento musivo della cattedrale di Otranto (XII secolo).

senti nel racconto romanzesco si prestavano a entrare in una versione solare, positiva dell'episodio: il carro su cui Alessandro si libra in volo è facilmente identificabile con il carro del trionfo o dell'apoteosi imperiale; gli «uccelli fortissimi» nell'iconografia vengono trasformati in grifoni, un animale che compare in rilievi tombali, in vasi tardoantichi e sulle monete imperiali romane associato alla simbologia della regalità (come l'aquila, simbolicamente affine) e, nelle raffigurazioni delle apoteosi imperiali, come simbolo del passaggio dalla morte all'immortalità. In questo senso l'iconografia del volo di Alessandro viene accolta anche in ambito cristiano (fig. 12). In effetti, la prima attestazione in assoluto del volo di Alessandro con i grifoni è in un frammento di stoffa copta del VII secolo, che serviva da bordura per un paramento sacro (fig. 13). In un cusci-

Figura 12. Apoteosi del *princeps*. Stoffa bizantina dal reliquiario di Carlo Magno (X secolo).

Figura 13. Ascensione di Alessandro sul carro tirato dai grifoni. Disegno da una stoffa copta (VII secolo).

no per reliquia dell'VIII secolo la stessa iconografia viene accoppiata, come motivo decorativo, all'Agnus Dei, e compare la scritta alternata AGNUS DEI / ALEXANDER REX. Non si può trattare certo di una simbologia negativa che rimandi al peccato di orgoglio o superbia.

Ma è in ambito bizantino, a partire dal IX secolo, che l'immagine assume la pienezza del suo significato positivo. Tra il IX e l'XI secolo, ovvero nell'epoca di rafforzamento del loro programma cosmocratico, gli imperatori bizantini avevano evidentemente promosso un rilancio del mito di Alessandro come Signore del Mondo, primo imperatore, capostipite di tutti i *principes* romani e poi dei loro successori: i bizantini «Romei». In questo contesto si inseriva perfettamente l'immagine dell'apoteosi celeste del sovrano divinizzato. Il volo di Alessandro viene letto dunque nella cultura bizantina non tanto come metafora dell'apoteosi del *princeps* morto (o divinizzato ancora in vita), quanto piuttosto come archetipo del potere cosmocratico dell'imperatore che, su mandato divino e a imitazione dell'unico Pantokrator, governa il cosmo – cielo e terra.

E, da Bisanzio, il carro di questo Alessandro, primo Kosmokrator, vola fino a Venezia. Nella facciata settentrionale della basilica di San Marco, sul lato della Piazzetta dei Leoncini, è inserito nella fascia superiore un bassorilievo bizantino (fig. 14). Si tratta di una figura rappresentata frontalmente, che porta in testa la mitra; è in piedi su un carro, in posa araldica, tirato ai lati da due grifoni alati. La figura ha le braccia aperte e nelle mani tiene due pertiche: la veste e la mitra sono bucherellate per consentire l'incastonamento di pietre preziose. Il bassorilievo era parte del bottino predato a Costantinopoli dai Veneziani,

Figura 14. Ascensione di Alessandro sul carro tirato dai grifoni. Lastra marmorea proveniente da Costantinopoli (XI secolo).

nel 1204, a seguito della quarta crociata: è indubbio che il carro solare che trasporta il Kosmokrator approdato sulla facciata settentrionale della basilica marciana rappresenti il carro di Alessandro e il suo volo alla scoperta dei confini del cielo. Quando all'inizio del XIII secolo il doge Enrico Dandolo decide il programma iconografico della cappella dogale (che sarà poi la basilica marciana), la lastra marmorea che rappresenta il volo di Alessandro viene collocata in posizione ben visibile e il suo significato è chiaro e leggibile. Il bottino che Venezia preda a Bisanzio è dunque ben piú che materiale: viene traslocato in Occidente anche il carisma del potere regale mediante le sue simbologie. Il trionfo della regalità di Alessandro è figura dell'autorità imperiale romana e poi bizantina. Ora, finalmente, veneziana[73] Anche la quadriga bronzea – il pezzo piú prestigioso del bottino veneziano da Costantinopoli – viene collocata nel punto simbolicamente cruciale della basilica, rivolta da oriente verso occidente: a seguire il corso del sole, certo, ma anche a segnare la direzione del percorso che porta il potere imperiale da Costantinopoli a Venezia. L'Alessandro marciano è dunque insieme l'Alessandro del *Romanzo*, ma anche la prefigurazione mitica dell'autorità imperiale del doge della «terza Roma». E il volo di Alessandro con i grifoni è anche rappresentazione temporale del potere pantocratico di Cristo, della cui ascensione il *princeps*, il βασιλεύς – ora il doge – è il doppio terreno.

Una conferma viene anche da altri reperti, provenienti dallo stesso sacco di Costantinopoli del 1204, e collocati nel Tesoro della basilica, incastonati nella pala d'oro. Si tratta di una serie di placchette smaltate di forma circolare e di piccole dimensioni (da 3 a 5 cm l'una). Sono circa una sessantina: i soggetti sono la Madonna, gli evangelisti e i loro simboli, e svariati santi (molti santi di origine orientale, san Giorgio ripetuto piú volte, ecc.). All'interno di questa serie, però, si trova un piccolo gruppo di «eccezioni» – per cosí dire – dal repertorio religioso. Si tratta di un Costantino (che però, specie in ambito bizantino, era stato del tutto cristianizzato e oggetto di venerazione come santo, al punto di far riferimento a un «San Costantino»): e poi, soprattutto, un gruppo di cinque placchette, assolutamente omogenee fra loro per stile e fattura (fig. 15). Tutti e cinque questi «smalti profani» raffigurano episodi della leggenda di Alessandro; in una, in particolare, è stato riconosciuto l'episodio dell'apoteosi di Alessandro, in un'iconografia stilizzata, che probabilmente risente di un modello persiano: una testa di

[73] Sulla relazione «necessaria» tra Venezia e la seconda Roma cfr. D. M. NICOL, *Venezia e Bisanzio* (1988), trad. it. Milano 1990, in particolare pp. 73 sgg. e 167 sgg.

sovrano con corona decorata di pietre preziose e, ai lati, due grifoni stilizzati (corpo azzurro e teste verdi) con le ali spiegate, in atto di prendere il volo verso l'alto. In altre tre vediamo la stessa figura regale mentre caccia con il falcone diversi animali; l'ultima della serie raffigura l'albero della vita: sotto stanno due pavoni e intorno al paradiso, simbolo della perfezione terrestre, strisciano due serpenti attorcigliati.

Accanto alla lastra marmorea esterna (di cui esiste a Venezia, nel museo di Santa Apollonia, un altro esemplare di piú rozza fattura, evidentemente portato da Costantinopoli come riserva), la presenza di queste raffigurazioni di Alessandro come unico soggetto profano nel Sancta Sanctorum della basilica conferma l'importanza conferita alla figura e al soggetto.

E nella catena di contaminazioni che fomenta il proliferare delle leggende, l'Alessandro di San Marco potrebbe aver influenzato anche un episodio fantastico che si trova nel *Milione* di Marco Polo; a un certo punto del racconto, nel Madagascar Marco Polo dice di aver sentito da certi mercanti che

> v'à uccelli grifoni, e questi uccelli apaiono certa parte dell'anno, ma non sono cosí fatti come si dice di qua, cioè mezzo uccello e mezzo lione, ma sono fatti come agu-

Figura 15. Alessandro tra i grifoni (*a*), scene di caccia del re (*b-d*), visione del cosmo dal cielo (*e*). Placchette di smalto provenienti da Costantinopoli (IX-XII secolo).

b

d

glie, e sono grandi com'io vi dirò. Egli pigliano l'alifante e pòrtallo su in aire, e poscia i lasciano cadere e quelli si disfa del tutto; poscia si pasce sopra di lui[74]

Nella versione francese del *Livre des Merveilles*, a questi uccelli portentosi viene dato il nome di «Roc». In molti passi del racconto di Marco Polo troviamo riferimenti specifici ed espliciti alle avventure del «Re Alessandro»: in questo caso manca la citazione diretta ma non si può trascurare la somiglianza tra questi uccelli fantastici e gli uccelli del *Romanzo*, anch'essi usi a cibarsi di «carogne di animali che trasportano in alto». Nota Wittkower: «Senza alcun dubbio Marco Polo aveva osservato a Venezia raffigurazioni di grifoni. Subito ci sovviene del rilievo raffigurante il viaggio celeste di Alessandro, posto sulla facciata di San Marco»[75]

Si può affermare dunque che, nella scarsa circolazione di testi scritti, il motivo del volo di Alessandro sia stato l'unico ad avere una fortuna iconografica propria e quindi l'unico ad essere noto anche a chi non avesse familiarità con la parola scritta. Una fortuna immensa, che corre parallela alla fortuna piú colta dei testi letterari, che mescola motivi simbolici e politico-ideologici con suggestioni fantastiche. Ma, incredibilmente, il significato di un motivo cosí diffuso e noto nei secoli è andato smarrito. Anche il visibilissimo rilievo marciano dell'ascensione di Alessandro fino a poco piú di cento anni fa non veniva piú riconosciuto: le fonti del XVIII e XIX secolo parlano della lastra marmorea attribuendole i significati piú disparati: nelle descrizioni della basilica si trova menzione di un «Mitra sul carro solare», di una «Cerere con torce», ecc.[76] Questo oscuramento secolare del primo, elementare, significato

[74] *Il Milione di Marco Polo*, cap. 186.

[75] WITTKOWER, *Allegoria* cit., p. 157.

[76] Ancora verso la metà del secolo scorso, nelle molte ristampe dell'importante opera di Cicognara (pubblicata in seconda edizione ampliata negli anni venti del XIX secolo) cosí si legge: «Le statue, i bassi rilievi e gli ornamenti della facciata sono in molta parte contemporanei alla progressiva costruzione della medesima, ma vi si veggono misti agli eroi della religione antica anche quelli del gentilesimo in alcuni quadrati di pietra lavorati in piú antico basso rilievo, che rappresentano le forze di Ercole ed altre figure mitologiche o allegoriche; e singolarissimo sul fianco della basilica verso l'orologio, è il basso rilievo di Cerere coi pini accesi nelle mani sul carro tirato da draghi o ippogrifi volanti, espresso in una forma del tutto originale essendo schiacciata la composizione con una simmetria particolare che non so se renda piú un'idea delle produzioni degli antichi popoli d'Italia, o delle sculture persiane» (L. CICOGNARA, *Storia della scultura dal suo Risorgimento in Italia fino al secolo di Canova*, edizione seconda riveduta e ampliata dall'autore, Prato 1823, II, 73 sgg.). Interessante è il fatto che Cicognara, ben lungi dal menzionare di sfuggita il bassorilievo «di Cerere», appare colpito in modo particolare da questa opera «stranissima» e si dilunga per diversi paragrafi sulla questione della sua interpretazione; nello stesso capitolo e altrove ritorna, con insistenza, anche sulla presenza, nella facciata principale, dei due Eracle impegnati nelle «forze». Ma lo studioso, pur concedendo tanta attenzione a queste inquietanti presenze «gentili», espressamente rifiuta qualsiasi interpretazione «allegorica». Al contrario Cicognara si acca-

del soggetto del bassorilievo marciano costituisce una spia particolarmente interessante: si tratta infatti di un caso esemplare della dinamica culturale dell'oblio, che, da un certo momento in avanti, travolge e seppellisce tutta la tradizione leggendaria, letteraria e iconografica, delle storie di Alessandro[77]

Senza dubbio, da un certo momento in avanti, nella ricostruzione della figura di Alessandro prevalgono le ricerche storiche e biografiche rispetto alle suggestioni fiabesche e mitografiche: la storia leggendaria di Alessandro, che nel Medioevo aveva conosciuto una straordinaria fioritura letteraria ed era stata fonte di una serie di suggestioni iconografiche non ancora del tutto indagate, a partire dalla metà del XV secolo era destinata ad essere prima disprezzata come fantasticheria medievale, e poi definitivamente dimenticata (fig. 16). Nel caso di Alessandro il fattore che determina il totale declino culturale della sua immagine leggendaria è infatti, paradossalmente, la scoperta umanistica e la conseguente diffusione culturale degli altri testi – le storie di Arriano, di Diodoro Siculo, di Curzio Rufo, la stessa biografia di Plutarco – considerati «storici» o, per meglio dire, «autentici», veramente «antichi» e in quanto tali degni di sostituire le varie redazioni del *Romanzo*, considerate tutte, in blocco, come fiabe «medievali». Ecco dunque che tutti gli episodi leggendari della storia vengono derubricati e scartati dagli umanisti come corruzioni medievali che distorcono la verità delle fonti antiche.

Nel Rinascimento la storia di Alessandro si disincanta, il suo mito, a poco a poco, si sfata. In campo artistico Alessandro viene denudato delle vesti medievali, con cui compariva nei rilievi e negli arazzi: cosí avviene, ad esempio, in una famosa «sanguigna» di Raffaello, sul tema delle nozze di Alessandro e Rossane secondo la descrizione di Luciano,

nisce, con particolare aire, contro il tentativo di cercare il significato, e tanto peggio, un significato coerente e unitario, agli «ornamenti» della facciata: «Non v'ha dubbio che questi lavori indistintamente furono inseriti nella facciata e nei fianchi, quantunque a nulla si riferissero di relativo a quei tempi, e niente si combinassero col resto delle decorazioni». E ancora, poco oltre: «Sculture di quella forma sono disgiunte affatto dal resto delle opere, e unicamente poste per interrompere il nudo muro della facciata, acciò splendesse l'arte dovunque è la magnificenza, ivi collocate piuttosto per pompa che per allegoria». Si tratta di un vero e proprio filtro ermeneutico che, nel volontario esilio dall'orizzonte simbolico, esclude a priori qualsiasi lettura in chiave «allegorica». Il motivo dell'inserzione è, per lo studioso, semplicemente la «pompa» (ovvero l'*auctoritas* conferita dalle vestigia antiche al nuovo edificio): e a questa prima motivazione si sarebbe associato un intento di conservazione – una preoccupazione di salvaguardia proto-museale – del reperto: «Era santo costume in quella età il raccogliere ogni cosa per arte preziosa e disporla affinché non perisse ove il decoro dei nuovi monumenti poteva garantire la conservazione» (*ibid*., p. 74).

[77] Spetta a uno studioso francese, in un saggio del 1865, il corretto riconoscimento del soggetto della rappresentazione: J. DURAND, *La Legende d'Alexandre le Grand*, in «Annales Archeologiques», XXV (1865).

conservata all'Albertina di Vienna[78]; di qui, poi, nella pittura rinascimentale matura e fino a tutto il XVIII secolo il re macedone verrà rivestito di vesti «antiche» e ritratto non piú negli episodi della sua leggenda, ma come condottiero alla testa dei suoi eserciti nelle grandiose battaglie, o in alcune scene, tratte quasi esclusivamente da Plutarco, che diventano esempi topici di magnanimità regale.

E anche sul piano letterario viene fatta pulizia dei cicli leggendari, di tutte le leggende, e trionfa l'Alessandro stratega di Arriano o l'eroe della vita plutarchea. Tutto il resto viene, velocissimamente, abolito dal panorama culturale. E presto dimenticato.

Si tratta di un tipico esempio di pulizia umanistica e di recupero delle fonti «classiche», le uniche a cui si riconosce l'autorevolezza dell'antichità: ma il paradosso di questa rimozione culturale, peraltro perfettamente riuscita, sta nel fatto che gli umanisti che condannano come «medievale» l'immagine fantastica di Alessandro commettono un errore, destinato a perpetuarsi per secoli. Se è certamente vero, infatti, che la figura leggendaria di Alessandro dipende da versioni medievali dell'*Historia de Preliis* e da altre epitomi tarde, è altrettanto vero, però, che queste versioni dipendono, spesso indirettamente, da una fonte an-

[78] Sulle «Nozze di Alessandro e Rossane», il soggetto antico che avrà piú riprese, a partire dalla riconversione di Raffaello dall'ἔκφρασις di Luciano, cfr. L. FAEDO, *Le immagini dal testo*, in LUCIANO DI SAMOSATA, *Descrizione di opere d'arte*, a cura di S. Maffei, Torino 1994, pp. 134-38.

Figura 16. Rossane incoronata regina.

tica: la versione greca del *Romanzo di Alessandro*, almeno per alcune sue parti piú antica degli Arriano, dei Plutarco e dei Curzio Rufo, su cui il Rinascimento rifonderà la personalità storica del «vero» Alessandro.

IV

PERCORSI FRAMMENTATI E FANTASMI DELL'ANTICO.

Il caso della ripulitura umanistica del mito di Alessandro, con la conseguente perdita della memoria culturale di un *Romanzo* greco che narrava quella leggenda, è sintomatico della frammentarietà del percorso che dalla tarda antichità conduce alla «rinascita» dei miti antichi. Il recupero all'orizzonte culturale occidentale di testi e di soggetti mitici, «storici» o allegorici classici non è mai lineare né prevedibile. Se alcuni autori vengono compulsati avidamente e riletti con cura per ricavarne – specie nel Rinascimento piú erudito e sofisticato – spunti letterari e iconografici, altri testi, magari piú familiari alle nostre conoscenze del repertorio classico (cosí come si è andato gerarchicamente articolando dopo la grande lezione della filologia otto-novecentesca), rimangono sepolti nella memoria, o addirittura condannati all'oblio come testi spuri, lontani dal gusto umanistico: perché troppo pesantemente intrisi di stratificazioni medievali (è il caso del *Romanzo*), o perché non se ne riconosce l'autenticità (è il caso ancora del *Romanzo*, ma anche del *Christos paschon* di Gregorio), o perché derubricati a noiosa e poco leggibile esercitazione letteraria (è il caso dei *Dionisiakà* di Nonno). Ciò che resta della cultura greca, tutto quanto potentemente suggestiona l'immaginario rinascimentale dell'antico, sono relitti, spesso occasionali, di una letteratura di cui noi conosciamo e apprezziamo tutt'altri testi e tutt'altre qualità rispetto a quelli che erano considerati importanti nel Rinascimento. Ecco dunque che, prima della progressiva e lenta assimilazione degli autori pubblicati da Aldo Manuzio tra la fine del XV e i primissimi lustri del XVI secolo, della cultura greca passa tutto quanto viene tempestivamente tradotto o addirittura volgarizzato. I testi filosofici di Platone, perché il platonismo divenne – nota Garin – un'«insegna di partito» proprio in quanto indicava una direzione della conoscenza verso un mondo non piú chiuso nella fissità immutabile della cosmologia aristotelica, in quella «gelata gerarchia delle forme», ma aperto, discontinuo, contraddittorio: un Platone letto però attraverso i commentari e i compendi neoplatonici, che esasperavano questa inquietudine della cono-

scenza. Ovvero le *Vite* plutarchee, presto volgarizzate e proposte come nuovi *exempla virtutum*; ma anche le ἐκφράσεις di Luciano, utilizzate fecondamente come banco di prova su cui il poeta e l'artista potevano verificare agonisticamente la loro emulazione degli antichi; e ancora, poco piú tardi, le *Eikones* di Filostrato, volgarizzate direttamente dal greco agli inizi del XVI secolo, e lette come un repertorio piú raffinato di figure e di immagini da sostituire all'ormai sfruttatissimo Ovidio.

Come nel platonico mito della caverna i temi e le figure della cultura classica, greca in particolare, da sempre proiettano di sé non tanto immagini nette, quanto fantasmi, proiezioni immaginali, pronte ad essere enfatizzate, ma anche malintese o neglette, in virtú di ragioni a priori imprevedibili, cosí accade anche alle soglie del Rinascimento e, poi, nel cuore del Rinascimento, soprattutto alle immagini custodite nell'ombra di un temporaneo oblio. Proprio queste riemergono inattese, come fantasmi della memoria, e rivelano tutta la loro virtú: la capacità mai esausta di riaccendersi a una nuova luce di significato.

DIETER BLUME

Gli astri e gli dèi: astronomia, astrologia e iconografia dai Greci all'Europa medievale

Ogni sera nell'oscurità della notte si dispiega uno spettacolo cosmico che in tutte le epoche ha attratto l'attenzione dell'uomo, ma soprattutto la sua curiosità scientifica[1]. Nella loro ridda di luci splendenti le stelle lasciano scorgere, a un'osservazione piú attenta, un ordine misterioso dietro alla loro disorientante molteplicità. Già presso le culture piú antiche la regolarità dei movimenti delle stelle ha offerto l'unica forma di orientamento sicuro nel tempo e nello spazio: la stabilità e costanza dei corpi celesti si contrapponeva all'imponderabilità del mondo terreno e allo strapotere delle forze della natura. A causa della quotidiana rotazione terrestre ogni notte le stelle girano con movimento uniforme intorno a un invisibile polo celeste; nel corso dell'anno il quadro però si modifica, dato che il nostro pianeta compie un'orbita intorno al sole, e cosí sull'orizzonte si levano stelle sempre diverse. Un piccolo gruppo di corpi celesti particolarmente luminosi, tuttavia, si sottrae a questa generale regolarità; essi si muovono a velocità diverse nella direzione opposta come su un percorso lungo una fascia inclinata sul cielo, chiamata zodiaco o eclittica: si tratta dei pianeti, fra i quali in antico si annoveravano anche il sole e la luna, dato che, se osservati dalla terra, essi compivano un movimento analogo. Questi particolari corpi celesti furono già molto presto identificati con divinità, le cui peregrinazioni celesti erano descritte nei miti[2].

Per poter cogliere la diversità dei movimenti degli astri era però ne-

[1] La presente indagine è un primo tentativo di sintesi di alcuni risultati di un progetto di ricerca molto piú vasto sul tema «Immagini e scienza. L'iconografia medievale delle costellazioni fino al 1500» che l'autore conduce, insieme a Mechthild Haffner, presso la Friedrich-Schiller-Universität di Jena. Il tema complessivo delle raffigurazioni astrologiche dei pianeti è esposto in maniera piú dettagliata nel mio libro *Regenten des Himmels. Astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance*, Berlin 2000.

[2] DE SANTILLANA e H. VON DECHEND, *Hamlet's Mill. An Essay on Myth and the Frame of Time*, Boston 1969 [trad. it. Milano 2000], hanno mostrato con particolare rilievo come nei miti dei popoli piú diversi venga raccontata una cosmologia con basi astronomiche, nella quale fin dal Paleolitico superiore sono confluite osservazioni del cielo straordinariamente precise.

cessario un sistema d'ordinamento mediante il quale singoli gruppi di stelle venissero raccolti in figure. Le costellazioni cosí individuate si potevano seguire con piú esattezza nelle loro peregrinazioni: solo in questo modo è stato possibile riconoscere quei corpi celesti «erranti» che noi designiamo ancor oggi con il vocabolo greco di «pianeti»[3]. Sono stati i Greci a definire il nostro cielo: essi raccolsero il sapere dei sacerdoti-astronomi di Babilonia e lo adattarono ai loro scopi; inoltre popolarono il cielo con le figure della loro mitologia e delinearono, in questo modo, un sistema di orientamento che ha conservato la sua validità fino ad oggi. Già in Omero sono descritte le costellazioni piú importanti: Efesto le riproduce sullo scudo di Achille, e Odisseo ricorre ad esse per orientare la sua rotta[4]. Anche Esiodo definisce in base al sorgere o tramontare di determinate costellazioni il momento giusto per le diverse attività agricole nel corso dell'anno[5]. Esseri e figure della tradizione mitica furono proiettati sul cielo e da loro presero nome le forme geometriche astratte delle costellazioni. I miti raccontavano che gli dèi eternarono esseri mortali trasformandoli in costellazioni celesti per premiarli o per ricompensarli delle avversità subite: cosí l'infelice ninfa Callisto, che gli dèi avevano trasformato in un'orsa, o il grande cacciatore Orione, o ancora i Dioscuri, i gemelli Castore e Polluce; e vi si poteva trovare anche il Cancro, che aiutò l'Idra nella lotta contro Eracle, o il Cigno, che prestò a Zeus il proprio aspetto in modo che si potesse avvicinare a Leda.

Le prime menzioni in Omero e in Esiodo attestano chiaramente che all'inizio l'orientamento spaziale e temporale costituiva lo scopo primario dell'osservazione del cielo stellato. Tuttavia, sotto l'influenza della cultura babilonese, ben presto al centro dell'interesse si posero anche l'influsso degli astri sugli uomini e sugli avvenimenti terreni, nonché la pratica concreta della profezia. Astronomia e astrologia, pertanto, fin dall'inizio non furono altro che due aspetti di un'unica scienza del cielo. Per questo ad Alessandria nel II secolo d. C. anche Claudio Tolomeo, autore del piú completo manuale di astronomia, che rimase influente fino in epoca moderna avanzata, compose due opere l'una complementare all'altra: il *Grande trattato* (*Μεγάλη σύνταξις*), denominata anche, dalla traduzione araba, *Almagesto*, illustra il sistema astronomico del cielo fino alle posizioni delle singole stelle; i quattro libri del *Tetrabiblo* in-

[3] Πλανήτης significa «errante, girovago».

[4] *Iliade*, 18.484-90; *Odissea*, 5.270-77; cfr. W. SCHADEWALDT, *Sternsagen*, Frankfurt 1976, p. 23; G. THIELE, *Antike Himmelsbilder, mit Forschungen zu Hipparchos, Aratos und seinen Fortsetzern und Beiträgen zur Kunstgeschichte des Sternenhimmels*, Berlin 1899, pp. 1 sg.

[5] ESIODO, *Le opere e i giorni*, 383, 564, 597, 609, 615, 619; cfr. THIELE, *Antike Himmelsbilder* cit., pp. 2 sg.

vece descrivono dettagliatamente gli influssi astrologici dei diversi corpi celesti[6]

1 *Poesia antica e scienza cristiana.*

Al piú tardi dal v secolo a. C., evidentemente, era già definito un canone stabile di circa quaranta costellazioni che fu fissato anche iconograficamente su globi celesti. Per la diffusione e ricezione successiva della descrizione greca del cielo fu tuttavia determinante un'opera letteraria: il poema didascalico di Arato di Soli, del III secolo a. C. Quest'opera, priva di valore scientifico e piena di errori, consente a stento di localizzare una costellazione in cielo e inoltre presuppone come già noti i relativi miti. Non si tratta dunque propriamente di un testo didattico; esso fonda comunque il suo successo su una rassegna avvincente delle diverse costellazioni, descrivendo il cielo come una mirabile composizione divina. Il poema mostrava agli uomini, che utilizzavano soltanto singole stelle o costellazioni per orientarsi nel tempo o nello spazio, il complesso delle relazioni reciproche degli astri nella sua grandiosità. A partire dal II secolo a. C. il testo è tramandato insieme ad ampi commentari che integrano le informazioni mancanti nel poema[7]

I versi di Arato furono piú volte tradotti in latino, fra gli altri anche dal giovane Cicerone[8] e da Germanico, figlio adottivo dell'imperatore Tiberio (15 a. C. 19 d. C.)[9]; nella stessa epoca Igino scrisse un fondamentale testo didattico che doveva integrare i versi del poeta[10]. Ma soltanto nella tarda antichità questi testi furono dotati di immagini che mostravano le costellazioni descritte. Già nel III secolo d. C. furono creati, molto probabilmente ad Alessandria, rotoli con illustrazioni che accompagnavano il testo. Nella Roma del IV secolo fu realizzato un ampio ciclo iconografico che affiancava la traduzione di Germanico e che non mostrava solo le costellazioni, ma anche l'autore con la sua musa,

Edizione dell'*Almagesto*: *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, I/1-2. *Syntaxis mathematica*, a cura di J. L. Heiberg, Leipzig 1898-1903. Edizioni del *Tetrabiblo*: *Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia*, III/1, a cura di F. Boll e H. Boehr, Leipzig 1940; *Ptolemy. Tetrabiblos*, a cura di W. G. Waddell e F. E. Robbins, London 1956 (con trad. ingl.); CLAUDIO TOLOMEO, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a cura di S. Feraboli, Milano 1985.

Arati Phaenomena, a cura di E. Maass, Berlin 1893; *Arati Phaenomena*, a cura di J. Martin, Firenze 1956; ARATOS, *Phainomena: Sternbilder und Wetterzeichen*, a cura di M. Erren, München 1971, ARATUS, *Phaenomena*, a cura di D. Kidd, Cambridge - New York 1997.

[8] CICERON, *Aratea; fragments poétiques*, a cura di J. Soubiran, Paris 1972.

ERMANICUS, *Les Phénomènes d'Aratos*, a cura di A. Le Boeuffle, Paris 1975.

HYGIN, *L'astronomie*, a cura di A. Le Boeuffle, Paris 1983.

nonché Giove quale governatore del cosmo, insieme a planisferi celesti, raffigurazioni del sole, della luna e degli altri pianeti e infine le personificazioni delle quattro stagioni come anche dei quattro venti principali. Non si è conservato nessuno di questi manoscritti tardoantichi; tuttavia, grazie alla mediazione di una serie di copie medievali, ci possiamo fare un'idea del loro apparato figurativo[11].

Con la cristianizzazione questa tradizione iconografica e scientifica in un primo tempo s'interruppe. Gli esseri della mitologia pagana, legati alle depravate azioni degli esecrati dèi pagani, non potevano piú servire come orientamento ai cristiani. Agostino rifiutò l'intera scienza degli astri, dunque sia l'astronomia che l'astrologia, definendola *vana scientia*, dato che non era della minima utilità nell'interpretazione delle Sacre Scritture. Nel V libro del *De civitate Dei* egli si occupa diffusamente dell'astrologia, che, secondo la sua opinione, non lascia alcuno spazio per il libero arbitrio dell'uomo, per il concetto della Grazia divina o per la responsabilità del credente di fronte al giudice supremo nel giorno del giudizio universale. Egli ricorre qui all'argomentazione, appartenente alla tradizione biblica, che riferisce del diverso destino dei due gemelli Giacobbe ed Esaú, e termina con il paradosso polemico per cui un astrologo dovrebbe essere in grado di stabilire l'oroscopo anche per ogni chicco di grano, cosí da dedurre se il chicco giungerà a maturazione o se sarà mangiato dagli uccelli. «Tutte queste considerazioni – conclude – fanno credere a ragione che i responsi spesso stranamente veri degli astrologi derivano da un nascosto suggerimento di spiriti non buoni»[12] Anche le altre autorità della Chiesa latina seguirono questo giudizio del Padre della Chiesa: Gregorio Magno si espresse di concerto; e quando descrissero la struttura del cosmo, né Isidoro di Siviglia né Beda conoscevano i testi degli *Aratea*[13]

Tuttavia i cristiani non poterono rinunciare del tutto all'antica scienza del cielo. Il giorno della risurrezione del Signore era determinato mediante indicazioni che si riferivano sia all'anno solare romano che al mese lunare ebraico: la data della festa pasquale dipendeva perciò dalla fis-

[11] M. HAFFNER, *Ein antiker Sternbilderzyklus und seine Tradierung in Handschriften vom frühen Mittelalter bis zum Humanismus. Untersuchungen zu den Illustrationen der «Aratea» des Germanicus*, Hildesheim 1997, pp. 75 sgg.

[12] AGOSTINO, *De civitate Dei*, 5.4-7 (trad. di C. Carena); ID., *De doctrina christiana*, 2.29; cfr. anche L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1923, I, pp. 504 sgg.; BLUME, *Regenten* cit., cap. 3.

[13] *Aratea* è il nome collettivo per indicare tutti gli scritti che sono stati tràditi come commentari o integrazioni insieme ai versi di Arato. HAFFNER, *Ein antiker Sternbilderzyklus* cit., p. 26; A. BORST, *Das Buch der Naturgeschichte. Plinius und seine Leser im Zeitalter des Pergaments*, Heidelberg 1994, pp. 64 sgg.

sazione dell'equinozio di primavera e dal ciclo lunare[14]. In tal modo i punti centrali della vita cristiana erano legati all'antica scienza astronomica; ma agli eruditi del primo Medioevo mancavano molti degli elementi che stavano alla base dei complicati calcoli antichi per la misurazione del tempo e per il calendario. Cosí nell'VIII secolo si iniziarono a raccogliere i frammenti dispersi della tradizione antica per riportare ordine nella confusione che si era creata nella misurazione del tempo.

Intorno al 725 il monaco inglese Beda compose un'opera sistematica ad ampio raggio sui problemi del calcolo del tempo (*De ratione temporum*). Abbandonando il canone delle scienze antiche, egli fonda la scienza medievale del computo, cioè della definizione del calendario e della misurazione del tempo. Nella Francia settentrionale, invece, nel monastero di Corbie, nell'VIII secolo giunse un'edizione greca del poema didascalico di Arato corredata di commenti esegetici e provvista anche di illustrazioni. Se ne fece una traduzione latina letterale, per questo di difficile comprensione, che fu poi diffusa in diverse rielaborazioni e numerosi manoscritti[15]

Dall'809 ad Aquisgrana fu realizzata, per iniziativa di Carlo Magno, un'enciclopedia sistematica di cosmologia e calcolo del calendario, la quale utilizzava sia la nuova traduzione di Arato fatta a Corbie che le opere di Beda. Questo nuovo manuale fu diffuso in diverse versioni fra i monasteri dell'impero, determinando cosí un'uniformazione dello stato delle conoscenze[16]. Alla corte di Aquisgrana ci si dedicava ora di nuovo anche all'osservazione attenta del cielo, e alcuni addirittura calcolarono degli oroscopi. Per i secoli successivi le opere di Beda e la cosiddetta enciclopedia di Aquisgrana, designata nel Medioevo per lo piú come *Libri computi*, costituirono il punto di partenza di qualunque scienza che si occupasse di natura, cosmo e tempo. Ogni monastero di una certa importanza possedeva un manoscritto contenente un'antologia di questi testi fondamentali, insieme a tabelle calendaristiche e tavole pasquali. Qui spesso si annotavano nelle rispettive date anche avvenimenti

Dai Vangeli si deduce che la crocifissione di Cristo avvenne un venerdí e la risurrezione una domenica durante il periodo della Pasqua ebraica. La Pasqua viene festeggiata il quattordicesimo giorno del mese di Nisan, il primo nell'anno ebraico. L'inizio dell'anno ebraico non è fisso, in quanto dipende dal ciclo lunare: per questo nella determinazione della Pasqua sorge un conflitto fra parametri diversi. Cfr. BORST, *Das Buch* cit., pp. 77 sgg.

Questa traduzione è denominata *Aratus latinus* (a cura di E. Maas, Berlin 1898); H. LE BOURDELLES, *L'Aratus latinus. Etude sur la culture et la langue latines dans le Nord de la France au VIII^e siècle*, Lille 1985. BEDA, *De temporum ratione*, in *Bedae Venerabilis opera*, VI/2, a cura di C. W. Jones, Turnholti 1977; su Beda cfr. BORST, *Das Buch* cit., pp. 98 sgg., e ID., *Computus, Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*, Berlin 1990, pp. 31 sgg.

Das Buch cit., pp. 156 sgg.

di rilievo, cosicché sui margini di queste pagine nacque una specie di concisa cronaca. Accanto agli scritti liturgici questi codici costituivano il cuore di ogni biblioteca monastica.

2. *Il suggestivo fascino delle immagini.*

Quando i monaci cristiani si appropriarono della scienza astronomica si imbatterono, nei manoscritti antichi che consultavano, in immagini dipinte del cielo stellato. Oltre a planisferi celesti schematici si trattava soprattutto di rappresentazioni di singole costellazioni, che contrapponevano l'icasticità delle immagini dipinte alle configurazioni astratte create dai punti luminosi nel cielo notturno. Ma queste immagini mostravano eroi nudi e animali selvaggi che un tempo, cosí narravano le leggende, erano stati trasferiti in cielo dagli dèi pagani. Perciò non sorprende che ci si rivolgesse a quelle immagini con grande diffidenza. Una serie di indizi rivela che dapprima si accolsero i testi senza le immagini. Nello stesso tempo si ridusse la prolissa descrizione del cielo di Arato a uno scarno catalogo che elencava solamente la posizione approssimativa delle singole stelle e il loro numero complessivo.

Le copie piú antiche dell'*Aratus latinus*, cioè della traduzione latina del poema di Arato eseguita nel monastero di Corbie nella Francia settentrionale, a volte lasciano degli spazi vuoti per immagini che poi, però, non sono realizzate[17]. Anche nell'enciclopedia di Aquisgrana all'inizio era chiaramente previsto il ricorso a una grande quantità di diagrammi a fini esplicativi, ma senza vere e proprie illustrazioni. In quest'epoca persino l'impiego di decorazioni figurative in libri religiosi, in particolare negli evangeliari, necessitava di giustificazione. Anche nell'evangeliario di Gotescalco, che segna l'inizio dei manoscritti illustrati alla corte carolingia, le pagine di testo sono realizzate con maggiore sfarzo che non le pagine di illustrazioni. Le immagini all'inizio del manoscritto servono in primo luogo ad attestare l'autenticità del testo e la concordanza dei quattro Vangeli[18] Questa diffidenza generale nei confronti

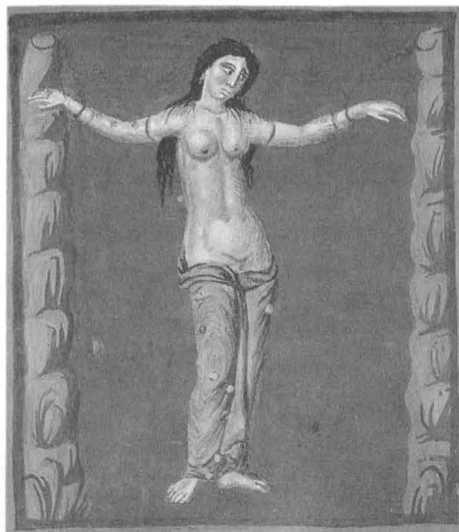
[17] Parigi, Bibliothèque Nationale, ms lat. 7887; Colonia, Dombibliothek, ms 83 II. Le illustrazioni del manoscritto di Colonia, datato 805, probabilmente sono state eseguite successivamente (c. 820?) rifacendosi a un altro modello.

[18] B. REUDENBACH, *Das Godescalc-Evangelistar Ein Buch für die Reformpolitik Karls des Großen*, Frankfurt 1998; L. SAURMA, *Das Bild in der Worttheologie Karls des Großen. Zur Christologie in karolingischen Miniaturen*, in R. BERNDT s.j. (a cura di), *Das Frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*, Mainz 1997, pp. 636-75; B. BRENK, *Schriftlichkeit und Bildlichkeit in der Hofschule Karls des Großen*, in *Testo e immagine nell'alto medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, XLI/2, Spoleto 1994, pp. 631-82.

della rappresentazione figurata è tuttavia destinata a trasformarsi già nel primo quarto del IX secolo.

Senza dubbio, comunque, è nel *milieu* intellettuale della corte imperiale di Aquisgrana che furono creati i presupposti che resero possibile la ricezione della tradizione iconografica antica e assicurarono duratura sopravvivenza agli eroi greci collocati nel firmamento. Dopo due soli anni circa dall'ascesa al trono di Ludovico il Pio, figlio e successore di Carlo Magno, fu creato un manoscritto di lusso sontuosamente decorato, un libro di illustrazioni dedicato interamente alla riproduzione delle costellazioni[19] Ad ogni costellazione è tributata una miniatura a pagina intera, mentre nella pagina a fronte si trovano i versi relativi di Arato nella traduzione di Germanico. Di conseguenza non si tratta, come nel caso dei manoscritti consueti, di una raccolta di testi a scopi computistici dedicata al calcolo del calendario e contenente, fra le altre co-

Leida, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, ms Voss. lat. Q. 79; *Aratea, Nachbildung der Handschrift Ms. Voss. Lat. Q. 79 der Rijksuniversiteit Leiden*, I-II, Luzern 1987-89; R. MOSTERT e M. MOSTERT *Using astronomy as an aid to dating manuscripts. The example of the Leiden Aratea planetarium*, in «Quaerendo», XX (1990), pp. 248-61; A. STÜCKELBERGER, *Sterngloben und Sternkarten. Zur wissenschaftlichen Bedeutung des Leidener Aratus*, in «Museum Helveticum», XLVII (1990), pp. 70-81.

Figura 1.
Andromeda.

se, anche una descrizione delle costellazioni: abbiamo invece a che fare con un unico testo classico, pubblicato in maniera estremamente accurata e lussuosa, probabilmente per l'imperatore stesso. Le costellazioni si presentano vivide all'occhio del lettore nel loro stile pittorico anticheggiante e illusionistico, stagliandosi sullo sfondo scuro del cielo notturno (fig. 1). Le singole stelle sono riportate con grande esattezza come rombi dorati di grandezza diversa nelle loro rispettive posizioni astronomiche: si tratta dunque di un vero e proprio atlante illustrato del cielo stellato. Il codice mira alla chiarezza delle immagini, le quali contengono le vere informazioni, mentre i versi poetici sono solo un accompagnamento. I dati astronomici, che non possono essere ricavati dal poema didascalico di Arato, derivano dal dettagliato catalogo delle stelle di Tolomeo, che dunque deve essere stato disponibile in quest'epoca ad Aquisgrana, probabilmente in una copia bizantina. Anche le immagini non sono affatto una semplice riproduzione delle antiche illustrazioni di Germanico, come spesso si sostiene; si tratta invece di un accurato lavoro di compilazione che attinge a fonti diverse ed è guidato chiaramente dall'idea di una sintesi delle diverse tradizioni.

Per illustrare la cura minuziosa nella scelta dei motivi e il modo di procedere peculiare degli eruditi carolingi che idearono questo manoscritto è caratteristica la rappresentazione dei Gemelli (fig. 2): evidentemente qui sono combinati in maniera sistematica elementi di due modelli diversi. La nudità e la lira corrispondono alle immagini dei manoscritti di Germanico (fig. 3). La riproduzione separata delle due figure

Figura 2. Gemelli.

Figura 3. Gemelli e Cancro.

e l'armamento con lance, invece, caratterizzano le illustrazioni delle edizioni greche di Arato. Gli elmi metallici coronati dalla croce cristiana sono però un'invenzione del pittore carolingio, che in tal modo sottolinea vieppiú il carattere guerresco dei Dioscuri. Probabilmente in questa illustrazione si voleva rappresentare il tipo ideale del *miles christianus* che si credeva di ritrovare negli antichi eroi. Perlomeno in quest'importante costellazione si riusciva cosí a combinare una tradizione sostanzialmente estranea con concezioni cristiane. Ciò rivestiva una particolare rilevanza, dato che lo stesso sovrano, Ludovico il Pio, era denominato e rappresentato come *miles christianus*[20] Si può pensare che con quest'immagine si mirasse a ottenere un'amplificazione cosmica dell'autocoscienza imperiale.

In ogni caso l'interesse per le illustrazioni che si manifesta in maniera tanto intensa in questo lussuoso manoscritto si unisce a un'accresciuta esigenza di scientificità che all'epoca non trova analogie in nessun altro luogo dell'Europa occidentale. Evidentemente solo quando ci si interessò a una conoscenza il piú possibile esatta del cielo stellato ci si rivolse anche alle antiche immagini che offrivano un orientamento chiaro nella congerie dei punti luminosi. La pretesa scientifica di comprendere l'ordine del cielo stellato e le sue modificazioni, che andava al di là dei calcoli per il calendario, esigeva anche il ricorso a quel mondo estraneo di immagini che si trovava nei manoscritti dell'antichità. Proprio quest'ambizione scientifica ha per prima riabilitato l'illustrazione in quanto veicolo di informazioni. Il manoscritto del testo di Germanico conservato a Leida è il risultato di un intenso confronto con tali presupposti. Esso presenta un testo antico nella sua forma poetica, insieme a illustrazioni che si accordano proprio con questo testo e si legittimano mediante il loro contenuto informativo, la loro esattezza scientifica. In fondo l'immagine sostituisce gli ampi commentari e costituisce la necessaria integrazione al testo condensando una gran quantità di informazioni in una forma visivamente chiara.

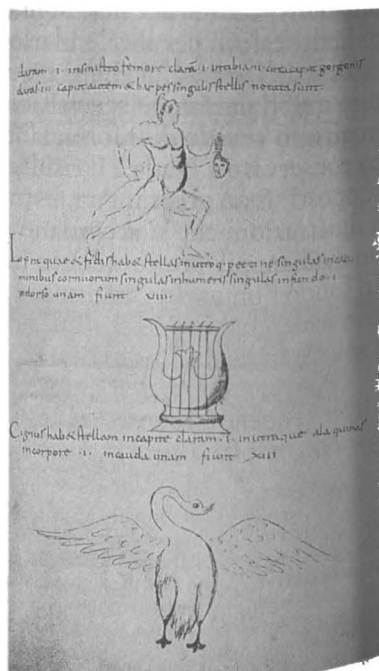
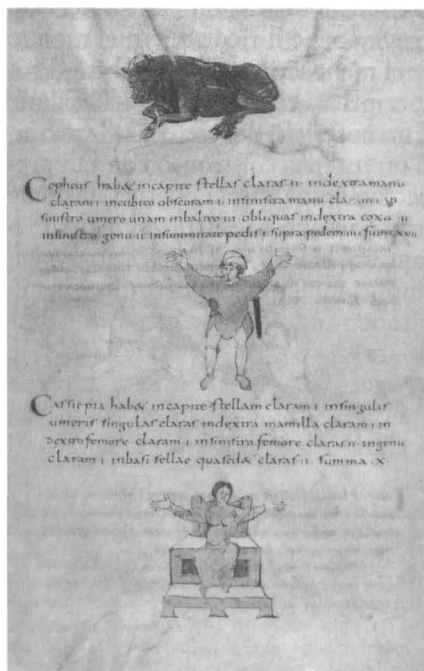
Solo a seguito dell'ambizioso progetto di questo libro, intorno all'820, anche i *Libri computi*, l'opera didattica per la misurazione del tempo compilata per disposizione di Carlo Magno, verranno corredati

I manoscritti del testo di Germanico mostrano i Gemelli abbracciati con il Cancro ai loro piedi. cfr. Madrid, Biblioteca Nacional, Cod. 19, f. 58*r*. Il ciclo greco di Arato era presente a Corbie nell'VIII secolo. Cataloghi di stelle che si rifanno a questo sono accompagnati da una serie iconografica diversa, anch'essa presente ad Aquisgrana. Cfr. HAFFNER, *Ein antiker Sternbilderzyklus* cit., pp. 41 sg. La lira quale attributo non rimanda ai guerreschi Dioscuri, Castore e Polluce, bensí ai gemelli tebani Anfione e Zeto, figli di Antiope: cfr. SCHADEWALDT, *Sternsagen* cit., pp. 50 sg.
Ludovico il Pio come *miles christianus* si trova per esempio in una miniatura in RABANO MAURO, *De laudibus Sanctae Crucis*, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms Reg. lat. 124, f. 4*v*.

di un ciclo iconografico di costellazioni. In questo caso il testo fornisce solo un elenco conciso e scarno delle stelle: gli autori non avevano evidentemente alcun interesse per i riferimenti al mito o anche solo al contesto generale delle costellazioni; a loro bastava una lista stringata delle stelle. Tale lacuna veniva ora colmata da illustrazioni dipinte che combinavano i dati astronomici con le vivide e icastiche figure della tradizione (fig. 4). Si trattava di piccole figure prive di cornice, orientate per lo piú nel senso della scrittura. Piccoli punti dorati indicavano anche qui la distribuzione delle stelle, cosicché era possibile, almeno in teoria, rintracciare le costellazioni anche nel cielo notturno[21].

[21] A Madrid, Biblioteca Nacional, Cod. 3307, è conservato un esemplare evidentemente illustrato ad Aquisgrana. Le miniature sono molto danneggiate dall'usura: anche le stelle, applicate in oro, sono scomparse quasi del tutto, lasciando solo tracce minime scoperte di recente dall'autore. Su questo manoscritto cfr. W. KOEHLER, *Die karolingische Miniaturen*, III. *Die Gruppe des Wiener Krönungsevangeliars, Metzer Handschriften*, Berlin 1960, pp. 119-27.

Figura 4. Toro, Cefeo e Cassiopea.

Figura 5. Perseo, Lira e Cigno.

Le numerose copie di questo testo didattico riproducevano tale serie iconografica per lo piú solo in disegno, eseguita con maggiore o minore accuratezza: in tal modo essa si diffuse nei piú importanti monasteri e nelle città vescovili dell'impero (fig. 5). Suona come un'ironia della storia, ma i monaci cristiani del IX secolo ebbero bisogno di ricorrere all'antico mondo iconografico pagano per la suddivisione del tempo e per determinare la festa della risurrezione o, piú in generale, per poter apprezzare nella maniera dovuta la creazione di Dio. Solo con l'aiuto delle immagini pagane si riuscí a ottenere di nuovo il tanto necessario orientamento nel cielo stellato.

Nel X secolo, in seguito alla riforma monastica, si risvegliò un nuovo interesse per gli studi e in particolare per le arti del quadrivio. Tracce di questo rinnovamento dell'istruzione sono chiaramente visibili nella produzione di manoscritti. Notevole è soprattutto il nuovo e rafforzato interesse per i testi astronomici e per le illustrazioni di costellazioni ad essi collegate. Questa serie iconografica viene sempre piú integrata in manoscritti che ormai non si limitano ai problemi del calcolo del calendario, ma che vogliono invece fornire una conoscenza di base nelle discipline matematiche del quadrivio. Al centro di questo impegno si trovava l'abbazia di Fleury Saint-Benoît-sur-Loire. Nel X e XI secolo giunsero monaci da tutta l'Europa per studiare in questo monastero nella valle della Loira, famoso per il ricco patrimonio della sua biblioteca.

I semplici disegni che fino ad allora avevano accompagnato le descrizioni del cielo furono qui perfezionati, intorno al 940 circa, in illustrazioni di grande formato e dai colori sgargianti[22]. I pittori intensificarono in maniera straordinaria i movimenti delle figure, quasi che volessero rendere visivamente, fra una pagina e l'altra del libro, la dinamica dei moti delle stelle. Essi modificarono anche una serie di dettagli, accentuando in questo modo gli immaginari motivi d'azione contenuti nelle costellazioni. Cosí, per esempio, la pelle di leone di Eracle viene raffigurata con un muso, diventando quasi un partner dell'eroe nella sua lotta contro il drago (fig. 6). Sotto i piedi di Andromeda viene aggiunto un serpente (fig. 7), il quale, se da un lato rimanda al mostro marino a cui la fanciulla doveva essere sacrificata e che, con il nome di Balena,

[22] Parigi, Bibliothèque Nationale, ms lat. 5543. Ad eccezione dei manoscritti della corte carolingia di Aquisgrana e di singoli manoscritti derivanti dall'ambito piú ristretto intorno a questo centro, fino al X secolo troviamo solo riproduzioni a disegno delle costellazioni. Sull'abbazia di Fleury cfr M. MOSTERT, *The Political Theology of Abbo of Fleury A Study of the Ideas about Society and Law of the Tenth-Century Monastic Reform Movement*, Hilversum 1987; ID., *The Library of Fleury. A Provisional List of Manuscripts*, Hilversum 1989; A. BORST, *Astrolab und Klosterreform an der Jahrtausendwende*, Heidelberg 1989, cap. 8.

è presente in cielo anche come costellazione autonoma, d'altro canto, nel contesto simbolico cristiano, è probabile dovesse rappresentare piuttosto il male sconfitto o l'esecrato serpente del Paradiso. In fondo Perseo, in un certo senso, libera Andromeda dall'abisso dei peccati terreni. In queste miniature si può cogliere un confronto libero e intenso con il mondo estraneo dell'iconografia pagana, che, sullo sfondo di un'esperienza cristiana del mondo, cerca evidentemente di dare un senso diverso alle costellazioni e che ha lasciato le sue tracce solo nelle illustrazioni e non nei testi scritti. Le miniature del manoscritto di Fleury, cosí accurate e dispendiose, tradiscono in maniera fin troppo evidente quale doveva essere per i monaci colti il fascino particolare emanato a quel tempo da questi sconosciuti esseri celesti.

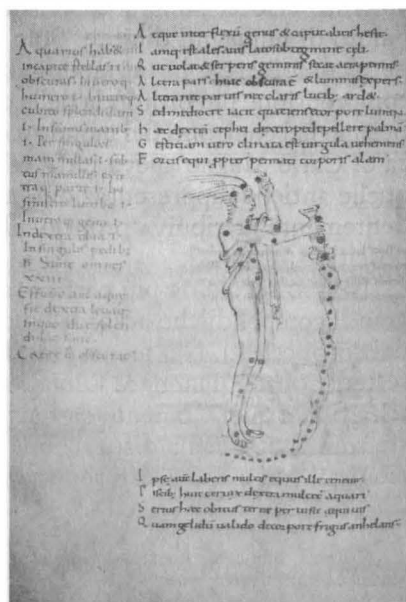
Sempre a Fleury un monaco inglese realizzò, verso la fine del I millennio, dei disegni notevoli che trasformavano le antiche costellazioni in strani demoni celesti. In questo caso il punto di partenza era dato da un lussuoso manoscritto della corte di Aquisgrana, di circa 150 anni prima, contenente i versi di Arato nella traduzione di Cicerone e che allo-

Figura 6. Eracle e corona.

Figura 7. Andromeda.

ra era conservato nel monastero francese[23]. Con il ricorso anche ad altre fonti vennero ideate immagini dalla grande forza evocativa. Perseo, che nel modello appare in un movimento molto contenuto, è ora impegnato in una corsa veloce con una gamba posta come se stesse per spiccare un salto (fig. 8). La mano sinistra con la spada a falce è tesa in avanti e la posizione divaricata dell'indice e del medio sottolinea ancora di piú la risolutezza della sua corsa. La testa della Medusa, comunque, viene tenuta dietro la schiena, in modo che non la debba guardare. Ma il nostro disegnatore ha completamente trasformato anche la fisionomia dell'eroe, che ha ora una barba folta, secondo l'uso medievale; dalle sue tempie, inoltre, spuntano grandi ali, come nella rappresentazione degli

[23] Londra, British Library ms Harley 2506; anche il manoscritto di Aquisgrana che serví da modello si trova oggi a Londra, British Library ms Harley 647; a questo riguardo cfr. W. KOEHLER e F. MÜTHERICH, *Die karolingischen Miniaturen*, IV. *Die Hofschule Kaiser Lothars. Einzelhandschriften aus Lotharingien*, Berlin 1971, pp. 101-7. Sul manoscritto di Fleury cfr. F. SAXL e H. MEIER, *Verzeichnis astrologischer und mythologischer Handschriften des lateinischen Mittelalters*, III. *Handschriften in englischen Bibliotheken*, London 1953, pp. 151-60, XIII sgg.

Figura 8. Perseo.
Figura 9. Acquario.

dèi del vento che l'autore aveva visto nella sua fonte carolingia. Completamente nudo, Perseo attraversa veloce gli spazi celesti come un essere ibrido, *summa* di uomo e uccello: proviene da un altro mondo e ha perduto da tempo ogni connessione con le sue eroiche gesta terrene.

Anche l'Acquario è fissato in questo manoscritto in un'immagine altrettanto impressionante (fig. 9). Il modello carolingio lo mostra in piedi, frontalmente, con un berretto frigio in testa, mentre versa in tutta tranquillità l'acqua del suo vaso. Il monaco inglese lo fa ruotare di profilo, gli fa tenere il vaso con il braccio teso lontano da sé, mentre l'altra mano è sollevata al cielo in un gesto declamatorio. Anch'egli è rappresentato in completa nudità, ad eccezione di un sottile drappo avvolto intorno al torso. Dalla sua testa spuntano le stesse ali degli dèi del vento, come nel caso di Perseo, cosicché anche lui è identificato come uno spirito dell'aria. Il disegnatore ha rielaborato la tradizione antica in maniera molto autonoma e ha creato l'immagine di uno strano essere celeste, estraneo alla civiltà umana, tutto assorto nell'attendere alla sua peculiare occupazione.

Tutte queste immagini contenute nei manoscritti del x secolo rivelano il grande fascino emanato all'epoca da quegli esseri celesti che, secondo le antiche descrizioni, si celavano dietro ai luminosi punti scintillanti delle stelle. L'orbita degli astri indicava chiaramente il loro movimento veloce, ma la loro vera forma si poteva manifestare solo con l'aiuto di immagini dipinte. Solo cosí, con i mezzi dell'arte, l'uomo le poteva scorgere e in tal modo poteva ottenere nello stesso tempo una comprensione piú profonda della divina costruzione del creato. Lo scetticismo nei confronti del mondo iconografico pagano, che ancora all'epoca di Carlo Magno aveva fatto esitare i monaci cristiani a occuparsi di quelle antiche rappresentazioni, aveva ora ceduto a un fascino che evidentemente attribuiva proprio alle immagini un particolare valore conoscitivo.

Nell'xi secolo da piú parti il sapere allora disponibile fu raccolto in grandi compendi che accordavano il debito spazio anche alle immagini dei corpi celesti. Nel monastero di Santa Maria di Ripoll, nella Spagna settentrionale, il monaco Oliva redasse l'enciclopedia piú vasta mai esistita fino a quel momento su tempo, natura e cosmo[24]. La novità consiste soprattutto nella disposizione del molteplice materiale: le informazioni sui vari corpi celesti sono raggruppate insieme in una sorta di espo-

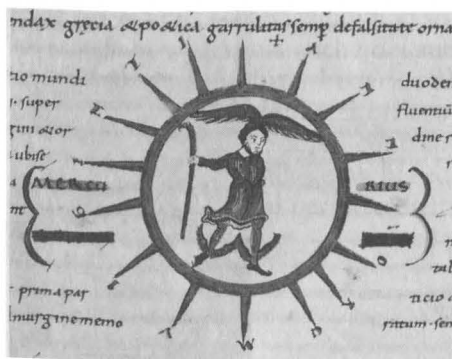
[24] Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms Reg. 123; BLUME, *Regenten* cit., cap. 3; F. SAXL, *Verzeichnis astrologischer und mythologischer Handschriften des lateinischen Mittelalters*, I. *Die römischen Bibliotheken*, Heidelberg 1915, pp. 45-59.

sizione sinottica dei diversi autori. Anche la successione delle immagini è completamente rivoluzionata secondo il punto di vista proprio dell'autore. I due luminari, il Sole e la Luna, si trovano ora all'inizio in grandi medaglioni dalle colorazioni intense; di seguito viene dedicata, per la prima volta nella tradizione medievale, una raffigurazione a ciascuno dei pianeti all'interno di piccole immagini rotonde, circondate da raggi di luce (figg. 10-11). I segni dello zodiaco sono trattati separatamente per la loro maggiore importanza: essi precedono le altre costellazioni e si distinguono da queste anche dal punto di vista formale. Essi sono dipinti come figure dal formato relativamente grande, perlopiú in toni di blu e verde, senza cornice, sul fondo della pergamena. Le normali costellazioni invece sono disegni realizzati con inchiostro blu su un fondo verde-giallognolo. Il diverso carattere dei corpi celesti trova cosí una sua corrispondenza in un modo di rappresentazione differenziato, che in tal maniera rivela un progetto didattico ben ponderato, elaborato evidentemente dal monaco Oliva proprio per questo contesto.

Intorno al 1060 a Montecassino fu redatto, probabilmente da Pandolfo da Capua, un nuovo commentario, molto ampliato, ai versi di Arato. Questo testo accompagna una delle copie piú esatte e complete che si siano conservate del ciclo iconografico tardoantico[25] Esso contiene anche tutte quelle immagini che non trovarono altrove l'interesse dei monaci medievali, come la rappresentazione dell'autore insieme alla mu-

[25] Madrid, Biblioteca Nacional, Cod. 19; HAFFNER, *Ein antiker Sternbilderzyklus* cit., pp. 91 sgg.

Figura 10. Sole.

Figura 11 Mercurio.

sa ispiratrice (fig. 12) o la personificazione della Via Lattea. È questo manoscritto di Montecassino che ci fornisce l'immagine piú precisa delle antiche illustrazioni perdute del testo di Germanico.

3. *Il ritorno dei pianeti o la riscoperta dell'astrologia.*

Un'abbondante attività di traduzione dall'arabo, sviluppatasi nel XII secolo nei centri della Spagna e dell'Italia meridionale, schiuse all'Occidente un sapere ancora piú vasto, estraendo una sapienza sepolta «ex intimis Arabum thesauris», dai piú reconditi scrigni degli Arabi, come scrivono i traduttori. Nello stesso tempo costoro lamentano la cecità e l'ignoranza della cultura latina[26]. L'interesse era rivolto in primo luogo ai testi scientifici e in particolare a quelli astrologici, dato che con l'aiuto dell'astrologia si riteneva di poter comprendere la struttura del mondo e il funzionamento del cosmo. Ermanno Dalmata, uno dei piú ambiziosi

[26] La citazione è da HERMANN OF CARINTHIA, *De essentiis*, 58r D, a cura di C. Burnett, Leiden-Köln 1982. La querela sulla cecità della cultura latina («latinitatis ignorantie cecitas») risale alla prefazione di Platone Tiburtino alla sua traduzione del *De motu stellarum* di al-Battānī, citato da M.-T. d'Alverny in R. L. BENSON e G. CONSTABLE (a cura di), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge Mass. 1982, p. 451. Sull'argomento in generale cfr. BLUME, *Regenten* cit., cap. 4.

Figura 12.
Arato e la musa Urania.

traduttori di quegli anni, critica nella propria opera *De essentiis* l'ingenuità dei medici che indagano solo i quattro elementi sublunari come se il *ministerium*, cosí lo chiama, cioè l'ufficio del mondo celeste, fosse completamente superfluo e solo la parte inferiore dell'universo avesse un senso e una funzione[27] L'astrologia dunque descrive le leggi che collegano il mondo terreno con quello celeste. Le stelle diventano l'istanza mediatrice che trasferisce sulla terra le forze divine. Su questa concezione si fonda il particolare status che i cosmologi del XII secolo attribuivano all'astrologia. Essa costituiva per loro la «veterum lima» e lo «speculum modernum», cioè l'arte suprema degli antichi e lo specchio dei moderni, secondo la formulazione del traduttore anonimo che in Sicilia intorno al 1160 tradusse dal greco in latino l'*Almagesto* di Tolomeo[28].

Nel contesto dell'astrologia acquistarono importanza i pianeti, i quali non avevano alcun ruolo nell'ambito dei calcoli per il calendario, e a cui perciò fino ad allora non era mai stata dedicata particolare attenzione, tanto che raramente erano stati oggetto di rappresentazioni autonome. Secondo le concezioni astrologiche essi sono i poteri celesti che stabiliscono il destino: la loro posizione nello zodiaco è determinante per ogni oroscopo, il loro influsso è decisivo per gli accadimenti terreni. Ma poiché i pianeti, gli «erranti», come indica il nome in greco, cambiano continuamente la loro posizione in cielo e inoltre sono visibili solo come punti luminosi piú o meno grandi, le rappresentazioni figurate sono quasi del tutto inutili per l'orientamento nel cielo. A differenza delle illustrazioni di costellazioni, era difficile attribuire un valore didattico alle immagini degli dèi-pianeti. Ciò probabilmente spiega perché le nuove immagini di queste potenze celesti, che rispecchiavano l'ampliamento delle conoscenze, non comparvero già nell'ambito delle scuole cattedrali del XII secolo, ma solo all'inizio del Duecento, alla corte dell'imperatore Federico II Hohenstaufen nell'Italia meridionale[29]

Non si tratta certo di un caso, date le molteplici attestazioni non solo dell'inclinazione per le scienze di questo sovrano, ma anche del suo interesse per l'illustrazione libraria della tarda antichità. Federico II cercò di fondare su basi nuove il suo impero, secondo i dibattiti filosofici dell'epoca. Lo stato che lui realizzò nell'Italia del Sud, in contrapposizione intenzionale al sistema feudale tradizionale e alla gerarchia ecclesiastica fondata sulla Grazia, doveva corrispondere al perfetto dirit-

[27] HERMANN OF CARINTHIA, *De essentiis* cit., 74r G/H.

[28] Citato da C. H. HASKINS e D. P. LOCKWOOD, *The Sicilian translators of the twelfth century and the first Latin version of Ptolemy's Almagest*, in «Harvard Studies of Classical Philology», XXI (1910), p. 99.

[29] Per maggiori dettagli cfr. BLUME, *Regenten* cit., capp. 6-7.

to divino e al diritto naturale che da questo dipendeva; era perciò espressione di un ordine divino del mondo. Secondo il modo in cui la si intendeva all'epoca, l'astrologia costituiva la manifestazione evidente della razionalità del cosmo creato da Dio. In tal modo l'astrologia rappresenta uno dei punti cardinali della nuova concezione della scienza che Federico II integra nella sua ideologia dello stato per fondare su di essa la superiorità dell'imperatore, responsabile solo di fronte a Dio. Manoscritti sontuosamente illustrati potevano conferire alla nuova scienza dell'astrologia nella sfera della corte un carattere rappresentativo che corrispondeva al suo ruolo nella concezione di sé dell'imperatore. In un certo senso nell'ambito della corte si poteva fare politica con la nuova scienza sotto forma di edizioni di lusso.

Un certo Georgius Fendulus, il quale presenta se stesso come *palatinus*, cioè cortigiano, ideò fra il 1220 e il 1230 una serie iconografica completa dei pianeti che metteva in rilievo il diverso potere di ciascuno di essi in sei punti diversi dello zodiaco, rappresentandoli con illustrazioni di grande effetto. Si tratta di un codice maneggevole, di soli 27×19 cm, nel quale, a fronte di 78 pagine illustrate, si trovano solo 30 pagine di testo[30]. È del tutto evidente che ciò che stava a cuore al committente erano le illustrazioni. Accanto alle miniature quasi a tutta pagina sono riportati brevi passi dalla cosiddetta *Grande introduzione* di Abū Ma'shar, l'importante manuale di astrologia tradotto intorno al 1140 da Ermanno Dalmata. È chiaro che al compilatore Georgius Fendulus interessava sviluppare rappresentazioni figurate dei pianeti che corrispondessero alle nuove nozioni dell'astrologia araba e che fornissero un'idea visiva di quelle entità cosí importanti per il funzionamento del mondo. Poiché però il testo di Abū Ma'shar non contiene indicazioni sull'aspetto dei pianeti, gli spunti per le illustrazioni dovettero essere tratti dalla caratterizzazione astrologica del loro spettro d'azione. Fu evitato invece in maniera coerente il ricorso alla tradizione mitografica. Le descrizioni tradizionali degli dèi dovettero sembrare inconciliabili con la nuova scienza dell'astrologia.

In queste miniature i pianeti sono presentati, in accordo con il loro ruolo di dominatori, quali sovrani dotati delle relative insegne (figg. 13-14). Si differenziano solo per pochi attributi, scelti in maniera studiata, i quali rimandano al loro ambito di influenza astrologica. Venere, per esempio, tiene in mano un salterio e un calice da vino, Mercurio un libro e Marte una spada sguainata. Accanto ai loro troni sono raffigurati in scala ridotta i segni zodiacali che denotano quelle posizioni in cui i

[30] Paris, Bibliothèque Nationale, ms lat. 7330; su questo cfr. *ibid.*, cap. 6.

pianeti possono dispiegare il loro potere. Ma le figure di questo manoscritto mostrano in maniera altrettanto dettagliata anche l'opposto, cioè quelle posizioni nelle quali l'influsso di ciascun pianeta s'indebolisce o svanisce del tutto. Vediamo allora le regali figure che cadono dal trono o precipitano verso il basso in caduta libera.

Cosí gli antichi dèi tornano nell'immaginario degli uomini come potenze astrologiche, anche se hanno trasformato completamente il loro aspetto esteriore. Le tracce della tradizione antica sono scrupolosamente cancellate; in fondo si tratta di astrologia araba, la quale fornisce una conoscenza della struttura del cielo di gran lunga piú profonda di quella contenuta nei vecchi manuali latini.

4. *L'astrologia nel mondo comunale.*

Poco tempo dopo lo scienziato piú noto alla corte di Federico II, quel Michele Scoto che Dante bollava come mago nell'Inferno, concepisce un'iconografia piú articolata[31]. All'interno di un trattato complessivo sulle questioni dell'astronomia e dell'astrologia, composto con il titolo

DANTE, *Inferno*, XX, 115-17. Su Michele Scoto cfr. BLUME, *Regenten* cit., cap. 8, e L. MINIO-PALUELLO, *Michael Scot*, in C. C. GILLESPIE (a cura di), *Dictionary of Scientific Biography*, IX, New York 1974, pp. 361 sgg.

Figura 13. Venere.

Figura 14. Mercurio.

di *Liber introductorius*, costui ci fornisce una descrizione delle costellazioni e dei pianeti[32]. Di ciascuno di questi ultimi viene data un'esposizione dettagliata che informa il lettore con precisione circa l'aspetto esteriore, l'abbigliamento e attributi vari, seguita da un'interpretazione astrologica altrettanto precisa delle caratteristiche descritte. Anche l'interesse di Michele Scoto è dunque rivolto verso una esatta corrispondenza fra aspetto iconografico e carattere astrologico. Tuttavia egli rinuncia del tutto all'idea di presentare gli dèi-pianeti come sovrani in trono. La sua attenzione è piuttosto diretta a sviluppare contrassegni caratteristici che distinguano in maniera chiara un pianeta dall'altro.

[32] Scoto tratta separatamente i due luminari sole e luna a causa del loro ruolo peculiare, rimanendo cosí nel solco della tradizione degli *Aratea*. È dimostrato che egli utilizzò il manoscritto sopra menzionato di Montecassino, Madrid, Biblioteca Nacional, Cod. 19, dell'XI secolo. Il manoscritto illustrato piú antico è quello di Monaco, Bayerische Staatsbibliothek, ms lat. 10268. Silke Ackermann, a Londra, prepara un'edizione di questa descrizione del cielo di Michele Scoto.

Figura 15.
I pianeti.

Cosí egli attribuisce a ciascuno di loro ruoli sociali diversi, che corrispondono al rispettivo raggio d'azione descritto nei trattati (fig. 15). Saturno avanza nei semplici panni di un contadino, ma nello stesso tempo è armato e anche la falce è da lui impugnata come un'arma; Giove entra in scena indossando il tipico costume contemporaneo del mercante, o del giudice, o anche del vescovo; Marte è invece un guerriero armato di tutto punto e dotato delle armi piú moderne, come per esempio la balestra; Venere è descritta come una bella dama abbigliata alla moda che odora una rosa, figura simbolica della sensualità: quest'ultima immagine è presa in prestito dalla tradizione delle rappresentazioni dei mesi, che caratterizzano in questo modo la primavera come la stagione piú propizia per l'amore. Mercurio, dal canto suo, tiene un libro in mano e siede su una cattedra da oratore, corrispondendo cosí al tipo iconografico del professore, come all'epoca era diffuso in ambito sepolcrale. Poiché Scoto indica Mercurio anche come chierico e menziona una corona adorna di pietre preziose, cosa che rimanda a prelati, vescovi e abati, nelle miniature egli è interpretato per lo piú come vescovo.

Evidentemente, Michele Scoto utilizza in maniera programmatica tradizioni iconografiche preesistenti e familiari al suo pubblico per rendere palesi i tratti caratteristici di ciascun pianeta. Tuttavia anche lui ricorre esclusivamente ad Abū Ma'shar e ad altri autori di opere di astrologia, ma in nessun caso alle fonti mitografiche della tradizione occidentale. Egli presenta gli dèi-pianeti come personaggi diversi in modo da includere i piú importanti gruppi sociali dell'epoca. Saturno è il campagnolo, sia come agricoltore che come guerriero, Giove è il ricco cittadino, Marte il cavaliere o il soldato di professione, Venere la bella e nobile dama e Mercurio l'intellettuale, che nel XIII secolo è quasi sempre un chierico. In tal modo i tipi sociologici fondamentali risultano derivati dalla scienza del cielo, e la struttura sociale viene per cosí dire fondata su basi cosmologiche.

L'opera di Michele Scoto rimase incompleta a causa della sua morte prematura nel 1235. La ricezione dei suoi scritti iniziò solo negli ultimi decenni del XIII secolo, dopo che l'astrologo Bartolomeo da Parma, attivo a Bologna, ebbe intrapreso una sorta di rielaborazione redazionale ed ebbe inserito nelle proprie trattazioni interi passaggi del *Liber introductorius*[31]. Molto probabilmente una copia era nota anche a Pietro d'Abano all'inizio del XIV secolo, quando il famoso astrologo e profes-

BURNETT, *Michel Scot and the transmission of scientific culture from Toledo to Bologna via the court of Frederic II Hohenstaufen*, in «Micrologus», II (1994), pp. 111 sgg.; su Bartolomeo da Parma cfr. anche THORNDIKE, *A History* cit., II, pp. 835 sgg.

sore di medicina all'Università di Padova fu incaricato dal Comune di delineare il programma iconografico per la pittura che doveva decorare il rinnovato Palazzo della Ragione e che fu poi eseguito da Giotto. Lo scienziato e il pittore accolgono qui le idee di Michele Scoto e dalle sue descrizioni sviluppano immagini di grande effetto degli dèi-pianeti. Purtroppo quest'importante decorazione pittorica è giunta a noi solo frammentariamente, dato che essa fu quasi del tutto distrutta in occasione di un incendio nel 1420[34].

Nel Palazzo della Ragione Pietro d'Abano e Giotto collegano due diverse tradizioni iconografiche fino ad allora indipendenti: l'una rappresentata dalla combinazione di illustrazioni dei lavori nei vari mesi e dei segni zodiacali, presente a partire dal XII secolo nelle decorazioni scultoree dei portali delle chiese; l'altra dal ciclo astrologico dei pianeti, che attribuisce a ognuno di essi un segno zodiacale come sede, nel modo attestato per la prima volta dal manoscritto di Georgius Fendulus. Si dispiega cosí davanti ai nostri occhi l'intero corso dell'anno suddiviso secondo criteri astrologici. I campi figurativi piú grandi con i pianeti, con i segni zodiacali e con i lavori dei mesi sono circondati da una molteplicità di raffigurazioni di piccolo formato, la cui interpretazione è estremamente problematica. Probabilmente risalgono a una teoria astrologica di Pietro d'Abano, secondo la quale ad ogni grado dell'eclittica è associata una determinata figura[35] Le rappresentazioni dei pianeti, tuttavia, riprendono le invenzioni iconografiche di Michele Scoto. Cosí vediamo Mercurio (fig. 16) nelle vesti di un vecchio con la barba, seduto su una cattedra universitaria, come lo descrive Scoto. Marte (fig. 17) è rappresentato una volta come guerriero in trono con una torre, attributo della *fortitudo*, la virtú della forza: evidentemente, seguendo l'esempio di Michele Scoto, si trovano qui integrati elementi di altre tradizioni iconografiche. L'altra raffigurazione lo mostra come un cavaliere in pieno galoppo; lo scudo sulle spalle, l'armamento e la lancia corrispondono ancora una volta letteralmente alle indicazioni di Michele Scoto. L'affresco oggi visibile è soltanto una mediocre parafrasi del XVIII secolo. Tuttavia si è conservato il disegno preparatorio per una miniatura, databile intorno al 1370, che riprende il dipinto murale perduto di Giotto e ci può fornire un'idea della figura originaria (fig. 18)[36] Un

[34] Maggiori dettagli al rigurdo in BLUME, *Regenten* cit., cap. 10.1; cfr. anche *Il Palazzo della Ragione a Padova*, Roma 1992; *Il Palazzo della Ragione di Padova*, Venezia 1964.

[35] G. FEDERICI-VESCOVINI, *La teoria delle immagini di Pietro d'Abano e gli affreschi astrologici del Palazzo della Ragione di Padova*, in W. PRINZ e A. BEYER (a cura di), *Die Kunst und das Studium der Natur vom 14. bis zum 16 Jahrhundert*, Weinheim 1987, pp. 213 sgg.

[36] Chantilly, Musée Condé, ms 754, f. 2*v*.

Figura 16. Mercurio.
Figura 17 Marte.

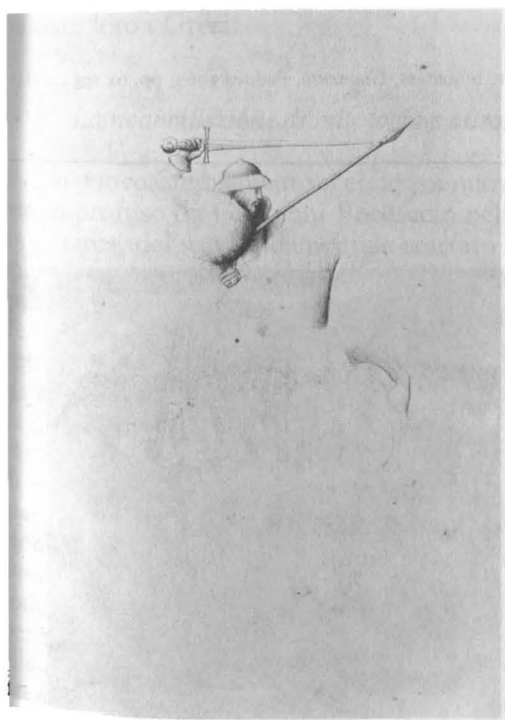



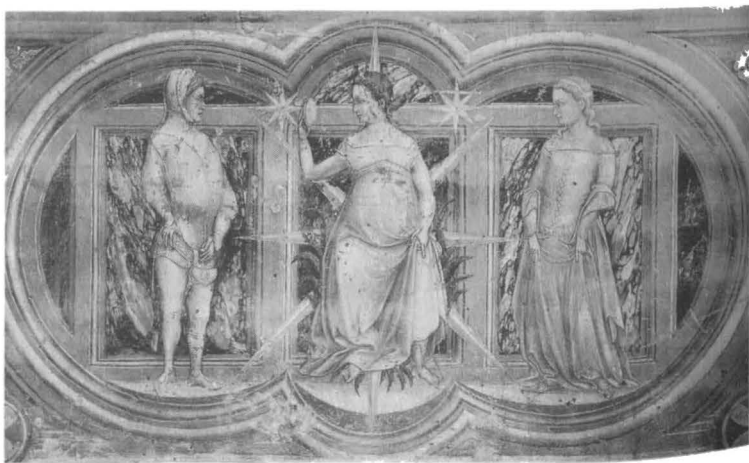
Figura 18. Marte.

tempo Venere sollevava certamente la sua veste scoprendo le caviglie, un gesto dalla chiara connotazione erotica: un affresco eseguito da Guariento nel 1360 circa nella chiesa degli Eremitani di Padova ci trasmette questa idea figurativa di Giotto (fig. 19)[37].

È evidente l'intenzione di Giotto e Pietro d'Abano di conferire vividezza e suggestività alle loro rappresentazioni dei pianeti: Marte è un cavaliere in piena azione, Venere è mostrata in un atto dall'inequivocabile significato erotico. Infine il Sole compare con la corona imperiale in una veste dai riflessi dorati davanti a un'aureola di luce rossa. Qui per la prima volta l'aspetto visibile dei corpi celesti viene integrato nella loro iconografia come pianeti.

È significativo che questo tentativo di realizzare una completa e monumentale serie di immagini astrologiche sia stato intrapreso in un luogo centrale dell'autorappresentazione comunale. Mentre alla corte dell'imperatore Hohenstaufen si poneva la massima cura nella realizzazione di sfarzosi e preziosi manoscritti, accessibili soltanto a un ristretto numero di eletti, nel contesto cittadino si scelse invece non solo il medium monumentale della pittura murale, che di per sé conta su un am-

[37] Su questa raffigurazione cfr. F. F. D' ARCAIS, *Guariento*, Padova 1965, pp. 61 sgg., e BLUME, *Regenten* cit., cap. II.I.

Figura 19.
Venere.

pio numero di fruitori, ma al contempo si scelse anche il luogo piú pubblico che esista in una città-stato: il grande spazio destinato alle assemblee nel palazzo comunale. Il fondamento astrologico della struttura sociale era cosí posto costantemente sotto gli occhi degli organi politici decisionali che si riunivano di fronte a questi affreschi.

I dipinti del Palazzo della Ragione divennero presto famosi; testimonianza non ultima ne è la quantità di copie e di riflessi in altre opere d'arte. Da allora in poi le immagini dei pianeti e quindi l'astrologia faranno parte del repertorio fisso dei programmi iconografici con i quali i comuni italiani realizzano la loro autorappresentazione pubblica. L'astrologia occupa ora senza dubbio un posto saldo nel pensiero e nella concezione del mondo delle persone colte; all'Università di Padova essa fa parte stabilmente dei corsi di studio di medicina e scienze naturali.

Ci troviamo di fronte a un nuovo mondo figurativo che è completamente impostato sulla rilevanza astrologica e con ciò ha tagliato tutti i ponti con la tradizione antica. Nella pittura padovana di Giotto solo i segni zodiacali hanno conservato ancora l'aspetto che un tempo avevano dato loro i Greci.

5. *La riconciliazione di mitologia e astrologia.*

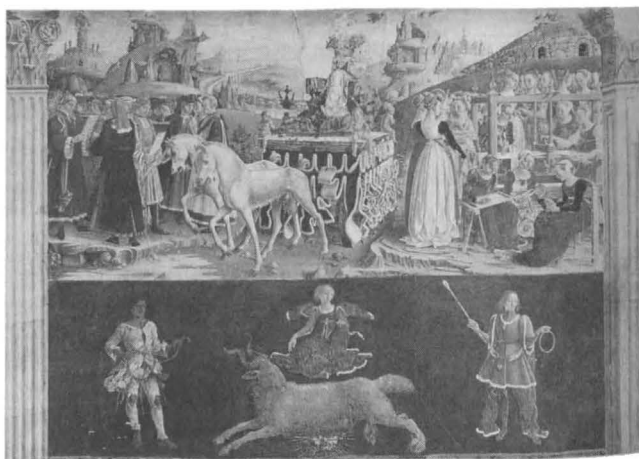
Un nuovo cambiamento si ebbe poi nuovamente solo attraverso l'impegno profuso da Giovanni Boccaccio nell'elaborazione, a partire dal 1350 circa, del suo fondamentale trattato sull'antica mitologia, dal titolo *Genealogie deorum gentilium*. Da umanista esperto di astrologia quale egli è, Boccaccio scopre con grande sorpresa le ampie corrispondenze fra la tradizione mitica e la caratterizzazione astrologica dei pianeti. Egli crede di aver trovato una chiave d'interpretazione della poesia antica e dei suoi temi mitici nelle concordanze tra le affermazioni degli astrologi e le storie degli antichi poeti. Gli diviene chiaro che i versi dei poeti riferiscono in forma velata verità profonde nascoste al di sotto dei fenomeni esteriori, come per esempio le leggi dell'astrologia. Alla poesia antica e al mito pagano è attribuita in tal modo una funzione che risponde nel modo migliore all'immagine che del mondo si aveva in epoca tardomedievale. L'intento primario di Boccaccio è in fondo appunto una legittimazione e rivalutazione della poesia antica; per tale motivo egli dedica l'ultimo libro delle *Genealogie* interamente alla difesa della poesia e dei suoi argomenti. «Da questo è facile comprendere quanto la poesia concordi con la filosofia», cosí egli sintetiz-

za le sue riflessioni[38]. In tal modo la scienza astrologica araba, che piú di duecento anni prima aveva fatto passare in secondo piano la tradizione antica, adesso rende possibile un approccio razionalizzante ai miti, assicurando loro un posto nel pensiero ormai informato al cristianesimo. L'entusiasmo che si avverte in molte espressioni di Boccaccio deve aver contagiato anche vari lettori quando, dalla fine del XIV secolo, cominciarono a circolare copie di quest'opera: cosí fu avviata una riantichizzazione degli dèi-pianeti, destinata a dare la sua impronta duratura ai successivi programmi iconografici del Rinascimento. Il ritorno degli dèi greci nella rappresentazione del cosmo di matrice astrologica fu dunque inaugurato da questo riconoscimento di Giovanni Boccaccio.

Nel corso del XV secolo la mitologia soppiantò in misura sempre crescente l'astrologia all'interno dei programmi iconografici profani. Sintomatica appare la situazione che si creò con la famosa decorazione dipinta di Palazzo Schifanoia a Ferrara intorno al 1470 (fig. 20)[39] Sebbe-

[38] G. BOCCACCIO, *Genealogie deorum gentilium*, 9.3, a cura di V Romano, Bari 1951, p. 450: «Ex quibus facile comprehenditur, quantum poesis cum phylosophia conveniat». Dal contesto si deduce univocamente che con la denominazione generica di filosofia Boccaccio si riferisce qui soprattutto all'astrologia. Una discussione approfondita su questi concetti si trova in BLUME, *Regenten* cit., cap. 12.2.

[39] A. WARBURG, *Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferra-*

Figura 20.
Il mese di marzo con trionfo di Minerva.

ne essa sia interamente dedicata al ciclo dell'anno e all'influsso degli astri, i pianeti sono sostituiti da dodici divinità antiche, corrispondenti ai dodici mesi nell'antico poema didattico di Manilio, allora recentemente riscoperto. Sono dunque gli dèi e non i pianeti che avanzano in trionfo nella zona superiore della raffigurazione e che dominano gli avvenimenti terreni. Per la composizione del loro seguito a quanto pare si consultarono ancora le *Genealogie* di Boccaccio, ma l'astrologia ormai non serve piú a spiegare l'antica mitologia, bensí viene sostituita da quest'ultima. Riservata alle stelle ormai rimane solo la stretta fascia centrale, che mostra soltanto il corso del sole attraverso lo zodiaco. L'astro piú importante è rappresentato mediante un disco di luce che compare dietro alle costellazioni dipinte in modo naturalistico. Soltanto le strane figure dei decani che accompagnano i segni zodiacali e che sono tratte dall'opera di Abū Ma'shar fanno ancora riconoscere che l'influsso degli astri non riguarda esclusivamente le stagioni dell'anno. Anche all'inizio del XVI secolo, quando Agostino Chigi fece dipingere da Baldassarre Peruzzi nella Villa Farnesina, a Roma, il proprio oroscopo natale sul soffitto di una sala aperta verso il giardino, troviamo immagini che mostrano soprattutto i miti relativi alle costellazioni piú che le stelle stesse[40] I pianeti compaiono in qualità di divinità antiche e nessun attributo rimanda al loro ruolo astrologico. Cosí questo affresco assomiglia piuttosto a un enigma figurato umanistico.

Durante il barocco a volte i pianeti compaiono nelle apoteosi celesti, affrescate in numerose varianti, come per esempio nella volta dello scalone del palazzo residenziale di Würzburg, opera di Tiepolo; oramai però essi non avevano piú un ruolo primario. Per i principi del XVII e XVIII secolo gli dèi dell'Olimpo sono di gran lunga piú importanti delle potenze astrali.

Fra il XII e il XV secolo i pianeti ebbero un ruolo centrale nell'interpretazione del mondo e nella decifrazione del cosmo; nello stesso tempo, però, essi avevano perduto, nella concezione che se ne aveva, ogni rapporto con la loro identità antica. Il loro aspetto esteriore era stato di conseguenza attualizzato. Quando poi con il Rinascimento riacquistarono in misura crescente la loro antica identità, il ruolo astrologico pas-

ra, in *L'Italia e l'arte straniera*, Atti del X congresso internazionale di storia dell'arte (Roma 1912), Roma 1922, pp. 179 sgg. [trad. it. in ID., *La rinascita del paganesimo antico*, Firenze 1966, pp. 247 sgg.]; K. VARESE (a cura di), *Atlante di Schifanoia*, Ferrara-Modena 1989.

[40] F. SAXL, *La fede astrologica di Agostino Chigi*, Roma 1934; M. QUINTA-MCGRALH, *The Villa Farnesina Time-telling conventions and renaissance astrological practice*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», LVIII (1995), pp. 52 sgg.; ID., *The astrological vault in the Villa Farnesina Agostino Chigi's rising sun*, ivi, XLVII (1984), pp. 91 sgg.

sò molto in fretta in secondo piano. La storia delle rappresentazioni astronomiche e astrologiche nel Medioevo e nel Rinascimento qui tratteggiata è contemporaneamente anche un esempio paradigmatico dei diversi modi di rapportarsi alle immagini. Ricevute da una cultura antica e con ciò estranea, esse suscitarono una gamma di reazioni che andava dal timore e rifiuto, passando per un'accettazione con motivazioni didattiche associata a una strutturazione semplificatrice, fino a forme di particolare fascinazione le quali produssero intense rielaborazioni.

LIBA TAUB

Destini della scienza greca: eredità e longevità degli strumenti scientifici

Fu destino della scienza della Grecia antica sopravvivere, fungendo da fondazione, punto di riferimento e sfondo di un gran numero di concetti e tecniche scientifiche, come del resto della maggior parte del lavoro scientifico successivo, in particolare nelle culture entrate in contatto con i Greci. Tuttavia, il destino della scienza greca non fu quello di trasferirsi in maniera semplice e incontaminata nella scienza «medievale». Ci si possono porre molte domande interessanti su ciò che accadde alla scienza greca allorché entrò in contatto con altre culture.

1 *«Scienza» greca.*

La discussione sul destino della scienza greca si presenta in linea di principio ampia e complessa. Qualsiasi analisi della scienza greca deve affrontare la questione di che cosa costituisca la «scienza», tanto piú tassativamente quando si parli dell'eredità dell'antichità. Il problema deriva in parte dal cambiamento intervenuto nel modo di intendere ciò che costituisce la scienza da chi oggi la pratica, dagli storici, dai filosofi. Lo status di scientificità, non scientificità e persino pseudoscientificità di numerose attività umane non è sempre definito in maniera chiara e distinta.

Gli stessi Greci antichi erano molto interessati alla classificazione delle attività umane. Non esiste vocabolo greco dal significato corrispondente a quello del termine «scienza» nel mondo moderno. Qualcuno ha affermato che la parola greca ἐπιστήμη corrisponde al latino *scientia*, ma non è del tutto esatto. Né il latino *scientia* né il termine greco semanticamente piú affine, ossia ἐπιστήμη, veicolano gli stessi significati o coprono lo stesso ventaglio di attività del moderno «scienza». Pensatori e scrittori antichi che cercano di fornire una spiegazione del-

Sono grata al professor Settis, al professor Lloyd e ad Anthony Turner per l'attenta lettura di una precedente elaborazione di questo saggio e per le osservazioni e i suggerimenti preziosi.

la natura (φύσις) e del mondo naturale, solitamente definiti «filosofi», li si può chiamare correttamente «filosofi naturalistici», termine in uso ancora in pieno XVIII secolo. Anche il lavoro dei matematici dovrebbe rientrare nell'analisi della scienza greca, perché molti di coloro che nell'antichità hanno riflettuto su matematica e filosofia le ritenevano una forma di conoscenza teoretica. Occorre però, da parte del lettore, la consapevolezza che le concezioni antiche di matematica e filosofia non coincidono strettamente con quelle moderne. Come oggi non c'è piena unanimità su ciò che costituisce la scienza e la pratica scientifica, cosí, nell'antichità, non c'era perfetto accordo sulla categorizzazione delle attività definite «scientifiche» dallo storico odierno[1]. Come osservato da G. E. R. Lloyd, nell'antichità greca è in linea generale difficile distinguere tra «filosofi» e «scienziati». La scienza della natura abbraccia entrambe queste discipline, almeno nel significato che «noi» oggi attribuiamo loro[2]. Similmente, per il periodo medievale, non dobbiamo aspettarci di ritrovare immediatamente i significati di ἐπιστήμη in qualche termine in uso all'epoca, si tratti del latino *scientia* o dei piú stretti equivalenti arabi ed ebraici.

«Scienziato» è termine moderno, coniato da William Whewell nel 1840 in *The Philosophy of the Inductive Sciences Founded upon their History*[3]. In epoca anteriore non esiste esatto corrispondente di questa categoria professionale. Pertanto, storici, filosofi, sociologi e altri studiosi dell'attività scientifica si sono arrovellati per trovare una definizione. Non è possibile affrontare qui in maniera approfondita tale problematica; occorre tuttavia esserne informati. In certa misura, l'attributo «scientifico» è sovente una questione di gusto. Per esempio, secondo alcuni studiosi l'apparato concettuale dei filosofi presocratici non era scientifico, mentre numerosi altri controbattono affermando che esso rappresenta il cominciamento dell'indagine scientifica. Anche al riguardo non è possibile in questa sede approfondire; il lettore deve però tenere presente che molti scritti antichi che è corretto considerare «scientifici» possono discostarsi assai dalla moderna concezione della scienza. Numerosi testi antichi hanno una forma che al lettore moderno apparirebbe consona a un'opera scientifica, in quanto sono trattati, introduzioni

[1] Sulla questione della classificazione delle materie e delle competenze cfr. W. TATARKIEWICZ, *Classification of the arts in Antiquity*, in «Journal of the History of Ideas», XXIV (1963), pp. 231-240; F. KÜHNERT, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin 1961.

[2] G. E. R. LLOYD, Introduzione a *Observational error in later Greek science*, in ID., *Methods and Problems in Greek Science: Selected Papers*, Cambridge 1991, p. 301. Lloyd distingue tra chi è impegnato nel concreto lavoro empirico e chi non lo è.

[3] W. WHEWELL, *The Philosophy of the Inductive Sciences Founded upon their History*, 2 voll., London-Cambridge 1840, I, p. CXIII.

sistematiche, manuali, ma le idee scientifiche erano veicolate anche attraverso altre forme e generi. Opere poetiche, dal poema di Empedocle (c. 492-432 a. C.) al *De rerum natura* di Lucrezio (c. 94-55 o 51 a. C.), intendono comunicare concetti scientifici, al pari, del resto, della forma dialogica, che trova la sua massima esemplificazione negli scritti di Platone (c. 429-347 a. C.). Tra le altre modalità di presentazione del materiale scientifico utilizzate in epoca antica figurano sia le raccolte di «questioni» o «problemi», che si ponevano e ai quali si forniva una risposta (come per esempio i *Problemi* dello Pseudo-Aristotele), sia le tavole astronomiche (come quelle redatte da Claudio Tolomeo nel II secolo d. C.)[4] Ovviamente esiste un certo numero di testi e autori antichi che pochi storici, per non dire nessuno, escluderebbero dallo studio della storia della scienza. Questo ampio ventaglio di forme dell'espressione e della comunicazione scientifica è una specificità importante del lascito della scienza greca, e in Europa molte di queste forme continuarono ad essere utilizzate, per comunicare idee e metodi scientifici, perlomeno sino a tutto il XVIII secolo. Se le forme successive di comunicazione scientifica debbono molto ai precedenti antichi, occorre però registrare un cambiamento nel rapporto al loro interno. Cosí, per esempio, il commentario è un genere che assunse particolare rilevanza nel discorso scientifico e filosofico della tarda antichità e del periodo medievale.

C'è poi il problema ulteriore del rapporto tra scienza e tecnologia. Oggi, sembra esserci una certa fluidità nell'uso di tali termini, se non altro da parte dei politici e di chi ha la preoccupazione di giustificare, oppure di incrementare, la spesa nel campo dell'istruzione e della ricerca «scientifica». Alcuni storici hanno adottato la seguente definizione/distinzione funzionale tra scienza e tecnologia: la scienza è il tentativo di spiegare i fenomeni naturali; la tecnologia è il tentativo di controllare la natura. Difficile attenersi strettamente a questa distinzione. Ciò nondimeno, è sufficiente per il nostro intento, e possiamo pertanto adottarla in questa sede.

Eredità della scienza greca.

Se ci volgiamo poi a considerare l'eredità dei tentativi di spiegazione dei fenomeni naturali da parte dei Greci antichi, constatiamo che si tratta di un lascito assai ricco e variegato. Tale eredità fruttuosa può es-

T TOOMER (a cura di), *Ptolemy's Almagest*, New York 1984, p. 56, ha osservato che l'altezza standard di 45 linee delle tavole dell'*Almagesto* fu «scelta, probabilmente, per adattarsi a un'altezza standard del rotolo di papiro».

sere presa in considerazione in molti modi e, in certa misura, sono il confronto con questa «eredità» e la sua comprensione a prospettarci tematiche storiografiche interessanti.

Non c'è dubbio che l'eredità della Grecia antica sia stata raccolta in molti campi dell'indagine scientifica e matematica, lungo un arco di tempo assai ampio e in un numero elevato di aree geografiche, di culture e lingue. I concetti e i metodi scientifici greci hanno avuto destini diversi: sono stati condivisi, adottati, trasmessi, tradotti, riconsiderati, raffinati, adattati, criticati e (in qualche caso) respinti. I testi e i procedimenti scientifici greci sono passati (uscendone anche trasformati), per esempio, attraverso Roma e Bisanzio, prima di pervenire alla cultura araba e latina[5]. La questione del trattamento riservato dal «Medioevo» alla scienza greca – il tipo di comprensione, l'uso, l'«appropriazione» corretta o scorretta da parte di individui e gruppi diversi in periodi diversi – è tematica ampia sulla quale si è già condotto un buon lavoro[6]. Ciò nondimeno, un'ulteriore considerazione di tali questioni, da parte di medievalisti, accrescerebbe certamente la nostra comprensione delle modalità di interazione tra le diverse culture dell'epoca medievale e l'eredità della Grecia antica[7].

Quando si prendono in considerazione i concetti e i metodi della scienza greca è importante tenere presente che ci sono pervenuti in maniera frammentaria. Come ha osservato Lloyd:

> Numerose opere eccellenti sono andate perdute, e le modalità di queste perdite sono rivelatrici. Quella che ci è pervenuta non è affatto l'opera scientifica ritenuta piú valida in un determinato periodo dell'antichità, pur tenendo conto del mutamento, nelle diverse epoche, del giudizio di «validità». Periodicamente, un compendio piú ampio relegava nel dimenticatoio un trattato precedente, anche se si trattava di opera assai piú originale[8]

Sono compendi del genere gli *Elementi* di Euclide, al pari di numerose opere di Tolomeo e Galeno, con la conseguente perdita di altre ope-

[5] Cfr. A. I. SABRA, *The scientific enterprise: Islamic contributions to the development of science*, in B. LEWIS (a cura di), *The World of Islam: Faith, People, and Culture*, London 1976, pp. 186-87.

[6] Cfr., per esempio, A. I. SABRA, *The appropriation and subsequent naturalization of Greek science in Medieval Islam: a preliminary statement*, in «History of Science», XXV (1987), pp. 223-43. Cfr. inoltre D. L. E. O'LEARY, *How Greek Science passed to the Arabs*, London 1957²; S. L. MONTGOMERY, *Science in Translation. Movements of Knowledge through Cultures and Time*, Chicago 2000.

[7] Non analizzo l'eredità greca in India poiché si tratta di argomento sul quale non ho competenza. Il lettore eventualmente interessato può consultare D. PINGREE, *Astronomy in India*, in C. WALKER (a cura di), *Astronomy before the Telescope*, London 1996, pp. 123-42, con un'utile bibliografia; ID., *Census of the Exact Sciences in Sanskrit*, I-V, Philadelphia 1970-94; ID., *Eastern Astrolabes*, di prossima pubblicazione (Chicago).

[8] G. E. R. LLOYD, *Science and mathematics*, in M. I. FINLEY (a cura di), *The Legacy of Greece: A New Appraisal*, London 1981, pp. 257-58.

re[9] Tuttavia, grazie ai testi antichi conservati, e alla documentazione fornita dalle opere scientifiche e matematiche successive, la «scienza» greca antica ci ha indubbiamente lasciato un'eredità fruttuosa e duratura attraverso numerosi canali. Questa eredità è documentata da testi scritti e dalla concreta esistenza di strumenti «scientifici». Dall'esame dei testi risulta che il lavoro di «spiegazione dei fenomeni naturali» avvenne secondo svariate e importanti modalità. Per esempio, l'identificazione e la definizione di problematiche e aree di ricerca congruenti si sono rivelate, in certi casi, sorprendentemente longeve. Cosí, per esempio, in astronomia, ancora nei primi tempi dell'età moderna, il nodo centrale restava, per molti, quello di dar conto dei moti apparentemente irregolari dei corpi celesti in termini di moti circolari «reali» e uniformi, in modo da «salvare i fenomeni» (ossia accordarli con l'osservazione). Questa definizione del «problema» dell'astronomia è stata talvolta attribuita a Platone[10].

Anche l'identificazione dei fenomeni meritevoli di spiegazione può ritenersi parte dell'eredità greca; certi furono scelti per trovarne la spiegazione, altri furono invece trascurati. I fenomeni trovarono conferma in osservazioni di prima mano, oppure, in seconda battuta, grazie all'acquisizione e condivisione di dati. È però importante osservare che, nell'ambito dell'indagine scientifica greca, il ruolo del fenomeno non è scontato: oggetto di dibattito nell'antichità, continua a esserlo presso gli studiosi della scienza della Grecia antica[11].

L'elaborazione di metodi per la soluzione dei problemi scientifici è stata in genere considerata una caratteristica specifica dell'approccio greco alla spiegazione del mondo naturale. E un contributo specificamente greco è stato ritenuto il tipo di approccio che comporta l'utilizzazione della logica e della matematica, ossia i cosiddetti metodi ipotetico-deduttivi. Cosí, per esempio, l'uso della geometria per la descrizione dei moti celesti in termini di sfere e di cerchi è stata ritenuta caratteristica della pratica greca dell'astronomia. E studiosi come Pierre Duhem[12] hanno sottolineato che, per i Greci, l'intera ricerca astrono-

Per quanto riguarda gli *Elementi* euclidei il lettore può rifarsi agli scritti di W. R. Knorr, tra i quali ricordiamo: *The Evolution of the Euclidean Elements: A Study of the Theory of Incommensurable Magnitudes and its Significance for Early Greek Geometry*, Dordrecht-London 1975; *Textual Studies in Ancient and Medieval Geometry*, Boston 1989; *The Ancient Tradition of Geometric Problems*, Cambridge Mass. 1985.

[10] Cfr. P. DUHEM, *Sozein ta phainomena: essai sur la notion de théorie phisique de Platon à Galilée*, Paris 1908 [trad. it. Roma 1986]; G. E. R. LLOYD, *Saving the appearances*, in ID., *Methods* cit., pp. 248-77.

[11] *Ibid.*

[12] Cfr. DUHEM, *Sozein ta phainomena* cit.

mica era sostanzialmente basata sulla geometria, nell'intento di pervenire alla descrizione dei moti celesti in termini di moti circolari immutabili (uniformi). L'utilizzazione di metodi matematici è spesso valutata come caratteristica qualificante della scienza moderna; nell'antichità, alcuni campi «scientifici» erano considerati branche della matematica: dall'astronomia, all'armonia, all'ottica. Inoltre, i metodi matematici erano variamente utilizzati. Si usavano i numeri per situare una stella o un pianeta in termini di coordinate celesti e, nei calcoli, per prevedere le posizioni future (e inferire quelle passate sulla base del presente) dei corpi celesti.

Ci s'interroga sulla corretta collocazione della matematica in questo contesto. Per quello che è qui il nostro intento, la matematica va considerata una parte importante della pratica scientifica della Grecia antica per molteplici ragioni. Alcune branche della matematica della Grecia antica, come per esempio l'astronomia, non possono essere ragionevolmente escluse dall'analisi della scienza della Grecia antica; inoltre, la matematica forní numerosi metodi e strumenti utili al lavoro scientifico. In ogni caso, la questione delle relazioni tra matematica e fisica (φύσις) nell'antichità greca è troppo complessa per essere trattata in maniera adeguata in questa sede; resta tuttavia l'utilità di segnalare il problema[13] Nel 1981, M. I. Finley ha curato il volume collettaneo *The Legacy of Greece: A New Appraisal*, e il contributo di Lloyd su «scienza e matematica» è un utile punto di partenza per la considerazione del «patrimonio ereditario» costituito da metodi e concetti matematico-scientifici elaborati nella Grecia antica e trasmessi mediante testi scritti. Come sottolinea Lloyd, alcuni di questi testi ebbero un ruolo centrale nell'improntare l'indagine scientifica nell'antichità e in seguito[14]. Cosí, per esempio, gli *Elementi* di Euclide hanno costituito un modello importante per l'approccio di tipo assiomatico-deduttivo sino al XIX secolo. Gli *Elementi* sono serviti da base a una lunga tradizione manualistica. In epoca medievale e rinascimentale è esistita una reale ed effettiva continuità tra scienza greca, araba, ebraica e latina in numerosi campi di ricerca, e testi di vario genere assicurarono collegamenti importanti tra scienza antica e medievale. Tale continuità era resa possibile dalla traduzione e dalla trasmissione di testi tra lingue e culture diverse. Lo studio dei processi di traduzione dei testi della Grecia antica nei linguaggi dell'indagine scientifica medievale è materia enorme e comples-

[13] LLOYD, *Science and mathematics* cit., p. 262, ribadisce che non può darsi per scontata l'esatta corrispondenza tra categorie moderne e antiche.

[14] *Ibid.*, p. 298.

sa cui sono state dedicate analisi dettagliate in altra sede[15] Nell'ambito del processo di traduzione i testi greci subirono svariate modificazioni, e molti studiosi dei testi scientifici medievali hanno analizzato queste trasformazioni in maniera particolareggiata.

Affrontare una materia cosí vasta in questo contesto non avrebbe molto senso; un esempio ci consente tuttavia di intuire la ricchezza di questo settore di studi. In epoca antica, il trattato di Aristotele sulla *Meteorologia* fu oggetto di numerosi commentari. L'interesse per l'opera si protrasse nel Medioevo, giustificato, a quanto sembra, da svariate considerazioni di carattere pratico e religioso, ma anche teoretico e filosofico. In questo periodo venne eseguito un certo numero di traduzioni della *Meteorologia* aristotelica, tra le quali va annoverata la traduzione in lingua araba di Ibn al-Bitriq (c. 775 - c. 803), poi utilizzata da Gherardo da Cremona (morto nel 1187) per la sua traduzione in lingua latina, destinata peraltro ad essere soppiantata da un'altra traduzione latina, condotta direttamente sul testo greco da Guglielmo di Moerbeke poco dopo il 1268. La *Meteorologia* fu la prima opera del corpus aristotelico ad essere tradotta in ebraico, da Samule Ibn Tibbon (c. 1160 - c. 1230), a quanto sembra anche in base alla convinzione che l'opera avrebbe fornito la chiave per la corretta interpretazione del termine «firmamento» in *Genesi* 1[16]. Un uso della *Meteorologia* che non dovette venire in mente ad Aristotele, né a qualche suo commentatore greco.

Non c'è dubbio che i testi scritti contribuirono in maniera fondamentale alla continuità e alla trasmissione dell'eredità della scienza greca antica; non furono però l'unico prodotto dell'attività scientifica della Grecia antica ad essere condiviso e acquisito da altre culture. In realtà, un ampio ventaglio di metodi e procedimenti, come del resto di argomenti, soggetti, materie, informazioni e dati – ossia il vero e proprio tessuto della scienza della Grecia antica –, continuò ad essere utilizzato da chi, nel Medioevo e in seguito, s'impegnò nell'indagine del mondo naturale.

[15] I contributi di S. LIVESEY, *Scientific writing in the Latin Middle Ages*, e J. SESIANO, *Islamic science*, in A. HUNTER (a cura di), *Thornton and Tully's Scientific Books, Libraries and Collectors*, Aldershot 2000[4], rispettivamente pp. 72-98 e 99-114, sono particolarmente utili per quanto riguarda le opere di carattere matematico e scientifico. D. GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, London 1998, conduce un'analisi approfondita dell'opera di traduzione dal greco all'arabo. Le opere citate forniscono particolari sui singoli trattati e sulla loro vicenda storica; anche le bibliografie in essi contenute sono di grande utilità. Benché non tratti direttamente dei lavori scientifici o filosofici, il lettore può anche consultare L. D. REYNOLDS e N. G. WILSON, *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford 1991[3]

[16] P. LETTINCK, *Aristotle's Meteorology and its Reception in the Arab World*, Leiden 1999; P. SCHOONHEIM, *Aristotle's Meteorology in the Arabico-Latin Tradition*, Leiden 2000; R. FONTAINE, *Otot Ha-Shamayim. Samuel Ibn Tibbon's Hebrew Version of Aristotle's Meteorology*, Leiden 1995.

3. *Longevità degli strumenti scientifici greci.*

Gli «attrezzi» che costituivano il «corredo» dei matematici e dei filosofi naturalistici della Grecia antica comprendevano un certo numero di oggetti che oggi chiamiamo «strumenti scientifici». Poiché altri contributi dei *Greci* trattano della tradizione testuale della matematica e della filosofia naturalistica della Grecia antica, appare opportuno non focalizzare in questa sede la tradizione testuale, per esaminare invece piú da vicino l'eredità costituita dagli strumenti. Il destino degli strumenti scientifici della Grecia antica è particolarmente interessante poiché si tratta di oggetti rimasti in uso a lungo nella pratica scientifica. Fanno parte di questi dispositivi scientifici astrolabi, calendari, sfere armillari, goniometri, misuratori del tempo quali gnomoni e meridiane[17] Come spiegato da James Evans, «l'applicazione delle arti meccaniche all'astronomia era ritenuta a tal punto una branca della meccanica, che i Greci la indicavano col termine specifico di σφαιροποιία, ossia «creazione di sfere», la quale non si limitava alla costruzione di globi celesti ma riguardava anche altri strumenti, tra cui modelli del sistema planetario e calcolatrici meccaniche per la determinazione dei moti del Sole, della Luna e dei pianeti[18]. In quanto parte della matematica applicata, la meccanica provvedeva alla costruzione di sfere per fornire rappresentazioni dei cieli e modelli meccanici atti a imitare i moti dei corpi celesti. Anche l'astronomia era una branca della matematica applicata, ed era suddivisa in gnomonica (riguardante le meridiane e la misura del tempo), meteoroscopia e diottrica (entrambe aventi come scopo l'osservazione del cielo mediante l'uso di strumenti tecnici). Almeno a partire dal I secolo d. C., l'utilizzazione di una vasta gamma di strumenti e di modelli specialistici può dirsi avviato.

Inoltre, numerosi strumenti, modelli e dispositivi collegati alla pratica scientifica greca hanno costituito la base materiale e iconografica attraverso cui la concezione greca del cosmo è stata comunicata ad altre

[17] Disponiamo di documentazione anche per altri tipi di strumenti scientifici; ne riparleremo tra poco.

[18] J. EVANS, *The material culture of Greek astronomy*, in «Journal for the History of Astronomy», XXX (1999), pp. 237-307. Evans cita l'organizzazione delle scienze matematiche descritta da Gemino (I secolo d. C.) nel suo libro sulla matematica, nella quale la creazione di sfere fa parte integrante della meccanica, a sua volta branca della meccanica applicata. Questo libro non ci è pervenuto, ma è stato riassunto da Proclo nel suo *Commentario al primo libro degli «Elementi» di Euclide*, del quale esiste una traduzione inglese a cura di Glenn R. Morrow edita dalla Princeton University Press nel 1970. Cfr. anche T. HEATH, *A History of Greek Mathematics*, Oxford 1921, rist. New York 1981, I, p. 18.

culture e da queste elaborata. Esiste una tradizione iconografica di tali congegni riprodotti in vetrate colorate, sculture in legno e in pietra, e mediante altre forme decorative, oltre che nei manoscritti e nei primi volumi a stampa (fig. 1). Tali immagini vanno usate con una certa cautela, perché talvolta s'inseriscono in una rappresentazione piú simbolica che realistica. Si dà poi il caso di illustrazioni riferite a determinati individui, in particolare Ipparco e Tolomeo, raffigurati in atto di utilizzare i diversi strumenti[19]

Lo studio degli strumenti scientifici, al pari di quello dei testi scientifici della Grecia antica, deve fare i conti con una documentazione piuttosto frammentaria e incompleta. E sebbene certi esemplari si siano conservati, la comprensione non ne è sempre agevole, come nel caso, per

[19] Numerosi esempi di illustrazioni di questi strumenti in J. BENNETT e D. BERTOLONI MELI, *Sphaera Mundi. Astronomy Books 1478-1600*, Cambridge 1994.

Figura 1

Frontespizio di *The Cosmographical Glasse* di William Cuningham (1559).

esempio, della cosiddetta «macchina di Antikythira», descritta da Derek de Solla Price. Talvolta, poi, ci è giunta la sola descrizione dello strumento, come nel caso degli anelli equinoziali di cui parla Tolomeo[20]. Poiché la scienza greca è stata spesso considerata un settore dell'indagine filosofica, si può comprendere la tendenza degli storici a concentrare l'attenzione sui testi e a privilegiare l'aspetto concettuale. Tuttavia, un esame della documentazione relativa agli strumenti scientifici consente di osservare da una prospettiva diversa la pratica della scienza. Molta documentazione conservata – dagli oggetti veri e propri, alle descrizioni e alle raffigurazioni – concerne l'astronomia e la cosmologia, sicché la nostra indagine si concentrerà sui relativi strumenti: misuratori del tempo (meridiane), astrolabi, dispositivi oroscopici, sfere armillari, globi. Accenneremo pure ad altri tipi di strumenti, compatibilmente con la documentazione disponibile; ma in questa sede non potremo trattare in maniera dettagliata quelli medici e chirurgici.

Molti strumenti collegati alla scienza e alla matematica della Grecia antica hanno continuato ad essere utilizzati e migliorati nell'ambito di un processo di sviluppo cui hanno contribuito tecnici medievali e della prima età moderna. In alcuni casi, gli strumenti dell'antica Grecia sono stati adottati e adattati con grande accuratezza, in particolare dagli astronomi islamici.

4. *Meridiane.*

Secondo lo storico greco Erodoto, vissuto nel v secolo a. C., i Greci appresero dai Babilonesi l'uso della sfera celeste e dello gnomone. Secondo D. R. Dicks lo gnomone, ossia l'asta la cui ombra indica il tempo nelle meridiane, sarebbe probabilmente il piú antico strumento astronomico conosciuto[21]. Diogene Laerzio attribuisce la scoperta dello gnomone ad Anassimandro (vi secolo a. C.); nella sua biografia dice infatti che, secondo Favorino, Anassimandro avrebbe approntato una meridiana per indicare solstizi ed equinozi, e costruito degli indicatori delle ore[22]. Diogene Laerzio (vissuto probabilmente nella prima metà del III secolo d. C.) viene talvolta considerato, non senza intento denigratorio, una «fonte tarda», ma in molti casi quanto sappiamo della vita e delle opere dei fi-

[20] TOLOMEO, *Almagesto*, 3.1. Cfr. anche L. TAUB, *Instruments of Alexandrian astronomy. the uses of the equinoctial rings*, in C. TUPLIN (a cura di), *Science and Mathematics in Ancient Greek Culture*, di prossima pubblicazione (Oxford).

[21] ERODOTO, 2.109; D. R. DICKS, *Ancient Astronomical Instruments*, in «Journal of the British Astronomical Association», LXIV, 2 (1954), p. 77.

[22] DIOGENE LAERZIO, 2.1.

losofi antichi lo dobbiamo in primo luogo alla sua opera. Mentre il suo racconto della scoperta dello gnomone potrebbe essere apocrifo, resta tuttavia il fatto che le meridiane venivano usate nell'intera Grecia antica. Gli gnomoni erano inseriti nelle meridiane per segnare il tempo tramite l'ombra che proiettavano su una serie di linee che indicavano le ore (giornaliere) e, salvo poche eccezioni, i periodi dell'anno (equinozi e solstizi). Tali misuratori del tempo furono realizzati in Egitto e in Grecia. La scala oraria sarebbe stata messa a punto per la prima volta nel IV secolo a. C. Il quadrante greco di piú antica datazione, trovato a Delo, risale al III secolo a. C. Vitruvio, autore romano del I secolo cui dobbiamo un trattato sull'architettura, analizza in maniera molto dettagliata le meridiane, descrivendone almeno una quindicina di tipi. In molti casi la progettazione è attribuita a una persona determinata. Ad alcuni famosi astronomi, quali Aristarco ed Eudosso, viene assegnata l'invenzione di un tipo particolare; attribuzioni da prendere con cautela[23].

I quadranti greco-romani conservati ammontano a oltre duecentocinquanta, di cui un centinaio provenienti da siti greci[24]. Un numero piuttosto elevato presenta linee equinoziali e solstiziali, a testimonianza del fatto che venivano usati per indicare periodi e stagioni dell'anno. Inoltre, molti sono di grande dimensione, concepiti per essere collocati stabilmente in un luogo. È probabile che le meridiane avessero molte-

[23] VITRUVIO, 9.8.

[24] Cfr. S. L. GIBBS, *Greek and Roman Sundials*, New Haven 1976. Dalla pubblicazione del libro di Gibbs sono venuti alla luce altri quadranti antichi. Cfr., tra gli altri, K. C. LOCHER, *Two Greco-Roman sundials from Alexandria and Dion*, in «Journal for the History of Astronomy», XXIV (1993), pp. 300-2.

Figura 2.
Meridiane.

plici funzioni, da calendario a misuratore del tempo, e finalità tanto pratica quanto decorativa.

Tolomeo è autore di un trattatello noto col titolo di *Analemma*, nel quale si propone un procedimento di tipo geometrico per tracciare, sul piano, gli archi e gli angoli atti a determinare un punto della sfera celeste; l'analemma serviva per la costruzione di meridiane. Autori precedenti, quali Vitruvio ed Erone di Alessandria (attivo intorno al 62 d. C.), avevano già descritto l'uso dell'analemma. Vitruvio era interessato alla costruzione di meridiane, Erone alla determinazione della distanza tra due luoghi geografici[25]. L'*Analemma* di Tolomeo ci è giunto nella versione latina che Guglielmo di Moerbeke ha redatto direttamente dal greco intorno al 1270; l'originale greco ci è pervenuto soltanto in parte[26]. L'analemma descritto da Tolomeo era disegnato su un tavolo circolare sul quale erano dipinte le linee normalmente utilizzate, mentre altre linee venivano tracciate con un sottile strato di cera in modo da poter essere cancellate facilmente. La funzione eminentemente pratica dell'analemma è evidente.

È probabile che gli abitanti e i viaggiatori dei secoli successivi si siano imbattuti nelle antiche meridiane. Nel mondo cristiano, come in quello islamico, i tempi liturgici erano determinati con strumenti astronomici. In entrambe le culture furono messi a punto quadranti di vario tipo, compresi quelli portatili; in certi esemplari era in particolare il tempo della preghiera ad essere indicato. A quanto sembra, in seno alle comunità non cristiane della Grecia antica le meridiane non erano destinate a un uso religioso, tuttavia la concezione funzionale e i vari tipi furono adottati e adattati a proprio uso e consumo dalle culture medievali[27] In Europa, nel corso del XVI secolo, la teoria delle meridiane s'impose come argomento di un certo interesse presso molti studiosi e matematici. Federico Commandino (1509-75), figura di spicco nel panorama europeo della matematica rinascimentale, traduttore e autore di commentari a molte opere matematiche dell'antica Grecia, lamentava la perdita della maggior parte degli antichi trattati sulle meridiane, a causa della

[25] Cfr. O. PEDERSEN, *A Survey of the Almagest*, Odense 1974, pp. 403 sg.; A. G. DRACHMANN, *Heron and Ptolemaios*, in «Centaurus», I (1950), pp. 117-31; O. NEUGEBAUER, *Über eine Methode zur Distanzbestimmung Alexandria-Rom bei Heron*, I-II, in «Historisk-filologiske Meddelelser udgivet af det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab», XXVI, 2 e 7 (1938-39).

[26] ID., *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, II, Berlin 1975, p. 840, nota 5.

[27] Cfr. A. J. TURNER, *Mathematical Instruments in Antiquity and the Middle Ages*, London 1994, p. 61, sui quadranti solari bizantini. Cfr. anche J. V. FIELD, *Some Roman and Byzantine portable sundials and the London sundial-calendar*, in «History of Technology», XII (1990), pp. 103-35; J. V. FIELD e M. T. WRIGHT, *Gears from the Byzantines: a portable sundial with mechanical gearing*, in «Annals of Science», XLII, 2 (1985), pp. 87-138.

quale le generazioni successive avevano difficoltà a comprendere la teoria gnomonica. Commandino cercò di ovviare a questo inconveniente con la pubblicazione, nel 1562, di un volume sulle meridiane, contenente il suo manuale pratico per la loro regolazione (*De horologiorum descriptione*), e un'edizione commentata della traduzione latina moerbekiana dell'*Analemma* di Tolomeo.

5. *Calendari.*

La nostra conoscenza dei calendari greci è alquanto limitata, tuttavia è chiaro che computo, costruzione e vari usi dei calendari sono campi nei quali il lavoro degli antichi serví da base a numerosi sviluppi e applicazioni in epoca medievale. Lo studio dei calendari richiede un'ampia gamma di considerazioni (tra cui la cronologia politica) che non interessano direttamente in questa sede. Concentreremo pertanto la nostra attenzione su alcuni esemplari di calendari greci conservati, che, a quanto sembra, ebbero una notevole influenza in epoca medievale. Il primo tipo è una specie di calendario astrometeorologico denominato παράπηγμα, del quale si conservano attestazioni sia sotto forma di frammenti incisi su pietra, sia di testo letterario. Nei primi decenni del XX secolo sono stati trovati a Mileto frammenti di due esemplari in pietra datati, rispettivamente, agli ultimi decenni del II secolo e ai primi del I secolo a. C.[28]

A quanto sembra, in origine, il termine παράπηγμα, che significa «qualcosa su cui si può fissare qualcosa vicino a qualcos'altro»[29], indi-

[28] H. DIELS e A. REHM, *Parapegmenfragmente aus Milet*, in «Sitzungsberichte der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl.», XXIII (1904), pp. 92-111. Cfr. anche A. REHM, *Weiteres zu den milesischen Parapegme*, ivi, pp. 752-59; H. DESSAU, *Zu den milesischen Kalenderfragmenten*, ivi, pp. 266-68; J. C. EVANS, *The History and Practice of Ancient Astronomy*, Ph.D. thesis, University of Washington, 1983 (inedita), p. A-580 (pubblicato con lo stesso titolo, Oxford 1998, ma in versione alquanto diversa). Prima della loro scoperta i παραπήγματα erano noti solamente sulla base della documentazione letteraria, e la datazione di uno degli esemplari piú importanti descritti (il cosiddetto «calendario di Gemino») non è affatto certa. Alle copie manoscritte dell'opera di GEMINO, *Introduzione ai fenomeni (Isagoge)*, fa seguito un testo di questo calendario, senza soluzione di continuità; cfr. EVANS, *The History* (1983) cit., p. A-569; ID., *The History* (1998) cit., p. 199; G. AUJAC, *Geminos: Introduction aux Phénomènes*, Paris 1975, p. 157. Ciò ha indotto alcuni studiosi a ritenere che il calendario παράπηγμα sia opera dello stesso (c. 50 d. C.). Ma questa attribuzione è stata contestata, e una cronologia piú alta, proposta da Neugebauer, posteriore al 230 ma anteriore al 150 a. C., dovrebbe essere presa in considerazione (cfr. NEUGEBAUER, *A History* cit., pp. 580-81). EVANS, *The History* (1983) cit., p. A 576-77 (cfr. anche 1998, p. 199), e G. J. TOOMER, «Geminus», in *Oxford Classical Dictionary* (*OCD*), Oxford 1996[3], seguono Neugebauer; AUJAC, *Geminos* cit., pp. 157-58, ritiene che il calendario sia stato opera di Gemino. Per il testo del παράπηγμα di «Gemino» cfr. GEMINO, *Elementi di astronomia*, a cura di C. Manitius, Stuttgart 1898, pp. 210-33; AUJAC, *Geminos* cit., pp. 98-108.

[29] Il termine è collegato a un verbo che significa «fissa accanto, vicino»; cfr. anche NEUGEBAUER, *A History* cit., p. 587. Un frammento del παράπηγμα su pietra piú antico ritrovato a Mile-

cava un calendario inciso su pietra ed esposto per uso pubblico[30], analogamente alle meridiane di pietra, che erano talvolta collocate in luogo pubblico. Gli archeologi hanno scoperto un numero limitato di pietre incise, perlopiú frammenti, che si possono definire παραπήγματα[31] Questi presentano dei fori ai lati del testo nei quali è possibile conficcare un piolo. Nelle fonti di carattere letterario vi sono sporadici riferimenti ai παραπήγματα e ai frammenti in pietra conservati e definiti tali; in alcuni casi non è neppure chiaro che cosa il piolo contrassegni o computi[32] Pochi παραπήγματα conservati sono chiaramente calendari, e un numero ancora minore di frammenti sembra provenire da calendari che

to conterrebbe le istruzioni per l'uso. Si ritiene inoltre, per induzione, che il termine παράπηγμα facesse parte dell'iscrizione. Sulle istruzioni per l'uso del calendario, parzialmente conservate, e su quelle relative alla collocazione del piolo cfr. DIELS e REHM, *Parapegmenfragmente* cit. Cfr., inoltre, H. G. LIDDELL e R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, *s.v.* «παραπήγνυμι», dove si sostiene che l'uso di questo verbo nel dialogo platonico spurio *Axiochus* (370c) testimonia la conoscenza dei παραπήγματα; EVANS, *The History* (1983) cit., pp. A-579-80, sull'uso dell'infinito παραπαγῆναι nelle istruzioni per collocare il piolo. Sui παραπήγματα cfr. anche D. R. DICKS, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Ithaca 1970, pp. 84-85.

[30] Cfr. NEUGEBAUER, *A History* cit., p. 587. Altri frammenti sono noti e menzionati da Neugebauer; cfr. anche A. REHM, *Parapegma*, in *RE*, XVIII/4 (1949), coll. 1295-366. I frammenti milesi sono gli esempi meglio conservati di παραπήγματα di pietra iscritti che elencano fenomeni astronomici. Rehm e, sulla sua scorta, Neugebauer, nella loro analisi dei παραπήγματα, fanno riferimento a due piccoli frammenti, uno proveniente da Atene (Kerameikos = A3 in Rehm), l'altro da Pozzuoli (Puteoli = A4 in Rehm). Non è chiaro se il frammento del Ceramico sia astronomico (ringrazio Robert Hannah e Joyce Reynolds per averne discusso con me). Il frammento di Pozzuoli sembra essere astrometeorologico. Sul frammento del Ceramico cfr. A. BRÜCKNER, *Mitteilungen aus dem Kerameikos V Vorbericht über Ergebnisse der Grabung 1929*, in «Mitteilungen des deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung», LVI (1931), p. 23; I. KIRCHNER, *Inscriptiones Atticae Euclidis Anno Posteriores*, Chicago 1974, II, p. 785 (n. 2782). Sul frammento di Pozzuoli cfr. P. MINGAZZINI, *VI. Pozzuoli. Frammento di calendario perpetuo*, in «Notizie degli Scavi di Antichità», VI (1928), pp. 202-5; A. DEGRASSI (a cura di), *Inscriptiones Italiae*, XIII/2, Roma 1963, n. 57 («Parapegma Pvteolanum»), pp. 310-11. (Alcuni altri παραπήγματα, menzionati per esempio da Rehm e Degrassi, non sembrano avere molto in comune con i reperti di Mileto e Pozzuoli, e non sembrano inoltre astrometeorologici; considero queste iscrizioni come parte di un altro progetto). Cfr. EVANS, *The History* (1983) cit., p. A-578; ID., *The History* (1998) cit., p. 201; W. K. PRITCHETT e B. L. VAN DER WAERDEN, *Thucydidean time-reckoning and Euctemon's seasonal calendar*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique», LXXXV (1961), p. 40, per la menzione dell'uso pubblico.

[31] Cfr. REHM, *Parapegma* cit.; DEGRASSI, *Inscriptiones Italiae* cit., sezione sui παραπήγματα, pp. 305 sgg.

[32] *Ibid.*; CICERONE, *Epistulae ad Atticum*, 14-15. E. O. Winstedt, nella sua traduzione della lettera 14 (London 1956, p. 373), spiega che la locuzione παράπηγμα ἐνιαύσιον della lettera 14 corrisponde alla locuzione *clavus anni* della lettera 15, e che «l'espressione deriva dall'uso di conficcare un chiodo nella parete destra del tempio di Giove, ogni anno alle idi di settembre, per tenere il conto degli anni». G. R. Mair, nell'Introduzione dell'edizione Loeb dei *Phaenomena* di Arato, p. 205, osserva che «era usuale per gli astronomi antichi 'affiggere' (παραπηγνῦναι) i loro calendari sulle colonne delle pubbliche piazze, per cui παράπηγμα, oggetto affisso, diventò sinonimo di 'calendario'». Mair cita ELIANO, *Varia historia*, 10.7, che fa riferimento alle colonne (στῆλαι) erette da Metone per registrarvi i solstizi. Nel dialogo platonico spurio *Axiochus*, 370c, Socrate avanza l'ipotesi che la produzione di παραπήγματα sia un'attività umana particolare, collegata allo spirito divino (πνεῦμα θεῖον).

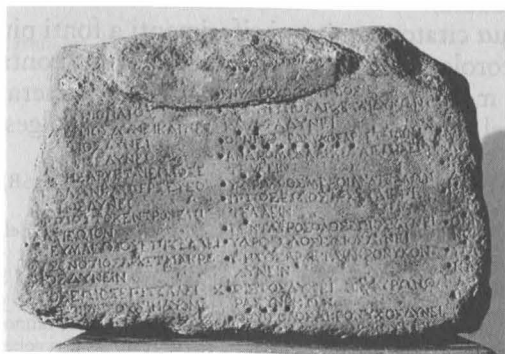
indicavano anche le condizioni meteorologiche. I frammenti di calendario trovati a Mileto indicano che il piolo veniva spostato accanto al giorno voluto. Si conficcava il piolo nel foro vicino al giorno indicato nel calendario; i fori servivano a tenere la conta dei giorni, cosicché non si perdeva la collocazione cronologica nel mese.

I calendari utilizzati nel mondo antico erano svariati; per esempio, ciascuna *polis* greca aveva il suo. Inoltre erano soggetti a una certa variabilità, nel senso che, se necessario, si operavano degli aggiustamenti in modo da far cadere l'evento politico o religioso nel giorno desiderato[33] I calendari civili delle *poleis* tendevano ad essere piuttosto caotici (ed erano spesso oggetto di frizzi)[34], in ogni caso il παράπηγμα garantiva una certa regolarità basata sui fenomeni celesti. È possibile che il παράπηγμα astronomico sia stato inventato da Metone ed Euctemone, che si occuparono di calendaristica nell'Atene della seconda metà del V secolo a. C.[35] Realizzazione e distribuzione dei calendari su pietra dovet-

[33] Sui calendari antichi cfr. E. J. BICKERMAN, *Chronology of the Ancient World*, London 1980², pp. 13-61.

[34] ARISTOFANE, *Nuvole*, 614 sgg., si prende gioco del calendario ateniese e riporta le lamentele della Luna per il fatto che gli Ateniesi non fanno combaciare i giorni con le sue fasi. Cfr. anche B. D. MERITT, *The Athenian Calendar in the Fifth Century*, Cambridge Mass. 1928.

[35] NEUGEBAUER, *A History* cit., p. 588. In maniera abbastanza sorprendente, Neugebauer sostiene (pp. 617, 622) che «l'intento primario dei cicli [calendariali] noti del V e IV secolo era la realizzazione di παραπήγματα affidabili, e non la riforma dei calendari civili». Secondo G. J. TOOMER, «Meton», in *OCD*, Metone ed Euctemone non erano interessati alla riforma del calendario, bensí alla definizione di una solida base per le osservazioni astronomiche. Per un'analisi approfondita su Metone come autore di παραπήγματα cfr. A. C. BOWEN e B. R. GOLDSTEIN, *Meton of Athens and astronomy in the late fifth century B.C.*, in E. LEICHTY, M. DE J. ELLIS e P. GERARDI (a cura di), *A Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs*, Philadelphia 1988, pp. 39-81.

Figura 3. Παράπηγμα di Mileto.

tero essere complesse e costose, e quando li si prende in considerazione non bisogna dimenticare quale investimento rappresentassero.

Il piú antico dei due παραπήγματα trovati a Mileto (fig. 3) contiene istruzioni per l'uso parzialmente conservate[36]. Può essere utile fornire un esempio di questi testi: il seguente è tratto appunto dal παράπηγμα in questione. (I segni • indicano la collocazione dei fori sulla pietra incisa, corrispondenti probabilmente a un giorno da contarsi in sequenza; quelli disposti orizzontalmente indicano invece l'assenza di un testo in corrispondenza di quel giorno).

• Sole nell'Acquario
• [Il Leone] inizia a tramontare al mattino e la Lira tramonta.
• •
• L'Uccello inizia a tramontare al calar della notte.
• • • • • • • • •
• Andromeda comincia a sorgere al mattino.
• •
• Metà dell'Acquario sorge.
• Il Cavallo inizia a sorgere al mattino.
•
• L'intero Centauro tramonta al mattino.
• L'intera Idra tramonta al mattino.
• Il grande Pesce inizia a tramontare alla sera.
• La Freccia tramonta. Stagione di venti occidentali continui.
•] • • • [computo di giorno ipotizzato per la presenza di uno spazio].
• L'intero Uccello tramonta alla sera.
• [Arturo sorge] alla sera"[37]

(Poiché ci è pervenuta la maggior parte dell'iscrizione, i termini frutto di congettura sono assai pochi, e in Diels e Rehm, da cui citiamo, posti tra parentesi quadra).

Il παράπηγμα citato, con i suoi riferimenti a fonti piú antiche e con fenomeni meteorologici collegati al sorgere e al tramontare delle stelle, corrisponde al modello tipico dei παραπήγματα letterari conosciuti[38]. Poiché non è del tutto chiaro a quale pubblico si rivolgesse ciascun tipo

[36] DIELS e REHM, *Parapegmenfragmente* cit., pp. 102-3, iscrizione 456B, colonna di mezzo; EVANS, *The History* (1983) cit., p. A-580.

[37] DIELS e REHM, *Parapegmenfragmente* cit., p. 104. La maggior parte dell'iscrizione ci è pervenuta, sicché le congetture terminologiche sono molto limitate.

[38] Nella versione letteraria si indica soltanto il progresso quotidiano del Sole per l'impossibilità di praticare dei fori nei rotoli di papiro. NEUGEBAUER, *A History* cit., pp. 587-88. Occorre notare che questi testi non forniscono spiegazioni dei fenomeni fisici che fanno da ponte tra eventi celesti ed eventi terrestri; questo tipo di spiegazione va ricercato in altri generi.

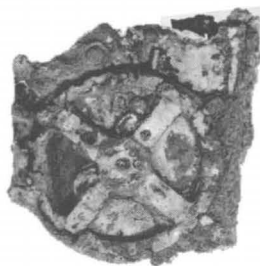
di calendario, si può ipotizzare che le tavole in pietra iscritte fossero visibili al pubblico, mentre gli esemplari scritti erano destinati a un uso individuale, privato. Ci si chiede inoltre dove venissero esposti i παραπήγματα in pietra; tenendo conto del costo della loro messa in opera ne appare probabile la destinazione a spazi ufficiali. Data inoltre l'importanza della corretta collocazione del piolo, si può pensare che il suo spostamento giornaliero fosse una specie di incombenza ufficiale[39]

Gli almanacchi con indicazioni meteorologiche hanno una lunga storia, e continuano ad essere realizzati in epoca moderna. Il collegamento specifico tra fenomeni meteorologici e astronomici fu mantenuto a lungo nell'ambito di una vivace tradizione astrometeorologica. La pratica astrometeorologica in epoca medievale è scarsamente documentata, ma si è conservato un numero notevole di trattati teorici, redatti da autori arabi e latini. L'astrometeorologia continuò a suscitare interesse sin nei primi secoli dell'età moderna[40]

Un'altra scoperta, effettuata a sua volta all'inizio del XX secolo, ha fatto luce su un altro strumento con funzione di calendario che potrebbe aver esercitato un'influenza duratura. Derek de Solla Price ha descritto il «meccanismo a ingranaggi di Antikythira» (fig. 4), cosí chiamato dal nome dell'isola nelle cui acque, nel 1901, ne sono stati recuperati i frammenti provenienti da un antico relitto e datati al I secolo a. C.

[39] Joyce Reynolds ha sostenuto correttamente, nel corso di una conversazione, che la località di ritrovamento dei frammenti dovrebbe essere indagata in maniera piú approfondita. Harry Pleket, sempre in una conversazione, ha avanzato l'ipotesi che i παραπήγματα dovevano avere un qualche status ufficiale.

[40] S. JENKS, *Medieval astrometeorology*, in «Isis», LXXIV (1983), pp. 185-210. Jenks fornisce altresí un indice degli *incipit*.

Figura 4.
Il meccanismo a ingranaggi di Antikythira.

Il congegno non è in buono stato di conservazione e non sono del tutto chiare la sua forma originaria né la sua utilizzazione; non si conoscono descrizioni antiche di un congegno del genere. Price ha descritto i frammenti recuperati come componenti di un «calcolatore da calendario», ossia uno strumento portatile per calcolare i cicli lunari e solari. Lo stesso Price non esclude però che potrebbe trattarsi di un esemplare destinato a fini dimostrativi o espositivi, piú che di un calcolatore di uso pratico[41]. In maniera abbastanza sorprendente, un frammento del meccanismo di Antikythira reca un'iscrizione che richiama da vicino il genere di testi associati ai παραπήγματα[42]. Riportiamo qui di seguito una parte del testo nella quale i fenomeni astronomici vengono elencati accanto a una chiave alfabetica parzialmente conservata:

O Le Iadi sorgono al mattino
P I Gemelli iniziano a sorgere
R Altair sorge alla sera
S Arturo tramonta al [mattino].

Benché la piastra su cui è inciso il παράπηγμα non faccia riferimento a fenomeni meteorologici, il richiamo al sorgere e al tramontare delle stelle corrobora il carattere calendaristico del dispositivo in questione. La conservazione di uno strumento al quale non sembra far riferimento alcun testo antico è una conferma importante del fatto che buona parte della nostra conoscenza degli strumenti scientifici non deriva esclusivamente dai testi scritti, e che è pertanto necessario lo studio degli strumenti stessi.

Assai interessato alla ricostruzione storica dei meccanismi a ingranaggi, Price ha preso in considerazione, nell'ambito del mondo islamico, due specifici strumenti che sembrano inserirsi in una tradizione di meccanismi con ingranaggi del tipo di quello di Antikythira. Uno di questi, lo strumento con funzione di calendario descritto da Abu-r-Rayhan Muhammad ben Ahmad al-Biruni (c. 1000 d. C.), ci è noto solamente in base alla documentazione scritta[43] L'altro è un astrolabio persiano con

[41] D. J. DE SOLLA PRICE, *Gears from the Greeks. The Antikythera mechanism. a calendar computer from ca. 80 B.C.*, in «Transactions of the American Philosophical Society», n.s., LXIV, 7 (1974), pp. 13, 22, 59-60. Cfr. anche A. G. BROMLEY, *Notes on the Antikethera mechanism*, in «Centaurus», XXIX (1986), pp. 5-27; ID., *Observations of the Antikythera Mechanism*, in «Antiquarian Horology», XVIII (1989-90), pp. 641-52; E. C. ZEEMAN, *Gears from the Greeks*, in «Proceedings of the Royal Institution of Great Britain», LVIII (1986), pp. 137-56.

[42] PRICE, *Gears* cit., p. 48; cfr. anche p. 46. Price osserva che la piastra su cui è inciso il παράπηγμα pone qualche problema, e che non ne è molto chiara l'utilizzazione nell'ambito del meccanismo di Antikythira.

[43] D. R. HILL, *Al-Biruni's Mechanical Calendar*, in «Annals of Science», XLII (1985), pp. 139-63.

congegno a ingranaggi, con funzione di calendario, realizzato da Muhammad ben Abi Bakr al-ibari al-Isfahani (datato 1221/22) e oggi conservato presso il Museum of the History of Science di Oxford (fig. 5).

Nel 1983 il Museo della scienza di Londra ha acquisito alcuni frammenti di una meridiana portatile bizantina con un congegno calendariale a ingranaggi, databile a un periodo compreso tra gli ultimi decenni del v secolo e la metà del vi d. C. Rifacendosi a parte del materiale analizzato da Price, e fornendone nuove interpretazioni, J. V. Field e M. T. Wright hanno ribadito che la tradizione ellenistica di congegni di calcolo con ingranaggi, utilizzata in strumenti con funzione di calendario quali il meccanismo di Antikythira, si è protratta in epoca bizantina, e non è affatto escluso che tali congegni abbiano influenzato la tradizione islamica[44]. Mettendo l'accento sull'utilizzo di ingranaggi a fini di dimostrazione dei moti astronomici, Price ha richiamato l'attenzione sul possibile collegamento tra il meccanismo a ingranaggi di Antikythira e i complicati congegni astronomici con ingranaggi del perio-

[44] Cfr. FIELD e WRIGHT, *Gears* cit., pp. 87-138, che si avvalgono ampiamente del saggio di Price. Cfr. anche ID., *Early Gearing: Geared Mechanisms in the Ancient and Medieval World*, London 1985. Cfr. anche J. V. FIELD, *Some Roman and Byzantine portable sundials and the London sundial-calendar*, in «History of Technology», XII (1990), pp. 124-27, in cui vengono prese in esame le possibili utilizzazioni della meridiana-calendario; M. T. WRIGHT, *Rational and irrational reconstruction: the London sundial-calendar and the early history of geared mechanisms*, ivi, pp. 65-102; J. V. FIELD, *European astronomy in the first millenium: the archaeological record*, in C. WALKER (a cura di), *Astronomy before the Telescope*, London 1996, pp. 110-22.

Figura 5. Astrolabio persiano con congegno a ingranaggi con funzione di calendario, realizzato da Muhammad ben Abi Bakr al-ibari al-Isfahani (1221/22).

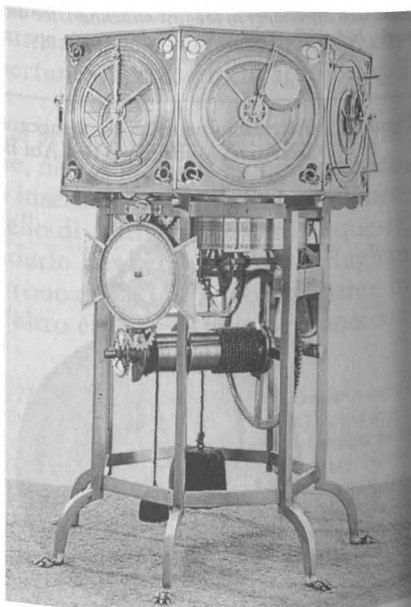
do medievale e della prima età moderna utilizzati negli orologi pubblici e reperibili nei gabinetti di rarità privati. Egli si riferiva, in particolare, alla documentazione pittorica e letteraria volta a illustrare il complesso congegno a ingranaggi utilizzato da Riccardo di Wallingford (c. 1292-1336) e Giovanni de' Dondi (1318-89) nei loro orologi astronomici[45], i quali non furono progettati come semplici strumenti per misurare il tempo, bensí per mostrare i moti astronomici (figg. 6-7).

6. *Modelli astronomici e cosmologici.*

Negli autori antichi si trovano numerosi accenni a strumenti progettati per mostrare i moti celesti e planetari. Le sfere armillari, costi-

[45] PRICE, *Gears* cit., pp. 54-55. Cfr. J. D. NORTH, *Richard of Wallingford*, 3 voll., Oxford 1976. Su Dondi cfr. S. BEDINI e F. MADDISON, *Mechanical Universe*, in «Transactions of the American Philosophical Society», LVI, 5 (1966).

Figura 6. Riccardo di Wallingford (c. 1292-1336) e il suo orologio.

Figura 7. *Astrarium* di Giovanni de' Dondi (1318-89). Ricostruzione di P. N. Haward, 1974.

tuite da anelli (*armillae* in latino) raffiguranti i grandi cerchi della sfera celeste, venivano utilizzate, a quanto sembra, sia come modello a scopo didattico e di dimostrazione, sia come strumento per l'osservazione. Parleremo dapprima dell'uso delle sfere armillari come modello, poi prenderemo in considerazione il loro uso ai fini dell'osservazione.

Basandosi su alcune affermazioni del *Timeo*, studiosi della Grecia classica hanno ipotizzato che l'Accademia di Platone (IV secolo a. C.) disponesse di un modello del cosmo. Timeo afferma infatti che è impossibile descrivere i moti planetari senza un modello visibile. Lo strumento in questione potrebbe verosimilmente corrispondere a qualche tipo di sfera armillare.

Nel commento a questo dialogo platonico che tratta di cosmologia, F. M. Cornford sostiene che, descrivendo la costruzione dell'universo ad opera del Demiurgo, «il linguaggio del mito descrive qui (36c-d) la costruzione di un modello materiale di rivoluzioni dei corpi celesti, una sfera armillare» (citando Proclo, 2.281.19). Cornford descrive le modalità con le quali il Demiurgo costruisce il modello: «Il Demiurgo prende un nastro di un qualche materiale flessibile, lo taglia in due strisce nel senso della lunghezza, le fa combaciare in corrispondenza delle rispettive metà e conferisce loro la forma di due anelli inclinati uno verso l'altro. Successivamente, prende uno dei due anelli e lo suddivide in sette anelli piú piccoli di diversa dimensione, che inserisce concentricamente all'interno». Come osserva Cornford, «un'espressione, in particolare, presuppone un modello materiale: nel *Timeo* si dice infatti che il secondo anello, o 'cerchio', è 'all'interno' del primo». Su questa base Cornford sostiene che «Platone non sta alludendo a cerchi geometrici in senso stretto, quali apparirebbero sulla superficie del globo celeste, perché in tal caso il loro diametro coinciderebbe. In un modello materiale invece ... è naturale che una banda sia posta 'all'interno' dell'altra». Egli conclude affermando: «che l'Accademia disponesse di una sfera armillare si può inferire da un'osservazione successiva di Timeo (40c), secondo cui i complicati moti planetari non si possono spiegare senza un modello visibile»[46]. Cornford osserva inoltre che un commentatore del II secolo d. C., Teone di Smirne, citando il *Timeo*, dice di aver costruito a sua volta una sfera per illustrare il mito di Er[47]. Per Cornford, la sfera di Teone sarebbe piú semplice di quella del Demiurgo platonico, che era, invece, una

[46] F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology: the 'Timaeus' of Plato Translated with a Running Commentar*, London 1937 (rist. Indianapolis 1975), p. 74, che cita anche U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, Berlin 1920, II, p. 390, e PLATONE, *Epinomide*, 2.312d.

[47] TEONE DI SMIRNE, *De utilitate mathematicae*, 3.16, tradotto in J. DUPUIS, *Theon de Smyrne. Philosophe platonicien*, Paris 1992 (rist. Bruxelles 1966).

κρικωτὴ σφαῖρα «nella quale i moti della sfera esterna e dei pianeti sono raffigurati da anelli (κρίκοι)». Sempre secondo Cornford, la sfera cui si riferisce l'Accademia sarebbe stata di questo tipo, e perciò non altrettanto complessa della «sfera matematica» costruita da Archimede, che, secondo quanto si dice, avrebbe riprodotto tutti i moti celesti[48]. Pertanto, quello utilizzato dall'Accademia era un anello, e non una sfera, perché un globo vero e proprio avrebbe celato alla vista gli anelli interni[49] Non si sono conservati esemplari di sfere armillari antiche, ma nell'*Introduzione ai fenomeni* Gemino ne descrive l'utilizzazione in qualità di strumenti didattici che chiama κρικωταὶ σφαῖραι (sfere ad anello), per distinguerle dalle στερεαὶ σφαῖραι (sfere solide), ossia i globi celesti[50]

David Sedley ha studiato la documentazione scritta relativa alla scuola di matematici di Cizico, allievi di Eudosso (IV secolo a. C.), particolarmente interessati alla costruzione di strumenti atti a dimostrare le loro idee in materia di moto planetario[51]. Nel I secolo a. C. Cicerone guardava ad Archimede (III secolo a. C.) come al fondatore della branca della meccanica dedita alla costruzione di planetari. Molti altri autori antichi accennano ai modelli di Archimede[52]. Secondo Pappo di Alessandria, attivo intorno al 320 d. C.[53], Archimede avrebbe scritto un'opera sulla *Costruzione della sfera* (*Περὶ σφαιροποιίας*), oggi perduta. Anche al filosofo Posidonio (c. 135-50 a. C.) si attribuiva la costruzione di un modello di moto planetario[54]. A una significativa distanza di tempo, nel II secolo d. C., l'astronomo Tolomeo e il medico Galeno accennano a modelli di moti planetari e ai relativi costruttori[55] Non si è conservato nessuno di questi modelli di moti planetari[56], ma i racconti sugli antichi planetari con-

[48] CORNFORD, *Plato's Cosmology* cit., pp. 75-76, descrive la sfera armillare in maniera particolareggiata e fa osservare che l'anello esterno avrebbe dovuto corrispondere, nelle intenzioni, all'equatore della sfera delle stelle fisse. Sui modelli di Archimede cfr. PLUTARCO, *Vita di Marcello*, 17.3-5; OVIDIO, *Fasti*, 6.277-80; CICERONE, *De republica*, 1.14; ID., *Tusculanae*, 1.25, ID., *De natura deorum*, 2.34-35, in cui si fa menzione del modello planetario di Posidonio.

[49] CORNFORD, *Plato's Cosmology* cit., pp. 75-76. L'analisi della sfera armillare occupa alcune pagine. Che Cornford abbia interpretato questo passo platonico in riferimento a una sfera armillare con funzione dimostrativa è confermato anche dall'utilizzazione di un'immagine ottocentesca sul frontespizio del suo libro.

[50] GEMINO, *Introduzione ai fenomeni*, 16.10-12; J. EVANS, *The material culture of Greek astronomy*, in «Journal for the History of Astronomy», XXX, 3 (1999), pp. 241-42.

[51] D. SEDLEY, *Epicurus and the mathematicians of Cyzicus*, in «Cronache Ercolanesi», VI (1976), pp. 23-54.

[52] CICERONE, *De republica*, 1.14; cfr. anche sopra la nota 48.

[53] ID., *De natura deorum*, 2.34-35.

[54] TOLOMEO, *Ipotesi sui pianeti*, 1.1.; GALENO, *Sull'utilità delle parti*, 2.295.

[55] PAPPO, *Collezione*, 8.3.

[56] EVANS, *The material culture* cit., p. 242, menziona la raffigurazione murale di una sfera armillare trovata a Stabia, vicino a Pompei. Cfr. P. ARNAUD, *L'image du globe dans le monde romain:*

tinuano a suscitare l'interesse e la curiosità degli uomini di cultura ancora nei primi secoli dell'epoca moderna. Petrarca (1304-74) e Marsilio Ficino (1433-99) accennano con ammirazione ad Archimede in quanto costruttore di un planetario[57]

In epoca medievale, e nei primi secoli di quella moderna, i moti planetari sono stati illustrati mediante una grande varietà di strumenti. Tra gli strumenti bidimensionali vi erano le *volvelles*, cerchi graduati di carta o di pergamena (spesso inseriti nei libri), e gli *equatoria* (solitamente di carta, cartone, legno, raramente di ottone) per rendere «equa», ossia calcolare, la posizione dei diversi pianeti[58]. Un celebre e bell'esemplare di tipo bidimensionale di modello planetario è l'*Astronomica Caesarium* di Pietro Apiano (1495-1552), pubblicata nel 1540 e corredata di numerose *volvelles*[59] Nel 1593 Giovanni Paolo Gallucci pubblicò lo *Speculum Uranicum*, che conteneva *volvelles* per il calcolo della posizione dei pianeti, oltre a quella del Sole e della Luna (fig. 8).

Come osservato da Evans, *equatoria* delle posizioni del Sole erano normalmente riportati sul dorso degli astrolabi europei. Nella *Hypotyposis astronomicarum positionum* Proclo (v secolo d. C.) fornisce utili istruzioni per la costruzione di un *equatorium* solare su una tavola lignea o una piastra in bronzo[60]. È possibile che *equatoria* siano stati costruiti anche dai Greci antichi; in ogni caso non ne sono noti né esemplari né descrizioni. Resta il fatto che Tolomeo forní informazioni piú che sufficienti per la loro realizzazione. Nelle *Tavole astronomiche*, per esempio, egli spiega in che modo disegnare diagrammi in scala delle posizio-

science, iconographie, symbolique, in «Mélanges des l'Ecole Française de Rome», CVI (1984), p. 73; D. CAMARDO e A. FERRARA, *Stabiae · le ville*, Castellammare di Stabia 1989, pp. 67-68. Sono grata al professor Settis per aver richiamato la mia attenzione sul cosiddetto «monumento di Arato», dal monastero di Sant'Emmeram a Ratisbona (c. 1060), del quale scrive in *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, III. *Dalla tradizione all'archeologia*, Torino 1986, p. 419 (e figg. 386-87): «Si tratta di un pilastro ottagonale sormontato da un ampio disco, che su una faccia reca la proiezione in piano della sfera celeste di Tolomeo, con scritte latine che ne agevolano la lettura, mentre sul lato opposto c'è Arato che leva il volto in alto, a fissare sul cielo lo sguardo. La sinistra, ora mancante, doveva reggere un *radius*, una bacchetta; e infatti la scritta dichiara e commenta: SIDEREOS MOTVS RADIO PERCVRRIT ARATVS».

P. L. ROSE, *The Italian Renaissance of Mathematics: Studies of Humanists and Mathematicians from Petrarch to Galileo*, Genève 1975, pp. 8-10, ricorda l'ammirazione di Petrarca e Ficino per Archimede costruttore di un planetario.

[58] M. COMES, *Equatorium*, in R. BUD e D. J. WARNER (a cura di), *Instruments of Science: An Historical Encyclopedia*, New York · London 1998.

[59] O. GINGERICH, *Astronomical paper instruments with moving parts*, in R. G. W. ANDERSON, J. A. BENNETT e W. F. RYAN (a cura di), *Making Instruments Counts: Essays on Historical Scientific Instruments presented to Gerard L'Estrange Turner*, Aldershot 1993, pp. 63-74.

[60] PROCLO, *Hypotyposis astronomicarum positionum*, 3.66-72, in C. MANITIUS (a cura di), *Procli Diadochi Hypotyposis astronomicarum positionum*, Leipzig 1909, pp. 72-77. Cfr. anche EVANS, *The material culture* cit., pp. 262-64.

ni del Sole, della Luna e dei pianeti ai fini di facilitare i calcoli[61] La teoria tolemaica serví da base a due testi dell'XI secolo (i primi noti in materia) sugli *equatoria* redatti nella Spagna islamica da Ibn al-Samh (morto nel 1035) e da al-Zarqali (1029-87)[62]. Si continuò a realizzarne, e a scriverne, in epoca medievale e poi rinascimentale[63] *The Equatorie of the Planetis* è un testo datato al 1392 che potrebbe essere stato redatto da Geoffrey Chaucer, morto nel 1400, a complemento del suo scritto sull'astrolabio del 1391. Un esemplare medievale di *equatorium* pervenutoci è conservato al Merton College di Oxford (fig. 9)[64].

Le macchine tridimensionali fungevano sia da illustrazione dei moti astronomici, sia da quadro cosmologico e sistema di coordinate. Una documentazione di vario tipo attesta l'uso delle sfere armillari, a quanto sembra dotate sovente di impugnatura per facilitarne la maneggevolezza. Immagini di sfere armillari di questo tipo sono presenti nei manoscritti, talvolta con funzione di elementi decorativi (fig. 10). Lo strumento didattico potrebbe risalire, nell'Occidente latino, agli ultimi decenni del X secolo; secondo alcuni studiosi, Gerberto di Aurillac avrebbe

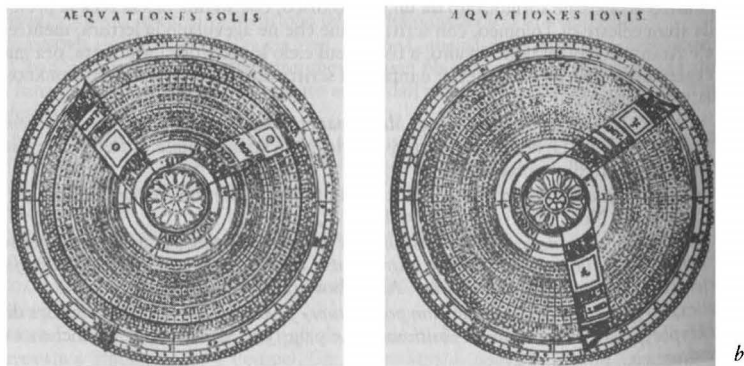
[61] *Claudii Ptolemaei Opera que exstant omnia*, a cura di J. L. Heiberg, Leipzig 1898-1954, II, pp. 165-69. Cfr. anche N. HALMA (a cura di), *Commentarie de Théon d'Alexandrie sur les tables manuelles astronomiques de Ptolémée*, Paris 1822-25, I, pp. 7-11.

[62] EVANS, *The material culture* cit., pp. 263-64; D. J. DE SOLLA PRICE, *Precision instruments: to 1500*, in *A History of Technology*, III, Oxford 1957, pp. 616-17 [trad. it. Torino 1963]. Cfr. anche TURNER, *Mathematical Instruments* cit., pp. 83-84.

[63] Cfr. E. POULLE, *Les Instruments de la théorie des planètes selon Ptolémée: équatoires et horloges planétaires du XIII^{e} au XVI^{e} siècle*, 2 voll., Paris-Genève 1980.

[64] PRICE, *Precision instruments* cit., p. 617.

Figura 8. *Volvelles* per trovare la posizione del Sole (*a*) e quella di Giove (*b*), dallo *Speculum Uranicum* di Giovanni Paolo Gallucci (1593).

b

posseduto una sfera armillare[65]. Una sfera armillare databile intorno al 1350 è conservata nel Whipple Museum of the History of Science di Cambridge (fig. 11)[66]. Girolamo della Volpaia (Hieronymus Volparius,

[65] S. SCHECHNER GENUTH, *Armillary sphere*, in BUD e WARNER (a cura di), *Instruments of Science* cit. Cfr. anche E. DEKKER, *Globes at Greenwich: A Catalogue of Globes and Armillary Spheres in the National Maritime Museum, Greenwich*, Oxford 1999, pp. 5-6, 143-76. A p. 10, nota 34, Dekker analizza e mette in dubbio la maggior parte della documentazione relativa alla sfera armillare di Gerberto.

[66] A. MOSLEY, *Educating the Astronomer: The Use and Collection of Gothic Teaching Instruments*, M.Phil. thesis, Department of History and Philosophy of Science, University of Cambridge, 1997. Cfr. anche ID., *How late is late medieval?*, M.Phil. essay, Department of History and Philosophy of Science, University of Cambridge, 1996 (inedito). Cfr. anche DEKKER, *Globes* cit., p. 10 nota 35.

Figura 9. *a*. *Equatorium* inglese (c. 1350). *b*. *Equatorium* francese (c. 1600).

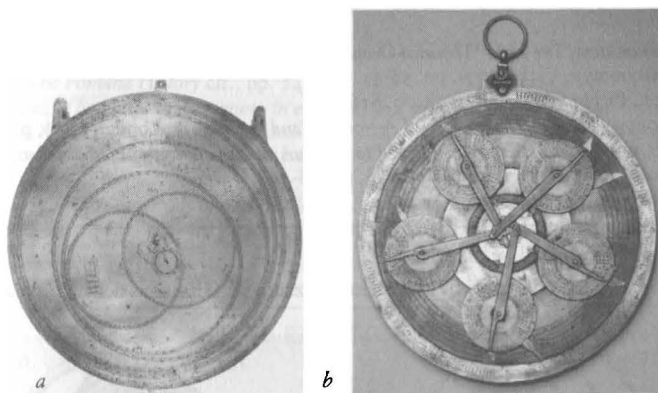
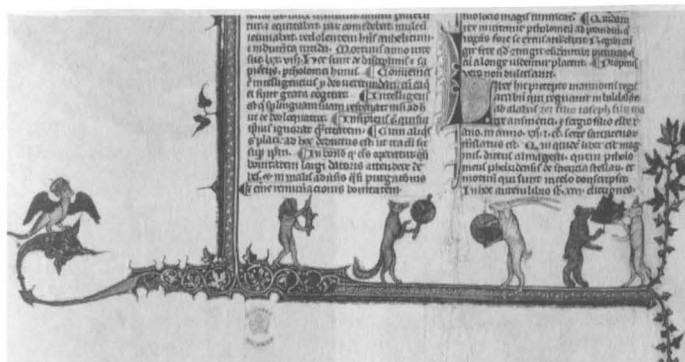



Figura 10. Manoscritto dell'*Almagesto* di Tolomeo (XIV secolo).

c. 1530-1614), realizzò un modello che utilizzava le sfere per spiegare i moti di Mercurio nell'ambito del sistema tolemaico (fig. 12)[67]

Degli orologi planetari dell'epoca si sono conservati sia esemplari sia testimonianze scritte. Price ha sostenuto che i primi grandi orologi pubblici avevano, in realtà, piú la funzione di illustrare la complessità dell'ordine celeste, che non quella di semplici misuratori del tempo[68] Il monaco benedettino e astronomo Riccardo di Wallingford (c. 1292-1336) progettò un orologio astronomico – completato solamente dopo la sua morte prematura – che John North inserisce «nella tradizione antica di orologi astronomici anaforici che forniscono una visione complessiva dell'universo»[69] Un orologio astronomico abbastanza diverso – un *astrarium* – fu costruito da Giovanni de' Dondi (1318-89) tra il 1348 e il 1364[70] L'*astrarium* presentava certe somiglianze con le teorie sui moti

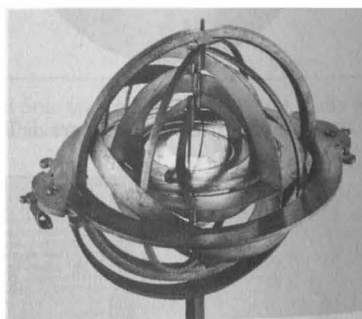
[67] O. GINGERICH, *The 1582 'Theorica Orbium' of Hieronymus Vulparius*, in «Journal for the History of Astronomy», VIII (1977), pp. 38-43.

[68] PRICE, *Precision instruments* cit., p. 616.

[69] J. NORTH, *The Fontana History of Astronomy and Cosmology*, London 1994, p. 246.

[70] H. C. KING e J. R. MILLBURN, *Geared to the Stars: the Evolution of Planetariums, Orreries, and Astronomical Clocks*, Toronto-Buffalo 1978, pp. 28-41.

Figura 11. Sfera armillare (c. 1350).

Figura 12. Modello dei moti di Mercurio realizzato da Girolamo della Volpaia (1582).

celesti esposte da Tolomeo nel *Trattato di matematica* (o *Almagesto*); l'universo non vi era infatti rappresentato come un sistema unico, ma Sole, Luna e ciascun pianeta avevano il loro quadrante[71]

Nei primi secoli dell'età moderna i dibattiti sulla validità della cosmologia geocentrica e di quella eliocentrica stimolarono la creazione di modelli planetari complessi, raccolti talvolta in gabinetti di rarità[72]. L'adozione dell'ipotesi eliocentrica fu importante per la diffusione dei modelli planetari, utilizzati per dimostrare la nuova cosmologia e criticare il punto di vista del passato[73]. Tra XVII e XIX secolo avanzato vennero realizzate coppie di sfere armillari, di cui una illustrava la visione cosmologica tolemaica (geocentrica), l'altra quella copernicana (eliocentrica) (fig. 13). L'utilizzazione della sfera armillare in funzione di modello cosmologico durò molto a lungo, come del resto resistette a lungo, in certi circoli, l'antica concezione geocentrica del cosmo[74].

[71] NORTH, *The Fontana History* cit., pp. 245-46.

[72] N. JARDINE, *The places of astronomy in early-modern culture*, in «Journal for the History of Astronomy», XXIX (1998), pp. 49-62; J. LEOPOLD, *Astronomen Sterne Geräte: Landgraf Wilhelm IV und seine sich selbst bewegenden Globen*, Luzern 1986.

[73] *Ibid.*; JARDINE, *The places* cit.

[74] Cfr. J. DOWNES, *A case study of two armillary spheres made by Richard Glynne, c. 1715 & 1725*, M.Phil. essay, Department of History and Philosophy of Science, University of Cambridge, 2000.

Figura 13. Coppia di sfere armillari di Richard Glynne (Londra): *a*. tolemaica (c. 1715); *b*. copernicana (c. 1725).

b

Oltre che a scopo didattico e di dimostrazione, le sfere armillari, in particolare quelle di maggiori dimensioni, venivano utilizzate come strumenti per l'osservazione. Nell'*Almagesto* Tolomeo, matematico alessandrino vissuto nel II secolo, descrive costruzione e impiego di un congegno che chiama ἀστρολάβον (che comprende le stelle). Il dispositivo in questione era una specie di sfera armillare costituita da una serie di sette anelli, con un paio di fori praticati sull'anello piú interno per traguardare in posizione diametralmente opposta. Pur essendosi conquistato una certa notorietà per il contributo alla teoria astronomica, Tolomeo auspicava la messa a punto di uno strumento per l'osservazione grazie al quale effettuare misurazioni angolari direttamente dalle coordinate eclittiche, evitando in tal modo di effettuare i calcoli complessi delle conversioni da altitudini e azimut. Lo strumento poteva essere adattato alla latitudine geografica dell'osservatore; le posizioni di stelle e pianeti potevano poi determinarsi direttamente, servendosi delle coordinate eclittiche[75] Questo genere di sfera armillare consentiva, per cosí dire, un risparmio in termini di calcoli, ma era strumento assai complicato e di precisione piuttosto limitata. Ciò nondimeno, queste sfere armillari destinate all'osservazione trovarono il loro uso, e in epoca medievale furono utilizzate negli osservatorî islamici, al pari, del resto, delle armille equatoriali, per fornire direttamente la posizione in termini di coordinate equatoriali. (Nel mondo islamico non c'è traccia dell'uso di armille a scopo dimostrativo)[76].

L'*Almagesto* di Tolomeo ebbe una funzione importante nell'astronomia medievale e della prima età moderna. La storia della traduzione di quest'opera in arabo non è del tutto chiara; in ogni modo è certo che nell'826 era stata tradotta, visto che se ne conserva un manoscritto anonimo presso la biblioteca della Rijkuniversiteit di Leida. Con ogni probabilità, le precedenti versioni in siriaco erano state condotte sul testo greco[77]. Anthony Turner ha fatto osservare che le prime due traduzioni

[75] Questo tipo di sfera armillare è anche conosciuta come zodiacale. Tolomeo la descrive in maniera particolareggiata nel *Trattato di matematica*, 5.1. Per una traduzione inglese del *Trattato* con utili annotazioni cfr. TOOMER (a cura di), *Ptolemy's Almagest* cit., pp. 217-19; a p. 219, nota 5, Toomer sottolinea le difficoltà di interpretazione del testo. Cfr. anche PRICE, *Precision instruments* cit., pp. 591-92; PEDERSEN, *A Survey* cit., p. 183; NEUGEBAUER, *A History* cit., p. 871; J. A. BENNETT, *The Divided Circle: A History of Instruments for Astronomy, Navigation and Surveying*, Oxford 1987, p. 13.

[76] SCHECHNER GENUTH, *Armillary sphere* cit. Cfr. anche A. SAYILI, *The Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory*, Ankara 1960. Nel XVI secolo anche Tycho Brahe costruí sfere armillari sul modello di Tolomeo: cfr. *Astronomica instaurate mechanica*, Wandesburgi 1598, e H. RAEDER, E. STRÖMGREN e B. STRÖMGREN (a cura di), *Tycho Brahe's Description of his Instruments and Scientific Work*, Copenhagen 1946.

[77] Cfr. PEDERSEN, *A Survey* cit., p. 15; utile per ulteriori particolari sulla storia della traduzione dell'*Almagesto*.

in arabo dell'*Almagesto* «coincidono, per non dire che ne fanno parte integrante, con l'ondata di attività astronomica, sia in campo teorico che pratico, associata al califfo al-Ma'mun [813-33] e alla famiglia dei Barmecidi» (particolarmente influente nel periodo 786-803). Venne avviato un programma di osservazioni e al-Ma'mun fece approntare a tal fine speciali strumenti[78] Secondo Turner, nell'ambito del mondo islamico, l'astronomia ispirata ai principî tolemaici e la storia degli strumenti per l'osservazione hanno inizio con al-Ma'mun[79] Cronologia e collegamento con la traduzione dell'*Almagesto* appaiono pertanto di importanza primaria. In quest'opera sono descritti alcuni strumenti astronomici fondamentali che serviranno da modello ai futuri astronomi, come del resto altre parti del trattato.

Gerardo da Cremona ha tradotto l'*Almagesto* dall'arabo in latino negli ultimi decenni del XII secolo. Questo testo avrebbe fornito indicazioni sostanziali per la conoscenza della sfera armillare, sebbene non vadano escluse altre modalità di acquisizione della conoscenza, quali per esempio gli esemplari di sfere armillari e i disegni delle stesse. I *Libros del Saber*, redatti su richiesta di Alfonso X il Saggio di Castiglia intorno alla metà del XIII secolo, contenevano una descrizione della sfera armillare. Ancora nel XVI secolo inoltrato la sfera armillare zodiacale viene utilizzata da astronomi importanti quali Bernard Walther (1430-1504), Nicola Copernico (1473-1543), Tycho Brahe (1546-1601). Nel suo osservatorio astronomico Tycho incluse, perfezionandola, una sfera armillare, mostrando una spiccata preferenza per l'armilla equatoriale per motivi di ordine pratico[80]

7. *Astrolabi.*

Per indicare la sfera armillare Tolomeo utilizza il termine greco ἀστρολάβον (che comprende le stelle). Sennonché, esiste un altro strumento astronomico importante che si suole indicare con lo stesso nome: l'astrolabio piano. Gli esemplari di astrolabi medievali sono nu-

TURNER, *Mathematical Instruments* cit., p. 70. Cfr. anche GUTAS, *Greek Thought* cit.

[79] Non è questo il luogo adatto per tentare neppure una storia per sommi capi dell'astronomia araba, né per un'analisi particolareggiata dell'interazione con quanto fatto in Grecia. Al lettore interessato potranno essere utili, per un primo approccio all'argomento, *Studies in the Islamic Exact Sciences*, Beirut 1983; W. HARTNER, *Oriens-Occidens*, 2 voll., Hildesheim 1968; D. A. KING, *Islamic Mathematical Astronomy*, London 1986; ID., *Islamic Astronomical Instruments*, London 1987; ID., *Astronomy in the Service of Islam*, Aldershot 1993; G. SALIBA, *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories during the Golden Ages of Islam*, New York 1994; J. SAMSÓ, *Islamic Astronomy and Medieval Spain*, Aldershot 1994.

[80] SCHECHNER GENUTH, *Armillary sphere* cit.

merosi e soprattutto piani (soltanto uno è sferico, ossia un astrolabio armillare)[81], in genere con iscrizioni arabe o latine, e molto raramente in ebraico (fig. 14) o in greco.

David King riferisce il seguente aneddoto arabo di epoca medievale: «mentre andava a dorso di mulo, Tolomeo lasciò cadere una sfera celeste che l'animale calpestò: il risultato fu l'astrolabio»[82]. L'astrolabio è un modello bidimensionale di sfera celeste realizzato mediante una proiezione matematica. L'astrolabio sarebbe stato lo strumento astronomico piú diffuso in epoca medievale, e utilizzato a vari scopi, tra cui la misurazione del tempo. Poiché gli astrolabi piú antichi provengono dal mondo islamico, in passato li si è ritenuti un'invenzione medievale. Tuttavia, la conoscenza dei princìpi di progettazione e di funzionamento dell'astrolabio da parte degli astronomi della Grecia antica è ampiamente documentata. Gli studiosi hanno a lungo dibattuto sulla conoscenza o meno della teoria della proiezione stereografica da parte di Ipparco, matematico e astronomo greco del II secolo a. C. definito da Tolomeo «amante della verità»[83].

[81] F. MADDISON, *A Fifteenth Century spherical astrolabe*, in «Physis», IV (1962), pp. 101-9; E. CANNOBIO, *An important fragment of a west Islamic spherical astrolabe*, in «Annali dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza di Firenze», I, 1 (1976), pp. 37-41, per la descrizione degli astrolabi sferici conservati.

[82] D. A. KING, *Astrolabe*, in BUD e WARNER (a cura di), *Instruments of Science* cit.

[83] D. R. DICKS, *The Geographical Fragments of Hipparchus*, London 1960, frammento 63 (pp. 102-3) e relativo commento (pp. 194-207), contesta l'affermazione secondo cui Ipparco sarebbe

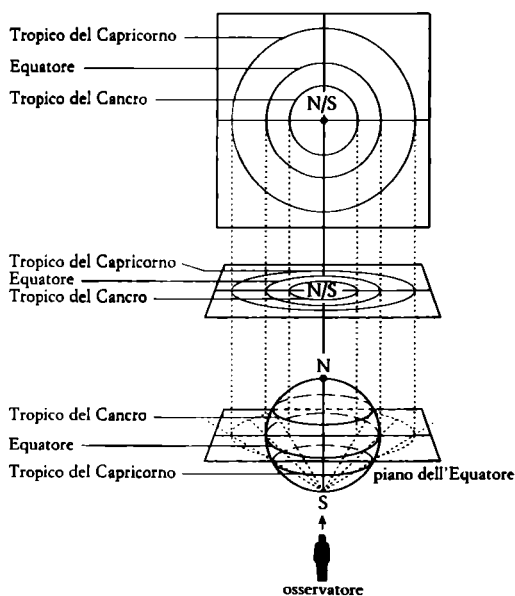
Figura 14. Astrolabio ebraico (c. 1550).

L'applicazione all'astronomia sferica è stata descritta da Tolomeo nell'opera *Sul planisfero*[84], nella quale spiega come proiettare la sfera celeste sul piano mediante quella che oggi si chiama proiezione «stereografica» (fig. 15).

Tolomeo accenna all'uso di uno «strumento oroscopico» con un «ra-

stato a conoscenza delle proiezioni stereografiche. NEUGEBAUER, *A History* cit., p. 869, nota 2, è piuttosto critico sull'attribuzione a Ipparco dell'invenzione della proiezione stereografica, che ritiene abbastanza infondata. Cfr. anche ID., *The early history of the astrolabe: studies in ancient astronomy IX*, in «Isis», XL (1949), pp. 240-56, dove cita un passo di Sinesio di Cirene (c. 370-413 d. C.), allievo di Ipazia, possibile punto di riferimento per il lavoro di Ipparco sulla proiezione. Cfr. SINESIO, *Lettera a Peonio*, in *PG*, coll. 1583-84; trad. ingl. parziale in HARTNER, *Oriens-Occidens* cit.; cfr. DICKS, *The Geographical Fragments* cit.; NEUGEBAUER, *A History* cit., pp. 874-76; trad. ingl. integrale in A. FITZGERALD, *The Letters of Synesius of Cyrene*, Oxford-London 1926. Trad. fr. di A. Segonds dei paragrafi 4-5 in J. PHILOPON, *Traité de l'astrolabe*, Paris 1981. Sono grata a A. Turner per questa informazione bibliografica. Cfr. anche A. J. TURNER, *The Time Museum Catalogue of the Collection*, I/1. *Time Measuring Instruments. Astrolabes and Astrolabe Related Instruments*, Rockford 1985, p. 10. Secondo Turner, VITRUVIO, 9.8, descrive una proiezione stereografica nella sua presentazione dell'orologio. Se Vitruvio avesse avuto realmente dimestichezza con la proiezione stereografica lo si sarebbe saputo un po' prima.

[84] TOLOMEO, *Planisphaerium*, in ID., *Opera astronomica minora*, a cura di J. L. Heiberg, Leipzig 1907, pp. 227 sgg.

Figura 15. Diagramma di proiezione stereografica.

gno» (ἀράχνη), basato su una proiezione della sfera celeste[85]. Egli afferma inoltre che coloro che praticano l'astrologia, compresi i medici, userebbero svariati strumenti del genere[86]. Olaf Pedersen ha ipotizzato che questo strumento fosse una specie di orologio anaforico destinato a un uso invernale in assenza di sole, e descritto da Vitruvio nel trattato *Sull'architettura*[87] In quest'opera Vitruvio descrive un orologio dotato di tamburo sul quale sono disegnate le costellazioni[88]. Teone di Alessandria (c. 300 d. C.) avrebbe descritto un astrolabio planisferico in un'opera andata perduta[89]. Anche il testo greco del *Planispherium* di Tolomeo è andato perduto, ma una versione araba (probabilmente incompleta) di Maslama ben Ahmed al-Majriti (morto nel 1007/8) fu tradotta in latino da Ermanno il Dalmata nel 1143[90].

In una lettera a Peonio, Sinesio di Cirene (c. 370-413 d. C.) descrive uno strumento astronomico che presenta come un dono. Lo strumento consentiva di misurare il tempo nelle ore notturne mediante proiezione stereografica delle stelle su una superficie curva dotata di una parte mobile (probabilmente una sorta di rullo). Lo strumento di Sinesio potrebbe esser messo in relazione con l'astrolabio[91]. Il piú antico *Trattato sull'astrolabio* a tutt'oggi esistente è quello di Giovanni Filopono; esso risale al VI secolo e ne illustra le modalità di costruzione e utilizzazione[92]. Si è conservato anche un testo del VII secolo: scritto in siriaco prima del 660, è opera di Severo Sebokt e, al pari del precedente, deriva dal trattato sull'astrolabio di Teone di Alessandria[93] I primi astrolabi di cui si ha una

[85] Cfr. NEUGEBAUER, *A History* cit., p. 866.

[86] TOLOMEO, *Tetrabiblos*, a cura di F. Boll e A. Boer, Leipzig 1957; trad. ingl. a cura di E. F. Robbins, Cambridge Mass. 1980.

[87] VITRUVIO, 9.7; PEDERSEN, *A Survey* cit., p. 405. NEUGEBAUER, *A History* cit., p. 871, sostiene che, pur essendo lo strumento oroscopico di Tolomeo un tipo di orologio anaforico, è piuttosto diverso da quello descritto da Vitruvio. Sempre secondo Neugebauer, quello realizzato da Tolomeo avrebbe presentato un equatore fisso e coordinate orizzontali, con le stelle dell'eclittica mobili. Cfr. anche A. G. TURNER, *The anaphoric clock in the light of recent research*, in M. FOLKERTS e R. LORCH (a cura di), *Sic itur ad astra: Studien zur Geschichte der Mathematick und Naturwissenschaften. Festschrift für den Arabisten Paul Kunitzsch zum 70. Geburstag*, Wiesbaden 2000. Quest'opera collettanea contiene molti altri saggi utili al lettore interessato agli strumenti tecnici.

[88] Esistono altri due frammenti di orologi anaforici: il primo proviene dal sito romano di Grand, nei Vosgi (II secolo d. C.); il secondo, databile tra il I e il II secolo d. C., da Salisburgo. Cfr. EVANS, *The material culture* cit., pp. 251-53; PRICE, *Precision instruments* cit., pp. 604-5; KING e MILLBURN, *Geared* cit., p. 12.

[89] Cfr. A. ROME (a cura di), *Commentaires de Pappus et de Théon d'Alexandrie sur l'Almageste*, 3 voll., Rome 1931-43, I (*Commentaire sur les livres 5 et 6 de l'Almageste*), pp. 3-4 nota 6.

[90] Cfr. NEUGEBAUER, *A History* cit., pp. 871-72.

[91] TURNER, *Mathematical Instruments* cit., p. 58; cfr. anche FITZGERALD, *The Letters* cit.; C. LACOMBRADE, *Synesios de Cyrène, hellène et chrétien*, Paris 1951.

[92] A. SEGONDS (a cura di), *Jean Philopon: Traité de l'astrolabe*, Paris 1981.

[93] TURNER, *Mathematical Instruments* cit., p. 59; cfr. anche NEUGEBAUER, *The early history* cit.,

qualche testimonianza furono realizzati ad Alessandria e a Harran (nell'attuale Turchia sud-orientale) tra il VII e l'VIII secolo[94]. È possibile che il piú antico astrolabio esistente sia un esemplare conservato in un museo di Baghdad; la posizione delle stelle indicata corrisponde a quella intorno all'anno 800[95]. La forma di questo astrolabio richiama da vicino quella dell'unico astrolabio con iscrizione in greco oggi esistente (conservato a Brescia): datato 1062, reca la firma di un «persiano» di nome Sergio[96].

Gli astrolabi furono prodotti per lungo tempo in molte parti del mondo islamico, e altrettanto a lungo se ne scrisse. Gli astrolabi e i trattati relativi pervenutici risalgono al IX e al X secolo; la loro costruzione è continuata sino in età moderna. Quello che potrebbe essere l'astrolabio europeo piú antico è datato al X secolo e sembrerebbe una copia di un precedente esemplare andaluso. Le iscrizioni arabe furono traslitterate in caratteri latini o tradotte[97]. Nel XII e XIII secolo aumenta il numero delle opere dedicate agli astrolabi costruiti in quell'epoca[98]. Alcuni astrolabi europei conservati risalgono al XII, al XIII e al XIV secolo (fig. 16); la maggior parte non sono datati.

Come ricordato da John North, i trattati sugli astrolabi redatti in Oc-

p. 243. Neugebauer sostiene che entrambi i testi sono basati sull'opera di Teone di Alessandria sull'astrolabio, ma che il testo di Sebokt è piú aderente all'opera di Teone.

[94] KING, *Astrolabe* cit.

[95] *Ibid.*, non fornisce ulteriori particolari in proposito.

[96] Brescia, Civici Musei d'Arte e di Storia, IC n. 2, riprodotto in A. JONES, *Later Greek and Byzantine astronomy*, in WALKER (a cura di), *Astronomy* cit., p. 106.

[97] KING, *Astrolabe* cit.

[98] TURNER, *The Time Museum* cit.

Figura 16. Astrolabio inglese (XIV secolo).

cidente prima della fine del XVI secolo sono almeno quaranta o cinquanta e derivano tutti dalla cultura araba fiorita in Spagna. Un'opera importante è quella attribuita a un autore ebreo, Masha'allah. L'influenza esercitata da quest'opera – che si è soliti citare come «pseudo-Masha'allah» – fu assai ampia e può essere constatata, per esempio, nel *Treatise on Astrolabe* scritto nel 1391 dal poeta inglese Geoffrey Chaucer. Il trattato di Chaucer si è conservato in numerose copie manoscritte. A un autore francese suo contemporaneo, Pèlerin de Prusse, si deve la *Practique de Astralabe*[99] Sotto molti aspetti, l'astrolabio sembra essere lo strumento astronomico medievale per eccellenza; in realtà, deve parecchio al sapere greco di epoca ellenistica. In Occidente, la costruzione di astrolabi continuò sino al XVII secolo, nel mondo islamico sino al XIX[100].

Lo strumento descritto da Giovanni Filopono è relativamente semplice, ma quelli successivi presentano modificazioni che li rendono sempre piú versatili. Per esempio, il modello basilare dell'astrolabio consente la misurazione degli angoli, utile tanto nel rilevamento che in astronomia. A partire almeno dal IX secolo molti astrolabi sono dotati di un quadrante delle ombre che consente di risolvere i problemi di rilevamento mediante le proporzioni[101]. Nel corso del XVI e XVII secolo furono messi a punto vari tipi di nuove proiezioni, trasformando l'astrolabio in uno strumento «universale», ossia tale da non richiedere piú al viaggiatore di utilizzare dischi diversi a seconda dei diversi luoghi in cui si trova[102]. L'astrolabio fu uno strumento utilizzato per molto tempo; la sua longevità si spiega, senza dubbio, con la varietà degli usi e le innovazioni che consentiva e sollecitava. Come strumento di osservazione astronomica, la maggior parte degli astrolabi erano probabilmente di di-

[99] Cfr. W. W. SKEAT (a cura di), *A Treatise on the Astrolabe; Addressed to his Son Lewys by Geoffrey Chaucer*, London 1872. Cfr. anche C. EAGLETON, *Chaucer's Treatise on the Astrolabe*, M.Phil. thesis, Department of History and Philosophy of Science, University of Cambridge, 1999 (inedito). Si è molto discusso sulla relazione tra il trattato di Chaucer e un'opera simile di un autore conosciuto come Masha'alla. Una versione latina dell'opera, attribuita a Giovanni Ispano, è intitolata *De compositione et utilitate astrolabii*. L'identità dell'autore di questo trattato è oggetto di discussione, e talvolta viene citato come pseudo-Masha'alla. Cfr. P. KUNITZSCH, *On the authenticity of the Treatise of the astrolabe on composition and use of the astrolabe attributed to Messahalla*, in «Archives Internationales d'Histoire des Sciences», XXXI (1981), pp. 42-64. Cfr. anche E. LAIRD e R. FISCHER, *Pelerin de Prusse on the Astrolabe*, Binghampton 1995.

[100] KING, *Astrolabe* cit. Un elenco delle opere fondamentali sull'astrolabio deve necessariamente comprendere R. T. GUNTHER, *The Astrolabes of the World*, 2 voll., Oxford 1932; S. L. GIBBS, J. HENDERSON e D. DE SOLLA PRICE, *A Computerised Checklist of Astrolabes*, New Haven 1973.

[101] Secondo TURNER, *The Time Museum* cit., p. 21, al-Biruni, nell'*Ifrad al-maqal ft amr az-Zilal* (Trattato generale sulle ombre), attribuisce ad al-Khwarizmi l'invenzione del quadrante delle ombre.

[102] Un opuscolo realizzato dal Department of Navigation and Astronomy, National Maritime Museum di Greenwich, intitolato *The Planispheric Astrolabe*, Greenwich 1976, è un'introduzione eccellente per comprendere il funzionamento dell'astrolabio. I vari tipi di astrolabio universale sono analizzati alle pp. 32-41.

mensioni troppo limitate per essere veramente precisi. Era inoltre uno strumento di misurazione del tempo costoso e raffinato, ed è probabile che venisse acquistato anche per altre finalità, tra cui il calcolo e l'insegnamento. Bellezza e complessità lo resero certamente un oggetto appetibile, e non è da escludere che abbia avuto acquirenti attratti dal prestigio conferito dal possesso di oggetti di tale rarità. Collocando l'astrolabio nel contesto del destino della scienza greca, Anthony Turner ne ha fornito un'utile sintesi: «Bello, per la forma come per la semplicità costruttiva, l'astrolabio, frutto della competenza geometrica della tarda antichità, è stato il veicolo piú importante per la trasmissione a due civiltà del bagaglio di conoscenze della Grecia nel campo della geometria e dell'astronomia. In ciò consiste la sua importanza storica»[103]

8. *Globi.*

Quanto detto in precedenza a proposito delle sfere celesti piane potrebbe ripetersi, in parte, a proposito dei globi celesti, come del resto per gli astrolabi. In ogni caso, nell'*Almagesto* Tolomeo fornisce al lettore indicazioni piuttosto dettagliate per la costruzione di un globo celeste[104] Secondo Ibn al-Nabdi, che scrive nel 1043, la biblioteca del Cairo conservava un globo d'ottone dello stesso Tolomeo[105]. Da quanto dice Tolomeo in un altro passo, Ipparco avrebbe costruito un globo, e probabilmente pubblicò descrizioni dettagliate delle costellazioni da disegnare su un globo[106]. Può darsi che Ipparco e Tolomeo abbiano usato il globo celeste per effettuare vari calcoli, quali per esempio quelli delle fasi delle stelle[107] Tolomeo parla poi dell'esistenza di un artigianato specializzato nella produzione di strumenti[108]. Dalla documentazione scritta e dall'evidenza materiale risulta chiaro che i Greci antichi costruirono globi terrestri e celesti. Cicerone, citando Gaio Sulpicio Gallo, afferma che l'inventore del globo fu Talete (VI secolo a. C.)[109] Diogene Laerzio attri-

TURNER, *Mathematical Instruments* cit., p. 60.

TOLOMEO, *Almagesto*, 8.3. Cfr. TOOMER (a cura di), *Ptolemy's Almagest* cit., pp. 404-7; NEUGEBAUER, *A History* cit., pp. 890-92.

[105] PRICE, *Precision instruments* cit., p. 613.

TOLOMEO, *Almagesto*, 7.1-2. Cfr. TOOMER (a cura di), *Ptolemy's Almagest* cit., p. 327, nota 48, EVANS, *The material culture* cit., pp. 238-39.

[107] *Ibid.*, p. 241, senza indicazioni sulla fonte.

TOLOMEO, *Hypotheses*, 1.1, in ID., *Opera* cit. Cfr. anche B. R. GOLDSTEIN (a cura di), *The Arabic version of Ptolemy's Planetary Hypotheses*, in «Transactions of the American Philosophical Society», n.s., LVII, 1 (1967), pp. 3-55.

[109] CICERONE, *De republica*, 1.14.

buisce al presocratico Anassimandro la costruzione di un globo (celeste)[110] Per anni si è pensato che ci fosse pervenuto un unico globo antico: il cosiddetto «globo Farnese», modello celeste romano probabile copia di un globo ellenistico[111]. Nel 1998 Ernst Künzl ha pubblicato la descrizione di quello che egli ipotizza essere il globo celeste completo piú antico[112] Per il resto, la documentazione relativa ai globi è piuttosto scarsa. Nel VII secolo Leonzio, detto talvolta «il Meccanico», scrive a Costantinopoli un trattato sulla costruzione dei globi[113] Come spiega, il suo intento è quello di realizzare un globo celeste corrispondente alla descrizione che ne fa Arato (c. 315 - prima del 240 a. C.) nel suo poema sull'astronomia intitolato *Fenomeni*[114]. Leonzio si premura di riconoscere che l'astronomia esposta da Arato non era certo ai livelli di quella di Ipparco e di Tolomeo, ma che perseguiva finalità diverse. Leonzio precisa che Arato «delineava queste cose avendo di mira non tanto la precisione, come sostiene il commentatore Sporo, quanto la loro eventuale utilità per i naviganti, trattandole, tra l'altro, a un ragionevole livello di generalizzazione»[115] Indubbiamente un globo del genere sarebbe stato utile anche ai lettori del poema di Arato, che nell'antichità godette di fama notevole, tanto da essere tradotto e «aggiornato» da alcuni autori latini, tra i quali Cicerone e Germanico (16/15 a. C. - 19 d. C.), e da rientrare nel numero, piuttosto limitato, dei poemi greci tradotti in arabo.

Nel x secolo 'Abd al-Rahman al-Sufi (903-86), astronomo di corte di

[110] DIOGENE LAERZIO, 2.1-2. Cfr. anche G. AUJAC, *Globes célestes en Grèce ancienne*, in «Der Globusfreund», XXV-XXVII (1977-79), pp. 117-25.

[111] Il globo solitamente citato come «globo Farnese» è stato trasferito da Palazzo Farnese al Museo Nazionale di Napoli; E. SAVAGE-SMITH, *Islamicate Celestial Globes: Their History, Construction, and Use*, Washington D.C. 1985, p. 11, afferma che va considerato una decorazione monumentale piú che uno strumento scientifico. La datazione di questo oggetto è dibattuta, ma la figura di Atlante è un'aggiunta rinascimentale. EVANS, *The material culture* cit., pp. 238-39; TURNER, *Mathematical Instruments* cit., pp. 44-45; V. VALERIO, *Historiographic and numerical notes on the Atlante Farnese and its celestial sphere*, in «Der Globusfreund», XXXV-XXXVII (1987), pp. 97-124. Cfr. anche A. WALTERS, *Globe*, in BUD e WARNER (a cura di), *Instruments of Science* cit.

[112] E. KÜNZL, *Der Globus im Römische-Germanischen Zentral-museum Mainz: Die bisher einzige komplette Himmels-globus aus dem griechisch-römischen Altertum*, in «Der Globusfreund», XLV-XLVI (1998), pp. 7-80, con utilissima bibliografia.

[113] Per il testo greco, unitamente alla traduzione latina, cfr. LEONTIUS MECHANICUS, *De constructione Arateae Sphaerae*, in *Astronomia veterum scripta isagogica Graeca et Latina*, Officina Sanctandreana, Heidelbergae 1589; E. MAASS (a cura di), *Commentariorum in Aratum Reliquiae*, Berolini 1898 (rist. 1958), pp. 560-67. Cfr. N. HALMA, *Les phénomènes d'Aratus de Soles et de Germanicus Cesar*, Paris 1821, per una traduzione; SAVAGE-SMITH, *Islamicate Celestial Globes* cit., pp. 12-15, per un'analisi.

[114] Ulteriori dettagli in TURNER, *Mathematical Instruments* cit., p. 62; cfr. anche HALMA, *Les phénomènes* cit.

[115] LEONTIUS MECHANICUS, *De constructione* cit., p. 562, ll. 1-15. SAVAGE-SMITH, *Islamicate Celestial Globes* cit., p. 12, che rimanda i lettori interessati a Sporo alla voce di Gudeman in *RE*, III, A 2 (1929), coll. 1879-81.

'Adud al-Dawla a Isfahan, in Persia, scrive un'opera nota col titolo di *Kitab suwar al-kawakib al-thabitah* (Libro delle costellazioni delle stelle fisse). Questo testo, contenente un commentario al catalogo delle stelle redatto da Tolomeo, esercitò una grande influenza sui lettori arabi e persiani, oltre a costituire uno strumento importante per i costruttori di globi celesti. Tradotta ripetutamente in persiano, se ne conservano molte copie illustrate in arabo e in persiano[116]. Un globo celeste greco, forse realizzato nell'VIII secolo, è stato descritto nel XII dall'astronomo Ibn as-Salah, che potrebbe averlo visto a Baghdad[117]. Non ci sono pervenuti esemplari di globi celesti realizzati in Grecia; in compenso sono conservati oltre un centinaio di globi di questo tipo prodotti nel mondo islamico (fig. 17)[118]. È stato sostenuto che la preferenza di Tolomeo per le carte terrestri piane ebbe una notevole influenza; in Europa, sino al XV secolo, i globi celesti furono assai piú numerosi di quelli terrestri[119].

9. *Altri strumenti descritti da Tolomeo.*

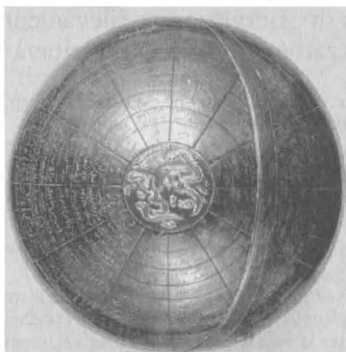
In *Almagesto* 2.5 Tolomeo spiega come le misurazioni dell'ombra dello gnomone effettuate in tempi diversi possano essere utilizzate per de-

SAVAGE-SMITH, *Islamicate Celestial Globes* cit., pp. 22-23.

Ibid., p. 15.

Ibid., pp. 213-17.

WALTERS, *Globe* cit. Cfr. anche E. L. STEVENSON, *Terrestrial and Celestial Globes: Their History and Construction*, New Haven 1921; E. DEKKER e P. VAN DER KROGT, *Globes from the Western World*, London 1993.

Figura 17 Globo islamico realizzato da Hamid ibn Muhammad Muqim (1659).

terminare le date degli equinozi e dei solstizi, e come, mediante la misurazione dell'ombra sulla meridiana, si possano calcolare l'altezza del polo celeste sull'orizzonte e l'obliquità dell'eclittica. Ma poiché le misurazioni delle lunghezze dell'ombra erano di difficile effettuazione, furono messi a punto strumenti tecnici per consentire la misurazione di questi dati utili a scopi astronomici. Nell'*Almagesto* Tolomeo descrive una serie di strumenti particolari tra cui l'armilla meridiana[120], progettata per determinare l'obliquità dell'eclittica e misurare le distanze zenitali sulla meridiana. Menziona inoltre uno strumento denominato plinto (πλίνθος, letteralmente «pietra squadrata») e utilizzato allo stesso scopo. Il plinto è talvolta assimilato a un quadrante[121]. Egli descrive poi in maniera abbastanza particolareggiata due armille equinoziali collocate in modo fisso ad Alessandria. (Queste armille equinoziali sono menzionate anche da Teone di Alessandria e Ipazia)[122]. Le armille equinoziali erano usate per determinare le date dell'equinozio ed è possibile che siano servite per «tarare» i calendari astrometeorologici (παραπήγματα)[123]

Gli strumenti descritti da Tolomeo verranno adottati e utilizzati, e in qualche caso migliorati, dagli astronomi del mondo islamico e dell'Europa cristiana. Sempre nell'*Almagesto* Tolomeo descrive il cosiddetto «strumento parallattico»[124], menzionato anche nel commentario di Pappo: esso era utilizzato per osservare la parallasse della Luna. Questo dispositivo ebbe tale diffusione presso gli astronomi delle epoche posteriori da essere ribattezzato «regoli di Tolomeo». Derek de Solla Price ricorda che Copernico ne fece uso e che alla fine lo stesso oggetto passò nelle mani di Tycho Brahe[125] In *The Cosmographical Glasse*, pubblicato a Londra nel 1559 da William Cuningham, c'è una raffigurazione di Tolomeo nell'atto di adoperare i suoi regoli (fig. 18); immagine che documenta se non altro l'agiografia scientifica.

Ciascuno strumento di Tolomeo era progettato per uno scopo specifico e un'unica modalità di osservazione e rilevamento, per cui gli astronomi non potevano utilizzarne uno solo. Necessitava infatti tutta una serie

[120] TOLOMEO, *Almagesto*, 1.12; descritto anche da Proclo nel cap. 3 della sua *Hypotyposis* (MANITIUS (a cura di), *Procli Diadochi Hypotyposis* cit., pp. 42 sgg.).

[121] EVANS, *The material culture* cit., pp. 272-74.

[122] Teone di Alessandria e sua figlia Ipazia, autori del *Commentario al III libro dell'«Almagesto»*, sostengono che gli anelli erano di circa due cubiti, ovvero avevano un diametro di circa un metro.

[123] TAUB, *Instruments* cit.

[124] TOLOMEO, *Almagesto*, 5.12.

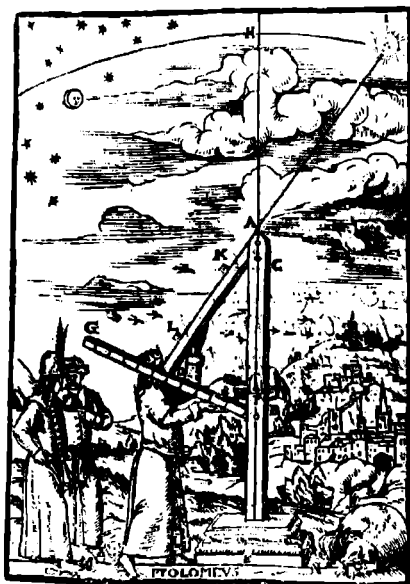
[125] PRICE, *Precision instruments* cit., p. 589, afferma che, degli strumenti di Tolomeo, questo è l'unico adoperato in una forma simile da diversi astronomi in epoche successive. BENNETT, *The Divided Circle* cit., p. 25, sottolinea invece le somiglianze tra gli strumenti di Tycho Brahe e quelli di Tolomeo.

di strumenti, tra cui dispositivi per la misurazione del tempo quali orologi ad acqua e clessidre, oltre che le meridiane[126]. Non abbiamo conoscenza diretta dell'ambiente nel quale Tolomeo lavorava[127], né siamo molto informati di quelle che erano, in generale, le concrete condizioni di lavoro di chi praticava l'osservazione degli astri. Strabone accenna all'osservatorio di Eudosso a Cnido, dal quale ebbe modo di osservare la stella Canopo, e a un altro nei pressi di Eliopoli nel quale lavorò durante il soggiorno in Egitto[128] Si può ipotizzare l'allestimento di una sorta di osservatorio astronomico o di un posto di osservazione ad Alessandria, come del resto anche in altre località. In ogni caso, la documentazione è troppo scarsa per poterne parlare piú diffusamente. Sappiamo, peraltro, che gli astronomi delle epoche successive, dagli scienziati islamici a Tycho Brahe, si dotaro-

Per l'orologio ad acqua (clessidra) cfr. la descrizione che ne fonisce VITRUVIO, 9.8. Cfr. anche TURNER, *Mathematical Instruments* cit., pp. 32-33, 38-41, con ulteriori utili indicazioni.

Turner afferma che «gli strumenti di Tolomeo erano ubicati nel Museo di Alessandria, anche se gli studiosi non concordano sulla loro precisa collocazione" (*ibid.*, p. 44), e rimanda a SAYILI, *The Observatory* cit., pp. 349-54, per uno studio introduttivo della questione. Cfr. anche TAUB, *Instruments* cit.

[128] DICKS, *Ancient Astronomical Instruments* cit., p. 85.

Figura 18. Raffigurazione dei «regoli di Tolomeo». Da *The Cosmographical Glasse.*

no di svariati strumenti per equipaggiare i loro osservatori astronomici, spesso direttamente ispirati alle descrizioni di Tolomeo[129].

In *Almagesto* 5.14 Tolomeo accenna anche a uno strumento da lui costruito che sembrerebbe però un'invenzione di Ipparco: la diottra, utilizzata per misurare il diametro apparente del Sole e della Luna. Tolomeo scrisse inoltre un'opera di ottica, ed era interessato alla diottra anche in quanto strumento ottico[130]. La diottra è ricostruita da Pappo nel suo commentario all'*Almagesto*[131] Nel I secolo d. C. Erone di Alessandria mise a punto una diottra piuttosto sofisticata utilizzabile per diverse funzioni, tra cui la misurazione di angoli verticali e linee rette, oltre che come livella. Benché la diottra di Erone fosse utilizzata soprattutto come dispositivo per il rilevamento di edifici (Vitruvio ci fornisce alcune informazioni in proposito), non si può escludere una relazione con l'omonimo strumento di osservazione astronomica[132]. Il principio sul quale si basa la diottra astronomica è lo stesso di quello della ballestriglia, anche nota come «bastone di Giacobbe», realizzata da Levi ben Gerson (1288-1344). Il bastone di Giacobbe fu utilizzato dagli astronomi di epoche successive ed era in uso anche presso i naviganti[133]

10. *Bilance.*

La nostra analisi del destino della scienza greca in epoca medievale ha privilegiato in larga misura gli strumenti scientifici collegati all'astronomia e alla misurazione del tempo. La documentazioni relativa a questo genere di congegni è piú abbondante che per altri, il che però non significa un totale silenzio su strumenti diversi, anche assai specializzati. Nel XII secolo, per esempio, Abu al-Fath 'Abd ar Rahman al-Mansur al-Khazini (attivo nel periodo 1115/16-1121/22) osserva nel suo *Kitab mizan al-Hikma* (Libro della bilancia della saggezza) che, al pari di strumenti astro-

[129] RAEDER, STRÖMGREN e STRÖMGREN (a cura di), *Tycho Brahe's Description* cit.

[130] A. LEJEUNE, *Euclide et Ptolomée. Deux stades de l'optique geometrique Grecque*, Louvain 1948, pp. 40-41, 131.

[131] TURNER, *Mathematical Instruments* cit., p. 47; PRICE, *Precision instruments* cit., p. 591 Anche Archimede ha descritto uno strumento da lui utilizzato per misurare il diametro apparente del Sole; cfr. TURNER, *Mathematical Instruments* cit., p. 47, nota 155, per i dettagli.

[132] *Ibid.*, pp. 47-48; PRICE, *Precision instruments* cit., p. 610 per il piú antico, ma incompleto, manoscritto esistente di questo libro. Per la diottra di Erone cfr. anche H. SCHÖNE (a cura di), *Heronis Alexandrini Opera quae supersunt omnia*, Leipzig 1903; A. G. DRACHMAN, *Hero's dioptra and levelling instrument*, in *A History of Technology* cit., pp. 609-12; ID., *A detail of Hero's dioptra*, in «Centaurus», XIII (1950), pp. 241-47.

[133] PRICE, *Precision instruments* cit., p. 591; cfr. anche W. F. J. MÖRZER BRUYNS, *The Cross-staff: History and Development of a Navigational Instrument*, Vereeniging Nederlandsch Historisch Scheepvaart Museum, [Amsterdam] 1994.

nomici quali l'astrolabio, la bilancia è un dispositivo di precisione da costruire con estrema accuratezza[134]. Lo stesso al-Khazini non doveva essere digiuno di strumenti astronomici, visto che costruí un particolare globo celeste meccanico per il suo mecenate 'Ali al-Khazin al-Marwazi. Richard Lorch ha ipotizzato che all'origine di questo globo ci fossero i dispositivi ellenistici simili a quelli descritti da Pappo (IV secolo d. C.) e da Proclo (410-84)[135]. Anthony Turner ha osservato che gli strumenti astronomici, tra cui l'astrolabio, e le bilance erano apprezzati e studiati nel mondo islamico perché di notevole utilità in molte circostanze della vita. Come l'astronomia assolveva a una funzione concreta nell'ambito della pratica religiosa[136], cosí pesare e misurare accuratamente poteva assumere un significato religioso, come illustrato dal seguente passo del Corano: «E il giorno del giudizio noi impianteremo le bilance esatte, e nessun'anima riceverà torto, anche il peso di un granello di senapa glielo computeremo, e a fare i conti baderemo noi»[137]. Pur ammettendo che l'interesse dell'Islam per l'accuratezza in ordine al pesare e al misurare sia ispirato al Corano, è in ogni caso assodato che in questo campo l'opera di autori greci come Archimede fu fondamentale.

Nella trattazione delle bilance fornita da al-Khazini, nella quale si fa riferimento anche agli esemplari del lontano passato, trova posto lo stesso Archimede, le cui bilance sono descritte con dovizia di particolari tratti da un'opera di Menelao di Alessandria andata perduta[138]. Il debito nei confronti dei precursori greci è del resto chiaramente riconosciuto, visto che al-Khazini accenna anche a un particolare strumento per pesare descritto da Pappo[139]. La relazione esistente nella cultura araba tra conoscenza dei testi greci e costruzione di strumenti basati su tali testi è corroborata dal fatto molto concreto che, nel corso dell'VIII e del IX secolo, Harran fu un centro altrettanto importante per l'attività di traduzione in arabo di opere greche che per la produzione di strumenti tecnici, in particolare astrolabi e bilance[140]. Nello studio dedicato alle bi-

[134] N. KHANIKOFF, *Analysis of the Book of the balance of wisdom*, in «Journal of the American Oriental Society», VI (1858), p. 87.

[135] TURNER, *Mathematical Instruments* cit., p. 85. Cfr. anche R. LORCH, *Al-Khazini's "sphere that rotates by itself"*, in «Journal for the History of Arabic Science», IV (1980), pp. 287-329, per un esame dello strumento, i cui possibili legami con strumenti ellenistici sono analizzati alle pp. 290-91.

[136] Sull'utilizzazione dell'astronomia a fini religiosi nell'Islam si possono leggere KING, *Islamic Mathematical Astronomy* cit.; ID., *Islamic Astronomical Instruments*, cit.; ID., *Astronomy* cit.

[137] *Corano*, 21.47 (trad. di M. M. Moreno).

[138] KHANIKOFF, *Analysis* cit., pp. 12, 85. Cfr. anche D. HILL, *Arabic water-clocks*, in *Sources and Studies in the History of Arabic-Islamic Science: History of Technology*, Aleppo 1981, pp. 47-68.

[139] KHANIKOFF, *Analysis* cit., pp. 40-52.

[140] TURNER, *Mathematical Instruments* cit., pp. 76, 88-89.

lance greche, arabe e latine Wilbur Knorr sostiene che la tradizione medievale nel campo della meccanica, in ambito latino come arabo, fu inizialmente caratterizzata dall'interesse per le opere greche dedicate alla teoria geometrica della stadera o bilancia romana. Knorr sottolinea le complesse interazioni tra queste tre tradizioni linguistiche, pur facendo presente che i testi scritti devono essere studiati in parallelo con la documentazione di carattere pratico e la conoscenza delle singole bilance pervenuteci[141]. L'interesse pratico per l'uso delle bilance era strettamente connesso con la trattazione teorica dell'argomento. Knorr infatti afferma che «la concomitanza tra caratteristiche progettuali del concreto strumento e livello di conoscenza in termini di teoria geometrica e meccanica indicano inequivocabilmente una stretta interrelazione tra fattori teorici e pratici nella realizzazione della stadera romana»[142]. Tale stretta interrelazione è per molti aspetti caratteristica della tradizione.

11. *Conclusione.*

Le storie della scienza greca di impostazione tradizionale tendono a mettere l'accento sul suo carattere razionale, filosofico e matematico. Per questo motivo, in sede di discussione dell'eredità della scienza greca antica, vengono spesso posti in primo piano i testi, le loro traduzioni e i relativi percorsi della trasmissione. Ma la pratica della scienza greca non si riduceva alla redazione di trattati, e il suo destino non si sarebbe esaurito solo nella lettura dei suoi testi e relativa considerazione critica. Anche progettazione, sviluppo e utilizzazione di un ampio ventaglio di strumenti tecnici furono tenuti nel dovuto conto da molti Greci antichi nello studio della filosofia della natura e della matematica, come del resto dai loro eredi nei luoghi e nelle epoche piú disparate. Un aspetto importante del destino storico della scienza greca consiste proprio nel ruolo fondamentale avuto da numerosi strumenti scientifici di origine greca. In un numero veramente sorprendente di casi, strumenti scientifici ispirati ai Greci servirono da modello per la messa a punto di altri strumenti scientifici in diverse aree geografiche, in culture assai differenti, per un lungo periodo di tempo.

[141] W. R. KNORR, *Ancient sources of the medieval tradition of mechanics: Greek, Arabic and Latin studies of the balance*, supplemento degli «Annali dell'Istituto e Museo di Storia della Scienza», n. 6, fasc. 2 (1982). Cfr. anche E. A. MOODY e M. CLAGETT, *The Medieval Science of Weights (Scientia de Ponderibus) Treatises Ascribed to Euclid, Archimedes, Thabit ibn Qurra, Jordanus de Nemore and Blasius of Parma*, Madison 1952, corredato di introduzioni, traduzioni in inglese e note ai trattati degli autori di cui al titolo e anche ad altri testi.

[142] KNORR, *Ancient sources* cit., p. 135.

MAURO ZONTA

Filosofia e scienza greca nel Medioevo: un bilancio

La tradizione, o meglio le tradizioni medievali della filosofia e della scienza greca rappresentarono uno dei piú importanti denominatori comuni delle culture che, nei secoli VI-XV, si svilupparono nell'area mediterranea, europea e vicino-orientale: si tratta, innanzitutto, delle tradizioni latina, bizantina, araba ed ebraica, ma anche di quelle siriaca, armena, georgiana e copta. In tutti questi ambienti non pochi dei testi redatti, in lingua greca, dai filosofi, dai matematici, dagli astronomi, dai medici e infine dagli autori di scienze naturali (mineralogia, botanica, zoologia) attivi nel periodo che corre da Platone sino alla fine dell'antichità vennero non solo tradotti, ma anche commentati, riassunti, parafrasati e ampiamente citati, e andarono cosí a costituire la struttura portante della filosofia e delle scienze nei mondi cristiano, islamico ed ebraico medievali. In questo senso, si può affermare che davvero la filosofia e la scienza medievale rappresentano un ideale «prolungamento» del pensiero greco antico. Ciò non significa, peraltro, che questo pensiero venisse accettato acriticamente e senza remore: gli autori in questione erano pur sempre pagani, non credenti nella rivelazione, cristiana, islamica o ebraica che fosse; «Elleni», dunque, piuttosto che «Greci» (Ῥωμαῖοι, non Ἕλληνες, era invece il nome che i Bizantini riservavano a se stessi), e dunque, in quanto tali, appartenenti a una cultura fondamentalmente «straniera», indipendentemente dalla presenza di una continuità etnica e linguistica. Proprio questa estraneità della cultura antica al mondo mediterraneo medievale rappresentò l'aspetto piú problematico di questo «prolungamento», e contribuí a generare incomprensioni e ripulse che vennero superate solo quando, con il sopraggiungere dell'umanesimo, almeno in Europa, ci si volle ricollegare direttamente all'antichità.

1. *I destini medievali della filosofia e della scienza greca nella ricerca recente.*

Gli studi su un tema cosí complesso qual è, appunto, quello rappresentato dall'intreccio e dalle ramificazioni delle diverse tradizioni medievali del pensiero antico non sono, molto spesso, proceduti al di là di una mera e preliminare – quantunque necessaria – ricognizione delle fonti disponibili, edite e inedite. Tale ricognizione, in parte avviata dagli eruditi positivisti della seconda metà dell'Ottocento, è continuata e continua tuttora, e si è soprattutto concentrata sulle traduzioni dal greco alle diverse lingue di cultura medievali.

Per le traduzioni dal greco al latino, e soprattutto per quelle condotte con la mediazione di versioni arabe, valgono innanzitutto gli studi di Moritz Steinschneider, condotti tra il 1840 circa e il 1907 sulla base di una monumentale opera di vaglio dei testimoni manoscritti superstiti[1]. L'opera di Steinschneider, che non solo di traduzioni si occupava, ma anche di tutti quei generi letterari (commenti, questioni, compendi ed enciclopedie) che erano connessi all'uso di fonti filosofiche e scientifiche greche antiche, ha trovato continuazione in un accurato repertorio delle traduzioni e dei commenti latini medievali di opere filosofiche, scientifiche e letterarie dell'antichità, avviato negli anni sessanta su iniziativa di Paul Oskar Kristeller[2]; purtroppo, quest'inventario è ben lontano dall'essere compiuto, e, per avere informazioni sulla tradizione latina di molti testi greci, ci si deve ancora basare su inventari piú ampi ma piú imprecisi, come quello di Lynn Thorndike e Pearl Kibre, aggiornato per l'ultima volta nel 1963[3] Esistono, per il vero, inventari completi per settori piú specialistici. Tale è il caso dell'*Aristoteles Latinus*, un inventario dei manoscritti contenenti traduzioni latine dei testi autentici o pseudoepigrafi attribuiti nel Medioevo allo Stagirita[4], che, avviato nel 1939, è stato successivamente seguito da una serie di edizioni critiche delle traduzioni stesse, corredate da ampie prefazioni che sono destinate a illustrare la storia e la fortuna di ognuna di

[1] M. STEINSCHNEIDER, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, 2 voll., Wien 1904-905.

[2] E. CRANZ, V. BROWN e P. O. KRISTELLER (a cura di), *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, 7 voll., Washington D.C. 1960-92.

[3] L. THORNDIKE e P. KIBRE, *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, Cambridge Mass. 1963.

[4] Cfr. G. LACOMBE (a cura di), *Aristoteles Latinus*, Roma 1939, e i volumi successivi di questa

esse - un progetto, quest'ultimo, che è ancora ben lontano dalla conclusione. Parallelamente a quest'impresa, Raymond Klibansky presentava, sempre alla fine degli anni trenta, il suo progetto di edizione del *Plato Latinus*, ossia delle non molte versioni latine medievali di scritti autentici o pseudo-platonici[5]. Anche questo piano, naturalmente, non è ancora giunto al termine: sono uscite le edizioni delle versioni latine del *Menone*, del *Fedone*, del *Parmenide* e del *Timeo*, ma mancano ancora le edizioni delle glosse, dei commenti e delle citazioni dei dialoghi platonici nella letteratura latina. Gli scritti pseudo-aristotelici, molto diffusi nella letteratura latina medievale, alcuni dei quali si rifanno effettivamente a materiali di origine antica, sono stati schedati da Charles B. Schmitt[6]. A un inventario dei commenti, delle questioni e dei compendi latini medievali di Aristotele si è invece dedicato Charles Lohr, che ha pubblicato tra il 1967 e il 1974 una lista, corredata di bibliografia, degli scritti di questo genere, editi o inediti[7]. Edizioni delle versioni latine di Galeno sono state inserite nella serie del *Corpus Medicorum Graecorum*[8], mentre resta piuttosto trascurata, a livello di ricerca e di ecdotica, la tradizione latina medievale degli astronomi e dei matematici greci, eccezion fatta per i volumi dedicati da Marshall Clagett alla tradizione arabo-latina di Archimede[9]. Sulla scia degli inventari elencati si colloca infine, ora, l'annuario *Bibliographie annuelle du Moyen Age tardif*[10]. Alla tradizione latina si ricollega direttamente la sua naturale continuazione, costituita dai volgarizzamenti medievali, ossia dalle traduzioni (per lo piú non letterali, ma anzi estremamente adattate ai gusti e alle esigenze del pubblico) dei testi filosofici greci antichi in lingue europee, specie di area romanza (francese, provenzale, spagnolo, catalano, italiano), dove la ricerca è ferma a uno stadio ancora piú arretrato.

Per quanto riguarda l'altra grande tradizione medievale del pensiero greco antico, quella araba, lo stato degli studi è progredito solo di re-

[5] Cfr. R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages*, München 1981

[6] Cfr. B. SCHMITT e D. KNOX, *Pseudo-Aristoteles Latinus: a guide to Latin works falsely attributed to Aristotle before 1500*, London 1985.

[7] Cfr. H. LOHR, *Mediaeval Latin Aristotle commentaries*, in «Traditio», XXIII (1967), pp. 313-413; XXIV (1968), pp. 149-245; XXVI (1970), pp. 135-216; XXVII (1971), pp. 251-351; XXVIII (1972), pp. 281-396; XXIX (1973), pp. 93-197; XXX (1974), pp. 119-44; in «Bulletin de philosophie médiévale», XIV (1972), pp. 116-26; ID., *Commentateurs d'Aristote au Moyen Age latin. Bibliographie de la littérature secondaire récente*, Fribourg-Paris 1988.

[8] Cfr. tra gli altri K. BARDONG (a cura di), *Galeni de causis procatarcticis libellus a Nicolao Regino in sermonem latinum translatus*, Lipsiae-Berolini 1937.

[9] M. CLAGETT, *Archimedes in the Middle Ages*, 5 voll., Madison 1964 - Philadelphia 1984.

[10] J.-P. ROTHSCHILD (a cura di), *Bibliographie annuelle du Moyen Age tardif (auteurs et textes latins)*, 7 voll., Turnhout 1991 sgg.

cente. Ai classici repertori di Steinschneider, raccolti in volume nel 1897[11], hanno, anche qui, fatto seguito inventari e bibliografie su singoli temi e autori; una bibliografia aggiornata sulla questione nel suo complesso è tuttavia stata recentemente offerta da Gerhard Endress[12]. La tradizione araba di Aristotele è certo la piú studiata, anche perché ha fatto da intermediaria per una parte della tradizione latina dei testi dello Stagirita: a questo tema sono stati dedicati alcuni repertori bibliografici tuttora utili, quali l'*Aristoteles Arabus* di F. E. Peters, uscito nel 1968[13], e un piú ampio inventario dei testi filosofici greci trasmessi in arabo, a cura di 'Abd al-Rahman Badawi[14], i quali però non fanno che riprendere, per lo piú, la *traditio vulgata* su questi argomenti, senza un reale lavoro di spoglio e approfondimento di tutti i dati offerti dalle fonti medievali, edite e inedite. Tuttavia, se non esiste ancora un quadro generale davvero completo delle ramificazioni arabe della tradizione del *Corpus Aristotelicum*, paragonabile a quello fatto da Lohr per la tradizione latina, è invece ben avviato un progetto di edizioni critiche delle traduzioni arabe di Aristotele e dei suoi commentatori, avviato alla fine degli anni settanta da Hendrik Joan Drossaart Lulofs e ora continuato da Hans Daiber e Remke Kruk, sotto il titolo di *Aristoteles Semitico-Latinus*: in questa serie sono usciti finora testi e testimonianze arabe (ma anche latine, ebraiche e siriache) sulla tradizione della *Fisica* e dei *Meteorologici*, del trattato *Sull'anima* e degli scritti zoologici di Aristotele, nonché sugli scritti pseudo-aristotelici *Sulle piante* e *Questioni fisiche*[15] Per il vero, l'iniziatore di quest'opera editoriale era stato proprio Badawi, il quale aveva già pubblicato, in edizioni non sempre affidabili, una notevolissima quantità di testimonianze arabe sulla filosofia greca, da Platone e Aristotele a Plotino e Proclo[16]: è sua la piú impor-

[11] M. STEINSCHNEIDER, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig 1897.

[12] G. ENDRESS, *Die wissenschaftliche Literatur*, in W. FISCHER (a cura di), *Grundriss der arabischen Philologie*, II, Wiesbaden 1987, pp. 400-506, e III, Wiesbaden 1992, pp. 3-152. Per un quadro sommario sul tema della trasmissione dei testi filosofici greci in arabo, che abbraccia anche le tradizioni siriaca ed ebraica, cfr. H. DAIBER, *Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antike und Mittelalter. Stand und Aufgaben der Forschung*, in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», CXXXVI (1986), pp. 292-313; per la tradizione arabo-latina cfr. ID., *Lateinische Übersetzungen arabischer Texte zur Philosophie und ihre Bedeutung für die Scholastik des Mittelalters Stand und Aufgaben der Forschung*, in J. HAMESSE e M. FATTORI (a cura di), *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV^e siècle*, Louvain-la-Neuve - Cassino 1990, pp. 203-50.

[13] F. E. PETERS, *Aristoteles Arabus*, Leiden 1968; cfr. anche le integrazioni di H. DAIBER in «Gnomon», XLII (1970), pp. 538-47.

[14] A. BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1987².

[15] Cfr. la lista delle edizioni sinora pubblicate in questa serie nell'ultimo volume edito: P. LETTINCK, *Aristotle's Meteorology and Its Reception in the Arab World*, Leiden-Boston-Köln 1999.

[16] Cfr. le edizioni da lui stesso elencate in BADAWI, *La transmission* cit.

tante e, sinora, indispensabile raccolta di testimonianze sulla tradizione araba di Platone[17], che va ad affiancarsi alle edizioni del *Plato Arabus* promosse da Klibansky[18]. Alcuni testi del Galeno arabo sono stati editi nell'apposito supplemento orientale del *Corpus Medicorum Graecorum*[19], ma non hanno ancora trovato, dopo i lavori pubblicati negli anni venti da Gotthelf Bergsträsser[20], una trattazione storica esauriente. Una bibliografia, aggiornata ai primi anni settanta, delle traduzioni arabe, in massima parte inedite, degli scritti scientifici greci non pertinenti alla filosofia vera e propria (scienze naturali e matematiche, medicina, astronomia) si trova nei volumi della storia della letteratura di lingua araba di Fuat Sezgin, nonché in due opere di Manfred Ullmann[21]; sono da segnalare, inoltre, monografie sulla tradizione araba di singole opere, come quella dedicata da Paul Kunitzsch all'*Almagesto*[22]. In Italia, un contributo a questi studi è dato dai convegni dedicati al tema del recupero degli autori antichi nelle lingue del Vicino e Medio Oriente, tenutisi negli ultimi vent'anni, in occasione dei quali sono state studiate, tra l'altro, le tradizioni di singole opere del pensiero antico non solo nel mondo arabo, ma anche e soprattutto nelle culture medievali generalmente ritenute «minori»: ebraica, siriaca, armena, georgiana, copta[23].

Al destino ebraico della filosofia e della scienza greca, per lo piú dipendente dalla tradizione araba (non conosciamo alcun autore ebraico medievale che leggesse i testi greci nell'originale), venne dedicato nel 1893, sempre da Steinschneider, un ampio inventario rimasto tuttora indispensabile, che fa il punto dello stato degli studi alla fine del XIX secolo[24] Una versione inglese aggiornata di quest'opera monumentale, che

[17] ID., *Aflatun fi l-Islam*, Teheran 1974.

[18] Cfr. la lista in KLIBANSKY, *The Continuity* cit., pp. 5-7.

[19] Cfr. l'ultimo volume uscito della serie: A. Z. ISKANDAR (a cura di), *Galen on Examinations by Which the Best Physicians Are Recognized*, Berlin 1988.

[20] G. BERGSTRÄSSER, *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, Leipzig 1925; ID., *Neue Materialien zu Hunain Ibn Ishaq's Galen-Bibliographie*, Leipzig 1932.

[21] F. SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 9 voll., Leiden 1967-84, e in particolare i volumi III (dedicato alla medicina), IV (dedicato all'alchimia e all'agricoltura), V (dedicato alla matematica), VI (dedicato all'astronomia) e VIII (dedicato all'astrologia e alla meteorologia). Sulla medicina cfr. anche M. ULLMANN, *Die Medizin im Islam*, Leiden-Köln 1970; sulle scienze naturali (mineralogia, botanica, zoologia), nonché su alchimia, astrologia e magia, cfr. ID., *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden 1972.

[22] P. KUNITZSCH, *Der Almagest. Die Syntaxis Mathematica des Claudius Ptolemäus in arabisch-lateinischer Überlieferung*, Wiesbaden 1974.

[23] Cfr. l'ultimo volume degli atti di questi convegni: A. VALVO e R. B. FINAZZI (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardo antica e medievale. Il 'Romanzo di Alessandro' e altri scritti*, Alessandria 1998.

[24] M. STEINSCHNEIDER, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893.

si occupa non solo delle traduzioni ma anche di tutte le diverse rielaborazioni dei testi del pensiero antico in lingua ebraica, è ora in progetto, e dovrebbe raccogliere i risultati degli studi condotti su questo tema nel corso del Novecento. Nel frattempo, un quadro storico generale della ricezione ebraica medievale del pensiero filosofico greco è stato dato in due recenti lavori di chi scrive[25], mentre pochi sono i progressi fatti negli studi sulla tradizione ebraica delle scienze matematiche e mediche.

Ancora piú scarne sono le ricerche nel campo delle culture cristiane del Vicino Oriente medievale: per il siriaco, abbiamo gli studi – condotti da Giuseppe Furlani prima[26], da Henri Hugonnard-Roche negli ultimi anni[27] – sulla tradizione della logica aristotelica nei secoli VI-VIII, e il quadro sinottico di Rainer Degen sul Galeno siriaco[28], mentre l'ultimo repertorio generale resta la storia della letteratura (anche scientifica) siriaca medievale di Ignazio Efrem Barsaum, purtroppo inaccessibile ai non arabisti[29]; per l'armeno, si hanno gli studi di Levon Ter-Petrosian sulle versioni dei testi greci antichi[30], che fanno recente seguito a quelli condotti da Frederick Conybeare tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento[31]; la bibliografia sulla tradizione georgiana è minima[32], e ancor piú ridotte sono le tracce della filosofia e della scienza greca nella tradizione copta[33]. Restano infine scarsissime le edizioni delle testimonianze sulla fortuna della filosofia e della scienza greca in queste lingue, e in ogni caso esse sono affidate all'iniziativa dei singoli studiosi e non coordinate in progetti organici.

Se il quadro degli studi sui destini della filosofia e della scienza greca nel Vicino Oriente cristiano è limitato, non molto piú ampio è quello degli studi analoghi in ambito bizantinistico. Eppure, le vicende del-

[25] M. ZONTA, *La filosofia antica nel Medioevo ebraico*, Brescia 1996; G. TAMANI e M. ZONTA, *Aristoteles Hebraicus*, Venezia 1997, pp. 13-53.

[26] Cfr. la *Bibliografia degli scritti di Giuseppe Furlani dal 1914 a tutto il 1956*, in «Rivista degli studi orientali», XXXII (1956), pp. XIII-XXVII.

[27] Cfr. la bibliografia elencata in H. HUGONNARD-ROCHE e A. ELAMRANI-JAMAL, *L'Organon. Tradition syriaque et arabe*, in R. GOULET (a cura di), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris 1989 sgg., I, pp. 502-28.

[28] R. DEGEN, *Galen im Syrischen*, in V. NUTTON (a cura di), *Galen: Problems and Prospects*, London 1981, pp. 131-66.

[29] I. E. BARSAUM, *Histoire des sciences et de la littérature syriaque* (in arabo), Baghdad 1976.

[30] Cfr. la sintesi offerta in L. TER PETROSIAN, *Ancient Armenian Translations*, New York 1992.

[31] Cfr. la bibliografia degli scritti di Conybeare sulla tradizione dei testi greci antichi presentata da L. Mariès in «Revue des études armeniennes», VI (1926), pp. 200-13.

[32] Cfr. al riguardo K. SALIA, *La littérature georgienne. I*, in «Bedi Kartlisa», XVII-XVIII (1964), pp. 43-45 e 53-55.

[33] K. H. KUHN, *Philosophy*, in A. S. ATIYA (a cura di), *The Coptic Encyclopaedia*, New York - Toronto 1991, VI, p. 1958.

la filosofia bizantina, che si identificano per lo piú con la storia dello studio dei testi del pensiero antico, ebbero notevole influenza prima sulla ricezione di tali testi in Armenia e in Georgia, e poi sugli sviluppi di alcune correnti del pensiero europeo. Tuttavia, queste vicende non sono ancora diventate oggetto di una trattazione storica organica, nella quale sia debitamente evidenziato il ruolo svolto, in esse, dalla trasmissione e dall'opera di commento dei testi antichi: la sintesi piú recente e aggiornata sulla filosofia bizantina nel suo complesso è quella realizzata da Alain de Libera, che resta tuttavia a livello scolastico[34].

Per concludere, va rilevato che tutto questo lavoro bibliografico e filologico sulle tradizioni occidentali e orientali dei testi del pensiero e della scienza greca antica non ha potuto ancora sfociare in uno studio complessivo intorno alle tappe e alle modalità dello sviluppo storico di questa grandiosa opera di ricezione e assorbimento: un problema di cosí vasta portata è stato sinora affrontato solo in brevi interventi, spesso ai margini degli inventari e dei progetti editoriali di cui si è detto. Forse solo in un caso si è avuta la collaborazione di grecisti, latinisti e arabisti nella raccolta di tutte le testimonianze antiche e medievali sull'opera e il pensiero di un filosofo greco: è il caso dei volumi su Teofrasto curati da William W. Fortenbaugh e Robert Sharples[35] Si tratterebbe però ora di chiedersi non solo come questa ricezione sia avvenuta (ossia quali testi siano stati tradotti e commentati, e in che forme), ma anche quali siano state le motivazioni di tale fenomeno in ciascuna di queste culture, quale svolta esso abbia impresso agli eventi, culturali e non, del Medioevo nel bacino del Mediterraneo, e in generale come la filosofia e la scienza greca siano state percepite da questi ambienti: se vennero assimilate, se vennero viste con diffidenza oppure se vennero apertamente osteggiate. Nata come riflessione «laica» sulla natura delle cose di questo mondo, la filosofia greca dovette infatti essere spesso piegata alle esigenze di culture fondate tutte su una rivelazione che, incentrata su piú o meno rigide strutture dogmatiche, poteva entrare in contrasto con molte delle sue conclusioni. E infine: fino a che punto, nel Medioevo, si aveva una percezione dello sviluppo storico interno al pensiero antico? Lo si vedeva come un blocco monolitico? Sono tutte domande, queste, rimaste in buona parte ancora senza risposta. Tuttavia, tentativi di chiarire questi problemi non sono mancati: esemplare è, in questo senso – almeno per quanto riguarda la tradizione araba –,

[34] DE LIBERA, *Storia della filosofia medievale*, trad. it. Milano 1995, pp. 13-52.

[35] *Theophrastus of Eresus. Sources for His Life, Writings, Thought and Influence*, Leiden New York Köln 1992 sgg.

una recentissima opera di Dimitri Gutas[36], che si pone sulla scia di un celebre testo di Franz Rosenthal (quest'ultimo, però, di taglio prevalentemente antologico)[37], e che potrebbe ben servire da modello ideale per una riflessione originale ma documentata su questi temi.

2. *Le discipline e gli autori recepiti.*

La ricezione della filosofia e delle scienze greche nel Medioevo non fu totale, bensí selezionata. Questa selezione fu, in taluni casi, il risultato di una scelta deliberata, fondata anche su motivazioni ideologiche, in altri il risultato piú o meno casuale della reperibilità di testimonianze, dirette o indirette, di alcuni testi piuttosto che di altri, andati perduti. Infine, com'è ovvio, ognuna delle diverse civiltà in questione operò una selezione diversa, a seconda delle sue esigenze e delle sue relazioni culturali. In generale, i testi conosciuti alla tradizione araba passarono poi, almeno in parte, a quella ebraica, mentre tradizioni come quella armena e georgiana risultano essere strettamente dipendenti dalle scelte fatte dai dotti bizantini. Nel complesso, in ogni civiltà venne cosí a crearsi, in qualche modo, un ideale «canone», composto da quegli autori del pensiero greco antico che i filosofi e gli studiosi ascrivibili a quella civiltà citavano, traducevano, parafrasavano e impiegavano come *auctoritates*, come punti di riferimento privilegiati per l'elaborazione delle loro dottrine filosofiche e scientifiche. Vediamo dunque, disciplina per disciplina, quale fu, nei diversi casi, l'estensione di questa ricezione.

La filosofia antica è rappresentata, nella sua fortuna medievale, da un numero di autori relativamente ristretto: numero che, a sua volta, riflette le scelte compiute nell'età imperiale, quando solo quattro grandi scuole filosofiche (il peripatetismo, il platonismo, lo stoicismo e l'epicureismo) ottennero lo *status* di filosofie riconosciute ufficialmente, e pertanto degne di essere insegnate a livello universitario. Peraltro, di queste quattro, solo le prime due riuscirono a prolungarsi anche nel Medioevo, grazie alla loro capacità di adattamento alla temperie culturale creata dalle nuove religioni rivelate, mentre scomparvero rapidamente lo stoicismo e soprattutto l'epicureismo, le cui dottrine erano, su punti fondamentali quali la formazione del mondo e la natura e l'azione della divinità, in aperto contrasto con quelle del cristianesimo e dell'islam. Ciò non significa, peraltro, che il Medioevo, in filosofia, fosse a cono-

[36] D. GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture*, London - New York 1998.
[37] F. ROSENTHAL, *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich-Stuttgart 1965.

scenza solo ed esclusivamente delle dottrine di Platone e di Aristotele e delle loro interpretazioni tardoantiche: argomentazioni e testimonianze del pensiero di altri autori (i presocratici, i neopitagorici, gli stoici, gli scettici) filtrarono comunque attraverso repertori dossografici di uso scolastico, citazioni contenute in scritti patristici, o testi pseudoepigrafi, spesso attribuiti allo Stagirita, ma in realtà costituiti da centoni di dottrine di diversa origine.

Aristotele è certo, nel Medioevo, il filosofo greco antico piú tradotto, citato e sfruttato[38]; ma solo in alcune delle civiltà considerate egli assunse davvero il ruolo di principale interprete e «maestro» della filosofia. Fino all'XI secolo, cioè prima dell'inizio del grande movimento di traduzione, interpretazione e assorbimento del pensiero antico avviato nel mondo arabo islamico, Aristotele era noto quasi soltanto come maestro di logica: nel corso dei secoli VI-VIII, solo i primi tre libri dell'*Organon* (*Categorie*, *Dell'espressione* e *Analitici primi*), con l'aggiunta dell'*Isagoge*, l'introduzione ad essi premessa dal neoplatonico Porfirio di Tiro, avevano avuto traduzioni e commenti tanto in latino quanto in siriaco e in armeno. Alla conoscenza di queste opere si aggiunge, in quest'epoca, quella di scritti pseudo-aristotelici come l'opera *Sul mondo*, una cosmologia tardoantica, tradotta in siriaco e in armeno, e il trattatello scolastico di etica *Sulle virtú*. È solo con la nascita della filosofia araba, o meglio di quello che si può chiamare il prolungamento del pensiero greco in lingua araba, che pressoché tutto il *Corpus Aristotelicum*, ristretto naturalmente alle sole opere esoteriche con l'esclusione degli scritti acroamatici (ignoti al Medioevo), viene tradotto prima in arabo e poi, sia dall'arabo sia dai testi originali greci, anche in latino. La sola eccezione venne rappresentata dalla *Politica*, opera che non poteva avere grande interesse nel mondo islamico, le cui strutture statali non avevano alcun confronto con quelle dell'antica Grecia, tanto che questo scritto, quasi completamente sconosciuto agli arabi, cominciò a circolare nel mondo latino solo dopo la metà del Duecento, in una traduzione condotta sull'originale. Ma fu l'aristotelismo dei filosofi arabi a determinare la fortuna di Aristotele anche nel Medioevo latino: fortuna che, invece, fu ben piú limitata nel Medioevo bizantino e nelle aree culturali ad esso collegate (quella armena e quella georgiana), dove solo pochi scritti dello Stagirita (la logica, l'*Etica nicomachea* e alcuni testi di storia naturale) ebbero una qualche fortuna prima del Duecento – prima, cioè, che

[38] La bibliografia sulla fortuna medievale di Aristotele è naturalmente vastissima. Per la fortuna delle singole opere si vedano le ampie bibliografie, a cura di vari autori, riportate sotto le relative voci di GOULET (a cura di), *Dictionnaire* cit.

anche qui agisse l'influenza del pensiero scolastico arabo-latino. In questi ambienti, dove non si trovano traduzioni e commenti di tutto il *Corpus Aristotelicum*, ebbe invece maggior successo, come «maestro» di filosofia, Platone: di lui i Bizantini lessero e commentarono direttamente pochi scritti – tra cui il *Parmenide* e poco altro –, ma presso di loro il «platonismo» si pone come una scuola autonoma, contrapposta all'aristotelismo e non assorbita in quest'ultimo, come accade invece tra gli arabi e i latini. I filosofi armeni e georgiani dell'XI secolo, sulla scia dei loro contemporanei bizantini, traducono e impiegano, accanto agli scritti logici di Aristotele (*Categorie*, *Dell'espressione*), scritti come l'*Eutifrone*, l'*Apologia*, il *Timeo*, le *Leggi*; al contrario, i filosofi arabi, che pure avevano a disposizione, fin dal IX secolo, le traduzioni di testi quali la *Repubblica*, il *Timeo*, il *Fedone*, le *Leggi*, non ne fecero mai un punto di partenza per la costruzione di un platonismo autonomo e coerente, bensí se ne servirono occasionalmente per integrare la loro interpretazione di Aristotele, sulla scia dei commentatori neoplatonizzanti tardoantichi della scuola di Alessandria[39] Ad esempio, la *Repubblica* prese in pratica, nel *Corpus Aristotelicum* arabo, il posto occupato dalla *Politica*; ma, non a caso, nessuna delle versioni arabe di Platone è giunta intera sino a noi. In linea con il pensiero arabo si colloca l'atteggiamento degli scolastici latini nei confronti di Platone: se non fosse per le tracce superstiti del platonismo antico, giunte per via indiretta attraverso i commenti e le citazioni di epoca antica (Cicerone, Apuleio, Macrobio, Calcidio) e i Padri della Chiesa, il Medioevo latino avrebbe pressoché ignorato il filosofo ateniese. Tranne il *Timeo*, che, noto grazie al commento di Calcidio, venne frequentemente glossato e impiegato dai filosofi latini del Medioevo, gli altri scritti del *Corpus Platonicum* latino (il *Menone*, il *Fedone*, il commento di Proclo al *Parmenide*) non vennero molto letti. Infine, per quanto concerne la tradizione ebraica, la fortuna diretta di Aristotele e Platone fu ancora piú limitata: se del primo vennero tradotti solo i libri *Sulla generazione* e *Sull'anima*, i *Meteorologici*, gli scritti zoologici, l'*Etica nicomachea* e gli *Economici*, nessuna opera del secondo ebbe mai una traduzione in lingua ebraica, anche sulla scorta di una precisa indicazione contraria del fondatore dell'aristotelismo ebraico, Mosè Maimonide[40]. In compenso, ebbe discreta fortuna nel mondo arabo, ebraico e latino un'operetta che riprendeva libera-

[39] Sulla fortuna araba di Platone, resta fondamentale l'articolo (seppure datato) di F. ROSENTHAL, *On the knowledge of Plato's philosophy in the Islamic world*, in «Islamic Culture», XIV (1940), pp. 387-422, e XV (1941), pp. 396-98; si veda anche F. KLEIN-FRANKE, *Zur Überlieferung der platonischen Schriften im Islam*, in «Israel Oriental Studies», III (1973), pp. 120-39.

[40] Cfr. al proposito ZONTA, *La filosofia* cit., pp. 138-40.

mente i contenuti del *Fedone*: si tratta dello scritto noto al Medioevo latino come *De pomo sive de morte Aristotelis*, probabilmente redatto in Mesopotamia, da un autore arabo forse appartenente alla cerchia di al-Kindi (IX secolo)[41]. Piú in generale, in questi ambienti i nomi di Platone e Aristotele servirono per veicolare e avvalorare dottrine e testi spuri, spesso di carattere non filosofico, bensí medico, alchimistico e magico, la cui origine antica non può essere facilmente accertata[42].

In realtà, la fortuna del pensiero greco antico nel Medioevo venne affidata, piú che ai testi di Platone e Aristotele, a quelli dei loro interpreti tardoantichi. Per quanto riguarda il Peripato, i suoi scritti ebbero fortuna soprattutto tra arabi e latini: in siriaco vennero tradotti i *Meteorologici* di Teofrasto (che sono invece perduti nel testo originale greco)[43], in arabo i *Problemi* e la *Metafisica* dello stesso autore (il secondo dei quali venne poi volto in latino); dei commentatori di Aristotele, gli arabi conobbero Alessandro di Afrodisia[44] (un'influenza notevolissima ebbero, per l'interpretazione della filosofia di Aristotele, piú che i suoi commenti al *Corpus Aristotelicum*, le monografie da lui dedicate a temi specifici, quali i trattati *Sull'intelletto*, *Sulla provvidenza*[45] e *Sui princìpî dell'universo* – gli ultimi due, perduti in greco), Olimpiodoro (importante il suo commento ai *Meteorologici* di Aristotele, noto agli arabi in una forma rielaborata rispetto all'originale)[46] e Temistio (del quale vennero tradotte le parafrasi di *Categorie*, *Analitici secondi*, *Fisica*, *Sull'anima* e del libro Λ della *Metafisica*, e al quale la tradizione arabo-ebraica attribuisce un'altrimenti sconosciuta parafrasi della zoologia aristotelica[47], mentre alcuni dei suoi scritti retorico-filosofici risultano conserva-

[41] Sulle origini del *De pomo* cfr. J. KRAEMER, *Das arabische Original des pseudo-aristotelischen Liber de pomo*, in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, Roma 1956, I, pp. 484-506; J. BIELAWSKI, *Phédon en version arabe et le Risalat al-Tuffaha*, in J. M. BARRAL (a cura di), *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenario dicata*, Leiden 1974, I, pp. 120-34.

[42] Cfr. al riguardo i testi elencati in ULLMANN, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* cit., pp. 152-79, 364-81.

[43] H. DAIBER, *The Meteorology of Theophrastus in Syriac and Arabic translation*, in W. W. FORTENBAUGH e D. GUTAS (a cura di), *Theophrastus. His Psychological, Doxographical and Scientific Writ-* New Brunswick - London 1992, pp. 166-293.

[44] R. GOULET e M. AOUAD, *Alexandros d'Aphrodisias*, in GOULET (a cura di), *Dictionnaire* cit., pp. 125-35.

[45] Si veda ora l'edizione e traduzione italiana di quest'opera in S. FAZZO e M. ZONTA (a cura di), *Alessandro di Afrodisia. La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, Milano 1999, pp. 87-179.

[46] C. BAFFIONI, *La tradizione araba del libro IV dei 'Meteorologica' di Aristotele*, Napoli 1980, pp. 53-59; LETTINCK, *Aristotle's Meteorology* cit., p. 9.

[47] A. BADAWI, *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épitres*, Beirut 1971, pp. 193-270; per una discussione sull'autenticità del testo cfr. da ultimo M. ZONTA, *The zoological writings in the Hebrew tradition*, in C. STEEL, G. GULDENTOPS e P. BEULLENS (a cura di), *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Leuven 1999, pp. 44-68.

ti solo grazie alla tradizione siriaco-araba)[48], mentre minore fortuna sembrano aver avuto commentatori come Giamblico, Ammonio, Simplicio e Giovanni Filopono - benché i riferimenti contenuti in alcuni scritti siriaci e arabi facciano ritenere che, almeno per quanto riguarda la logica, i loro commenti noti alla tradizione araba siano stati relativamente numerosi. Solo pochi di questi commenti tardoantichi vennero volti in latino, e la maggioranza di essi (con l'eccezione di testi quali *Sull'intelletto* di Alessandro) venne tradotta direttamente dal testo greco e non prima del 1250: in generale, sembra che la scolastica latina - come pure la filosofia ebraica - abbia preferito servirsi, per la sua lettura di Aristotele, delle piú comode «lenti» offerte dai commentatori arabi (Avicenna e soprattutto Averroè), che di fatto compendiavano le interpretazioni piú importanti già suggerite dai commentatori greci. Un discreto successo paiono aver avuto, nel mondo arabo, i compendi antichi del pensiero aristotelico, anch'essi oggi tutti perduti nell'originale: tale è il caso del *Compendio della filosofia di Aristotele* di Nicola di Damasco (un retore e filosofo del I secolo), che venne tradotto in siriaco[49] e che potrebbe essere stato una delle fonti delle enciclopedie filosofiche dell'arabo Avicenna e del siro Gregorio Bar-Hebraeus, e dei cosiddetti *Sommari degli Alessandrini*, forse redatti negli ambienti della scuola di Alessandria intorno al VI secolo. Tra questi ultimi, il sommario dell'*Etica nicomachea* ebbe fortuna non solo in una versione araba, ma anche nella traduzione latina medievale, nota tra gli altri a Brunetto Latini[50] Ben piú scarsa fu invece la fortuna del Peripato nelle tradizioni bizantina, armena e georgiana: per quest'ultima, fu solo l'opera di Giovanni Petric'i a far conoscere testi integrali quali i commenti di Ammonio a *Isagoge* e *Categorie*, ed è sempre questo autore a trasmetterci preziose testimonianze di opere filosofiche antiche altrimenti perdute, quali alcuni scritti di Giamblico e il commento di Alessandro di Afrodisia al trattato aristotelico *Sull'anima*[51].

L'uso di compendi scolastici antichi fece sí, d'altronde, che almeno i contenuti generali degli scritti di Platone venissero in qualche modo

[48] Cfr. le edizioni della versione siriaca del trattato temistiano *Sulla virtú* e della versione araba dell'*Epistola sul governo dello stato* in H. SCHENKL, G. DOWNEY e A. F. NORMAN (a cura di), *Themistii Orationes quae supersunt*, III, Lipsiae 1974, pp. 7-119.

[49] H. J. DROSSAART LULOFS, *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle*, Leiden 1965 (seconda edizione riveduta 1969).

[50] Si veda, per la tradizione latina, la sintesi di C. MARCHESI, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale (Documenti ed Appunti)*, Messina 1904, in particolare le pp. 105-28.

[51] L. ALEXIDSE, *Griechische Philosophie in den 'Kommentaren' des Joane Petrizi zur 'Elementatio Theologica' des Proklos*, in «Oriens Christianus», LXXXI (1997), pp. 148-68.

conosciuti dagli arabi. Sappiamo infatti che in questa lingua venne tradotta una parte della *Sinossi dei dialoghi di Platone* di Galeno (quella relativa a *Cratilo*, *Sofista*, *Politico*, *Parmenide*, *Eutidemo*, *Repubblica*, *Timeo*, *Leggi*), un testo completamente perduto nell'originale greco, che venne successivamente utilizzato, con ogni probabilità, dai filosofi al-Farabi e Averroè come fonte per i loro stessi compendi platonici (dedicati, rispettivamente, alle *Leggi* e alla *Repubblica*). Anzi, l'opera filosofica originale di Galeno, rappresentata soprattutto da scritti etici quali il trattato *Sui costumi* e il *Protrettico*, dall'operetta autodossografica *Sulle sue opinioni*, dal libro *Sulla dimostrazione* e da altri scritti, ebbe vasta fortuna nel mondo arabo (e, di riflesso, in quello ebraico)[52], finendo addirittura per rappresentare la fonte principale, se non esclusiva, dell'etica filosofica islamica medievale. Anche nel caso del neoplatonismo, le fonti principali utilizzate dagli arabi non furono testi greci originali, bensí rielaborazioni che compendiavano e adattavano il pensiero degli antichi alle nuove esigenze culturali e religiose del Medioevo. Cosí accadde per la quarta, quinta e sesta delle *Enneadi* di Plotino: esse vennero, nella Mesopotamia del IX secolo, parafrasate in un'ampia letteratura filosofica, il cui nucleo principale è costituito dalla cosiddetta *Teologia di Aristotele*, opera che forní le strutture portanti del neoplatonismo islamico ed ebraico. Un caso analogo si verificò per gli *Elementi di teologia* di Proclo, i quali furono compendiati, nello stesso ambiente, in uno scritto arabo, il *Libro del bene puro*, che venne successivamente tradotto con grande successo in latino con il titolo *Liber de causis*[53]. Si tratta, in entrambi i casi, di scritti la cui fortuna venne garantita sia dal rimaneggiamento da essi subíto ad opera dei traduttori arabi, che avevano abilmente adattato la figura dell'Uno plotiniano a quella del Dio rivelato dei cristiani, degli ebrei e dei musulmani, sia dalla falsa attribuzione ad Aristotele: fu proprio grazie a questa che il *De causis*, inserito nel *Corpus Aristotelicum* latino sin dal 1250, venne commentato da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, ed ebbe poi ben quattro traduzioni in lingua ebraica. Proclo venne «cristianizzato» anche in area bizantina: fu Isacco Sebastocratore a realizzare, intorno al 1140, un rimaneggiamento di tre suoi opuscoli sulla provvidenza, che ci resta solo nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke; e il commento georgiano agli *Elementi di teologia*, redatto pochi decenni prima da Giovanni Petric'i, si è rivelato un'autentica miniera di informazioni su testi e dottrine del pensie-

[52] M. ZONTA, *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno*, Torino 1995.

[53] Cfr. al proposito C. D'ANCONA COSTA, *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Milano 1996.

ro antico[54] Non vanno neppure dimenticati gli *Elementi di fisica* dello stesso Proclo, che conobbero tanto i latini, quanto gli arabi. Rimasero invece estranei al mondo arabo, e di riflesso anche a quello ebraico e latino prima del 1250, i commenti dei neoplatonici al *Corpus Platonicum*, che ebbero invece fortuna proprio nella tradizione bizantina, armena e georgiana, in ragione della persistenza, in questi ambienti, di una «scuola platonica» indipendente dall'aristotelismo: tale è il caso di opere quali i commenti dello stesso Proclo al *Parmenide* e al *Timeo*. Nel mondo latino, qualche fortuna ebbe invece, fin dal IX secolo, un compendio neoplatonico di filosofia: le *Soluzioni* di Prisciano Lido[55]

Diverso fu il destino delle correnti del pensiero antico non pertinenti al platonismo e all'aristotelismo: e si tenga presente che è proprio la loro scarsa fortuna diretta in epoca medievale a rendere oggi difficile la ricostruzione completa e corretta delle loro dottrine. L'influenza schiacciante esercitata dalla scuola aristotelico-neoplatonica di Alessandria e dalla patristica cristiana eliminò praticamente dalla circolazione i testi integrali di molte delle loro opere, poche delle quali vennero tradotte per intero in arabo: si pensi a un Plutarco, la cui presenza nel Medioevo siriaco e arabo è affidata solo a due o tre operette minori. È vero che si è supposto per lungo tempo che fenomeni di vasta portata culturale come il *kalam*, l'apologetica teologica arabo-islamica, sorta per reazione alla patristica greca cristiana, nascondessero una profonda conoscenza, nel mondo arabo, di autori e dottrine presocratiche, stoiche e neopitagoriche: e si è parlato, a tale riguardo, dell'esistenza di una «tradizione nascosta» del pensiero greco non-aristotelico e non-platonico. In realtà, viste con occhio piú attento, le tracce di tale tradizione sono troppo labili per poter concludere alcunché di preciso al riguardo[56]. Restano invece fondamentali, per la ricostruzione del pensiero antico, le numerosissime raccolte arabe di sentenze e opinioni dei filosofi greci, solo pochissime delle quali furono note nell'Europa medievale. Le gnomologie arabe sono le dirette discendenti di un genere letterario d'uso nella letteratura filosofica epicurea e stoico-cinica, recuperato poi dagli ultimi rappresentanti del paganesimo per propagandare il pensiero dei loro autori. Purtroppo, non ci sono rimaste le traduzioni siriache e arabe di queste gnomologie tardoantiche; ci è tuttavia rimasta un'ampia letteratura

[54] Cfr. ALEXIDSE, *Griechische* cit.

[55] CH. B. SCHMITT, *Priscianus Lydus*, in CRANZ, BROWN e KRISTELLER (a cura di), *Catalogus* cit., III, pp. 75-81.

[56] D. GUTAS, *Pre-Plotinian philosophy in Arabic (other than Platonism and Aristotelism): a review of the sources*, in *ANRW*, II, 36/7 (1994), pp. 4939-73.

di opere arabe medievali realizzate tra l'800 e il 1300, che chiaramente le impiegarono come fonti (quelle di Ḥunayn ibn Isḥaq, Abu Sulayman al-Siğistani, Ibn Hindu, al-Mubaššir Ibn Fatik, al-Šahrastani e al-Šahrazuri)[57], e gnomologie filosofiche sono pure presenti nelle letterature siriaca, armena e georgiana medievali. Anche diverse dossografie tardoantiche, per lo piú di origine patristica, vennero tradotte in arabo nel corso del IX secolo: si tratta di testi quali le *Sentenze dei filosofi* di Aezio, falsamente ascritto a Plutarco[58], la *Confutazione di tutte le eresie* di Ippolito, il libro *Sulla natura dell'uomo* di Nemesio di Emesa[59]. Essi ispirarono la creazione di un genere letterario arabo, diffuso specialmente nei secoli IX-XI, al quale vanno ascritti anche testi pseudoepigrafi quali *Le opinioni dei filosofi* dello pseudo-Ammonio[60]. Infine, tracce consistenti del pensiero greco antico vennero trasmesse attraverso le storie della filosofia, come la *Storia filosofica* di Porfirio, parzialmente disponibile in arabo e in siriaco; e alcuni dati ulteriori si possono raccogliere dalle seppur scarne testimonianze conservate da testi filosofici arabi medievali, quali le *Epistole dei Fratelli della purità* (risalenti al X secolo)[61]. D'altronde, se i filosofi bizantini (ma anche armeni e georgiani), che erano in grado di leggere il greco, dimostrano talora di aver avuto accesso a testi non-aristotelici e non-platonici, gli scolastici latini dovettero invece mutuare pressoché tutte le loro conoscenze sul tema dagli autori arabi: come è stato recentemente sottolineato da de Libera, anche i riferimenti ai filosofi greci di scuola epicurea e stoica contenuti negli scritti di Alberto Magno sono giunti al mondo latino per trafila islamica[62].

Le notizie autentiche sulle scuole filosofiche greche pervenute al Medioevo furono dunque, nel complesso, abbastanza scarse, e pressoché tutte giunte per via indiretta. Per i presocratici, si consideri il caso del *Libro delle cinque sostanze* attribuito a Empedocle, che lasciò alcune trac-

[57] D. GUTAS, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation. A Study of the Graeco-Arabic Gnomologia*, New Haven 1975.

[58] H. DAIBER, *Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*, Wiesbaden 1980.

[59] Cfr. M. MORANI, *La tradizione manoscritta del 'De natura hominis' di Nemesio*, Milano 1981; H. BROWN WICHER, *Nemesius Emesenus*, in CRANZ, BROWN e KRISTELLER (a cura di), *Catalogus* cit., VII, pp. 31-72.

[60] U. RUDOLPH, *Die Doxographie des pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überlieferung im Islam*, Wiesbaden-Stuttgart 1989.

[61] C. BAFFIONI, *Frammenti e testimonianze di autori antichi nelle Epistole degli Ihwan as-Safa'*, Roma 1994.

[62] A. DE LIBERA, *Epicurisme, stoïcisme, péripatétisme L'histoire de la philosophie vue par les Latins (XII-XIII siècle)*, in A. HASNAWI, A. ELAMRANI-JAMAL e M. AOUAD (a cura di), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Paris-Leuven 1997, pp. 343-64.

ce nella letteratura filosofica islamica, e del quale una raccolta di estratti sopravvive in una traduzione ebraica del tardo Duecento: l'opera, probabilmente realizzata nello stesso ambiente dal quale uscí la *Teologia di Aristotele*, non contiene che pochi riferimenti a dottrine autenticamente empedoclee, ed è perlopiú ispirata al neoplatonismo plotiniano[63]; e simile è il caso del trattato armeno sulle parti della filosofia, attribuito a Zenone di Cizio, ma in realtà composto, con ogni probabilità, da un autore del VII secolo[64]. Meno ancora il Medioevo sembra aver saputo del pensiero di cinici, stoici e scettici, mentre sono ben presenti testi del neopitagorismo e dell'ermetismo. Sopravvivono tuttora in arabo testi neopitagorici quali la *Vita di Pitagora*, ripresa da Porfirio, e le gnomologie pseudo-pitagoriche: i *Simboli*, le *Sentenze dei pitagorici* e i *Versi aurei*. Di questi ultimi restano, in arabo, numerosi commenti, tra i quali quello di Giamblico (perduto in greco)[65], a riprova del fatto che, probabilmente, fu proprio l'impiego di questi testi da parte del neoplatonismo tardoantico a garantirne la fortuna, cosí come, invece, fu la «cristianizzazione» della pitagorica *Vita di Secondo* a garantire il suo successo in tutto il mondo mediterraneo (dall'Etiopia all'Europa)[66]. Anche scritti neopitagorici sul tema dell'economia domestica e dell'educazione dei giovani, quali la *Tavola di Cebete* e l'*Economico* di Brisone[67], rappresentarono una fonte privilegiata per le trattazioni siriache, arabe ed ebraiche sul tema, oscurando quasi completamente la fortuna degli *Economici* pseudo-aristotelici (giunti all'Europa latina solo nella seconda metà del Duecento). Quanto all'ermetismo, è proprio grazie alla tradizione armena e araba, quest'ultima in parte trasmessa anche al Medioevo latino, che possiamo conoscere scritti perduti in greco quali le *Definizioni di Ermete Trismegisto ed Asclepio* (in armeno) e il trattato *Sulla castigazione dell'anima* attribuito a Ermete (in arabo), e testimonianze ermetiche autentiche potrebbero trovarsi in testi latini medievali quali il *Liber XXIV Philosophorum* e il *De VI rerum principiis*, noti in Europa sin dal XII secolo; ma la reale presenza, in questa letteratura, di elementi del pensiero antico deve essere ancora, in buona parte, dimostrata. In realtà, il *Corpus Hermeticum* greco, ordinato da Michele Psello nell'XI secolo,

[63] D. DE SMET, *Empedocles Arabus. Une lecture néoplatonicienne tardive*, Bruxelles 1998.

[64] E. G. SCHMIDT, *Die altarmenische "Zenon"-Schrift*, Berlin 1961.

[65] H. DAIBER, *Neuplatonische Pythagorica in arabischen Gewande. Der Kommentar des Iamblichus zu den Carmina Aurea*, Amsterdam - New York - Oxford - Tokyo 1995.

[66] Cfr. la bibliografia relativa in B. E. PERRY, *Anonymus, Vita Secundi philosophi*, in CRANZ, BROWN e KRISTELLER (a cura di), *Catalogus* cit., II, pp. 1-3.

[67] M. PLESSNER, *Der OIKONOMIKOS des Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*, Heidelberg 1928.

venne diffuso in Europa solo con le traduzioni umanistiche realizzate nel Quattrocento[68].

Il destino delle scienze greche nel Medioevo appare garantito in massima parte proprio dalla tradizione araba: nella trasmissione delle scienze matematiche antiche all'Occidente latino è, per esempio, indispensabile il contributo offerto dagli arabi, specialmente nel settore dell'astronomia. Certo, il settore che vide il piú ampio travaso di dottrine e testi greci fu quello della medicina, dove la parte del leone venne svolta dai due riconosciuti «maestri» della medicina antica: Ippocrate e Galeno. Come nel campo filosofico, si costituí un ideale «canone» dei testi scientifici antichi da tradurre e commentare: canone che venne determinato principalmente, anche in questo caso, dalle scelte compiute alla scuola di Alessandria.

Nel caso della medicina, dunque, il Medioevo arabo e latino conobbe traduzioni di tutto, o almeno buona parte del *Corpus Hippocraticum* e del *Corpus Galenicum*[69]; ed è proprio grazie a queste traduzioni che oggi siamo in grado di leggere testi altrimenti parzialmente o totalmente perduti negli originali (basti, tra tutti, il caso dei *Procedimenti anatomici* di Galeno[70], oppure del commento di questi al trattato *Sull'aria, l'acqua e i luoghi* di Ippocrate[71]). Non poche di queste opere vennero successivamente commentate dai medici arabi e latini, non senza critiche nei confronti di alcune delle dottrine di Galeno – specialmente di quelle che erano in contrasto con l'opinione di Aristotele. La diretta discendenza della medicina araba dalla scuola alessandrina è confermata dal successo che, nelle loro traduzioni arabe ed ebraiche, ebbero i cosiddetti *Sommari degli Alessandrini*, compendi (perduti nell'originale greco) di 17 opere galeniche tra le piú importanti. Accanto alle tradizioni araba e latina vanno poste le tradizioni minori: quella siriaca, dove la fonte piú importante per la ricostruzione delle traduzioni di Galeno realizzate già nel VI secolo da Sergio di Reš'ayna è il *Libro siriaco di medicina*, che risulta essere una mera compilazione di passi di scritti tera-

[68] K. H. DANNENFELDT, M. TH. D'ALVERNY e T. SILVERSTEIN, *Hermetica philosophica*, in CRANZ, BROWN e KRISTELLER (a cura di), *Catalogus* cit., I, pp. 137-56.

[69] Sulle traduzioni medievali, specie arabe, dei testi medici greci cfr. ULLMANN, *Die Medizin* pp. 25-91.

[70] Cfr. I. GAROFALO (a cura di), *Galenus, Anatomicarum Administrationum libri qui supersunt novem Earundem interpretatio arabica Hunaino Isaaci filio adscripta*, 2 voll., Napoli 1986-2000; cfr. anche, per una traduzione italiana dei libri IX (parte) - XV dell'opera, conservati solo nella versione araba, ID. (a cura di), *Galeno. Procedimenti anatomici*, 3 voll., Milano 1991, pp. 827-1128.

[71] Per la tradizione arabo-ebraica di quest'opera cfr. in generale S. NOJA, *Un nuovo anello nella trasmissione della cultura classica attraverso l'Islàm. il manoscritto arabo del commentario di Galeno ai libri 'perí tòpon.. ' di Ippocrate*, in «Schede medievali», VI-VII (1984), pp. 42-51.

peutici, farmacologici e patologici del Pergameno[72], e quella armena, dove sino all'XI secolo si hanno traduzioni frammentarie di scritti di Galeno, di Oribasio e di Asclepiade di Prusa, mentre dopo il 1100 gli autori medici greci sono conosciuti in maggior misura, proprio attraverso le traduzioni arabe (come dimostra *La consolazione delle febbri* di Mekhitar di Her, risalente al XII secolo)[73]. Ma tutta la medicina greca non-galenica era nota agli arabi, come possiamo dedurre sia dalle liste delle traduzioni, sia dalle numerose citazioni incluse negli scritti medici islamici medievali (e, dato che gli autori medici arabi non conoscevano il greco, queste citazioni fanno ritenere che fossero allora disponibili molte piú traduzioni arabe dal greco di quelle giunte sino a noi). Tra i piú importanti, si possono ricordare Archigene di Apamea (i cui *Terapeutici*, perduti in greco, sono citati da Abu Bakr al-Razi), Rufo di Efeso (del quale gli arabi dimostrano di conoscere quasi tutte le opere), Antillo (il cui perduto scritto chirurgico è anch'esso citato da al-Razi), Filagrio, Palladio (del quale si è recentemente scoperto, in arabo, un commento agli *Aforismi* di Ippocrate), Oribasio, Alessandro di Tralle e Paolo di Egina (volto in latino sin dal X secolo), mentre, al contrario, non è certo che sia stata tradotta in arabo la *Ginecologia* di Sorano di Efeso. A questi scritti va accostata l'opera farmacologica di Dioscoride di Samo, la *Materia medica*, che costituí la fonte principale di questa disciplina per tutto il Medioevo arabo – e che fu nota anche in Occidente grazie a un'antica versione latina, riveduta da Costantino l'Africano[74]. Infine, va ricordato che diverso materiale della medicina antica venne trasmesso in arabo, ebraico e latino sotto false attribuzioni: tra gli altri, a Democrito, a Platone, ad Aristotele[75]

Passando in rapida rassegna la tradizione medievale delle scienze matematiche greche, si rileva come, anche in questo caso, siano alcuni autori «canonici» a trovare la massima fortuna: per l'astronomia, il punto di riferimento è, per esempio, Tolomeo, mentre i modelli astronomici non-tolemaici vengono lasciati in disparte e sono conosciuti solo in ambienti ben circoscritti (tale è il caso, per esempio, dell'astronomia di Ipparco di Nicea, che potrebbe essere stata impiegata come fonte

[72] Per l'esame delle fonti greche del *Libro siriaco di medicina* cfr. J. SCHLEIFER, *Zum Syrische Medizinbuch*, in «Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete», IV (1925), pp. 70-122; ID., *Zum Syrische Medizinbuch. II. Der therapeutische Teil*, in «Rivista degli studi orientali», XVIII (1940), pp. 341-72; XX (1942), pp. 1-32, 163-210, 383-98.

[73] Sulla storia della medicina armena cfr. J. MÉCÉRIAN, *Bulletin Arménologique (Premier Cahier)*, in «Mélanges de l'Université S. Joseph», XXVII (1947-48), pp. 250-91.

[74] J. M. RIDDLE, *Dioscorides*, in CRANZ, BROWN e KRISTELLER (a cura di), *Catalogus* cit., IV, pp. 1-143.

[75] Cfr. al riguardo le indicazioni fornite in SEZGIN, *Geschichte* cit., III, pp. 23, 48-51.

dell'*Enciclopedia dei Fratelli della purità*)[76]. Anche qui, sono gli arabi ad aver conosciuto, trasmesso e commentato il maggior numero di testi: in astronomia, conoscono il trattato *Sulla sfera* di Autolico di Pitane, l'opera di Aristarco di Samo *Sulle dimensioni del Sole e della Terra*, i *Fenomeni* di Arato di Soli (che la tradizione latina conosceva fin dall'antichità), scritti di Ipsicle e Teodosio di Bitinia, il *Libro della sfera armillare* di Teone di Smirne (perduto nell'originale), ma soprattutto le opere di Tolomeo quali l'*Almagesto* (del quale sussistono almeno due traduzioni, e piú di trenta rielaborazioni e commenti arabi medievali, oltre naturalmente alle traduzioni latine dall'arabo e dal greco, e alla traduzione ebraica dell'*Introduzione all'Almagesto* dell'astronomo Gemino), le *Ipotesi planetarie* e il *Planisfero* pseudo-tolemaico. Per via araba (e solo di rado direttamente dagli originali greci), buona parte di questi testi giunge anche agli ebrei e ai latini, mentre, per contro, poco resta dell'astronomia siriaca e armena (con l'eccezione di testi minori, quali una versione armena dell'*Introduzione all'astronomia* di Paolo di Alessandria). Lo stesso Tolomeo rappresenta, per il Medioevo, anche la piú antica autorità astrologica: sono noti e molto commentati, in arabo, in ebraico e in latino, il suo *Quadripartito* (tradotto anche in siriaco) e il *Centiloquio*, ma accanto ad essi sono tradotti e citati dagli arabi anche gli scritti astrologici di Doroteo di Sidone e di Vettio Valente di Antiochia. Infine, per quanto riguarda l'ottica, furono punti di riferimento insostituibili, nel Medioevo, i relativi trattati di Tolomeo e di Euclide, dove si sosteneva la dottrina dell'uscita dei raggi visuali dall'occhio umano - almeno sino alla diffusione delle nuove dottrine esposte nel x secolo dall'ottico arabo Ibn al-Haytham[77]

La matematica antica, rappresentata dagli scritti greci di aritmetica ma, soprattutto, di geometria piana e solida, ebbe una radicata tradizione nel mondo arabo medievale (passata solo in parte all'Europa latina), mentre, con la sola eccezione degli *Elementi* di Euclide (tradotti in armeno nell'XI secolo da Gregorio Magistros), venne piuttosto trascurata nell'area caucasica; a Bisanzio, dal canto suo, essa fu sempre oggetto di insegnamento nelle scuole di stato. Ne fa fede la lunga lista di opere matematiche di cui restano testimonianze in arabo, sia nelle traduzioni sia nelle rielaborazioni redatte da uno dei massimi astronomi arabi, Naṣir al-din al-Ṭusi (XIII secolo): il *Libro sul movimento della sfe-*

[76] A. BAUSANI, *L'Enciclopedia dei Fratelli della purità*, Napoli 1978, pp. 19-20.

[77] Per la fortuna araba e medievale in genere dei testi astronomici greci cfr. SEZGIN, *Geschichte* cit., VII, pp. 68-104; per l'*Almagesto* in particolare cfr. P. KUNITZSCH, *Von Alexandria über Bagdad nach Toledo. Ein Kapital aus der Geschichte der Astronomie*, München 1991.

ra di Autolico di Pitane; gli *Elementi* (commentati da molti autori arabi), i *Dati*, il *Libro delle divisioni* (perduto in greco) e i *Fenomeni* di Euclide; i trattati *Sulla sfera e sul cilindro* e *Sulla misurazione del cerchio* di Archimede (insieme ad altri testi attribuiti a questo autore, ma di incerta origine); le *Sezioni coniche* di Apollonio di Perge (che furono oggetto di numerosi commenti arabi, tra i quali quelli di Ibn al-Haytham e di al-Ṭusi); le *Sferiche* di Teodosio di Bitinia e quelle di Menelao di Alessandria; l'*Introduzione aritmetica* di Nicomaco di Gerasa; i commenti a Euclide e a Tolomeo del matematico Pappo, e, sempre nell'ambito della scuola alessandrina (che rappresentò di nuovo la principale via di trasmissione della matematica greca al mondo arabo), scritti di Diofanto e di Teone. In non pochi dei casi ora elencati, il contributo della tradizione araba è indispensabile per la ricostruzione di testi perduti nell'originale; e da questa tradizione rampollarono direttamente le tradizioni ebraica e, soprattutto, latina medievale (si consideri l'importanza che ebbe la conoscenza dei testi di Archimede, tradotti dall'arabo in latino già nel XII secolo ad opera di Platone di Tivoli e Gerardo da Cremona, per la fondazione della geometria europea). In ogni caso, il Medioevo arabo si pone, in questa come nelle altre scienze matematiche, come l'interprete di gran lunga piú importante e piú originale della tradizione greca (sostanzialmente trascurata, invece, dai Bizantini), benché moltissimi dei testi greci che, altrimenti perduti, esso solo ci trasmette restino a tutt'oggi pressoché ignorati dai classicisti per la mancanza di edizioni e di studi adeguati sul tema[78]

Minore sembra invece essere stata la fortuna medievale, nel mondo arabo e latino, dei testi greci di meccanica: i *Meccanici* pseudo-aristotelici, per esempio, noti ai Bizantini, non risultano essere mai stati tradotti in queste due lingue, anche se gli arabi ne conobbero l'esistenza, e anche se è proprio grazie alle tradizioni araba e latina che si conoscono scritti, sconosciuti a Bisanzio, quali il *Libro della bilancia* dello pseudo-Euclide, e il trattato *Sul sollevamento dei pesi* e altri testi ingegneristici del matematico Erone di Alessandria[79] Ancora minore è stata la fortuna diretta, nelle lingue araba e latina, degli scritti greci antichi sulla musica (quali le *Armoniche* di Aristosseno e di Tolomeo, e il manuale di armonica di Nicomaco di Gerasa), le cui dottrine erano forse oggetto di studio nella seconda parte del *Grande libro della musica* di al-

[78] Sulla fortuna medievale delle fonti dell'aritmetica, geometria e ottica dei Greci cfr. (specialmente per il settore arabo) SEZGIN, *Geschichte* cit., V, pp. 70-191.

[79] M. CLAGETT, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison-London 1959.

Farabi (oggi purtroppo perduta), ma che non vennero probabilmente mai tradotti nel corso del Medioevo[80]. Diverse tracce restano invece, nella letteratura medievale non di lingua greca, della conoscenza di testi geografici antichi: a parte la *Geografia* di Tolomeo, che fu piú volte tradotta in arabo, tale è il caso della *Geografia* di Pappo di Alessandria, della quale restano frammenti in armeno, o della descrizione della terra di Dionigi il Periegeta, che il Medioevo latino conobbe nelle traduzioni antiche di Avieno e Prisciano, e che venne commentato intorno al 1175 dal bizantino Eustazio di Tessalonica[81].

Quanto alle scienze naturali (meteorologia, mineralogia, botanica, zoologia), il contributo medievale alla conoscenza delle dottrine greche antiche è molto limitato. Oltre ai già nominati testi di Aristotele e Teofrasto, alcuni scritti meteorologici greci di Posidonio di Apamea e di Andronico di Rodi, perduti in greco, potrebbero essere stati noti alla tradizione siriaca e araba[82]. Nel campo mineralogico, è certamente spurio lo scritto arabo *Sulle pietre preziose* attribuito ad Aristotele, tradotto anche in latino e in ebraico (benché non si possa escludere che il compilatore, attivo probabilmente nel IX secolo, si sia servito di fonti greche altrimenti perdute)[83]; è inoltre difficile accertare quanto di autenticamente antico sia conservato nei numerosi scritti alchimistici arabi e latini medievali (attribuiti ad autori quali Ermete, Asclepio, Platone, Aristotele, Cleopatra, Zosimo e Apollonio di Tiana). Nel campo della botanica, solo il primo libro della *Storia delle piante* di Teofrasto e il libro pseudoaristotelico *Sulle piante*, in realtà redatto da Nicola di Damasco sulla scorta di Aristotele e Teofrasto stesso, vennero tradotti in arabo; e, mentre l'opera botanica di Teofrasto ci è rimasta nell'originale, il testo di Nicola dovette essere letto dagli stessi Bizantini in una ritraduzione dall'arabo[84]. Infine, per quanto riguarda la zoologia, gli unici testi antichi universalmente noti al Medioevo sembrano essere stati quelli di Aristotele (fusi in un *corpus* che circolava, in arabo, ebraico e latino, sotto il nome di *Libro degli animali*). In compenso, grandissima popolarità in tutte le letterature medievali (copta, siriaca, araba, armena, latina e gre-

F. A. GALLO, *Musici scriptores Graeci*, in CRANZ, BROWN e KRISTELLER (a cura di), *Catalogus* III, pp. 63-73.

[81] Cfr. G. B. PARKS e E. CRANZ, *Dionysius Periegetes*, in CRANZ, BROWN e KRISTELLER (a cura di), *Catalogus* cit., III, pp. 21-61; M. BOYER, *Pappus*, in CRANZ, BROWN e KRISTELLER (a cura di), *Catalogus* cit., II, pp. 205-13.

[82] Sulle traduzioni arabe dei testi meteorologici greci cfr. SEZGIN, *Geschichte* cit., VII, pp. 212-

[83] J. RUSKA, *Das Steinbuch des Aristoteles*, Heidelberg 1912.

[84] H. J. DROSSAART LULOFS e E. L. J. POORTMAN, *Nicolaus Damascenus, De Plantis. Five Transla-* Amsterdam - Oxford New York 1989.

ca) ebbe uno scritto risalente forse al IV secolo, che costituí il modello di un'ampia produzione sul tema delle «proprietà», piú o meno meravigliose, degli enti naturali: il *Fisiologo*, che a sua volta rielaborava probabilmente uno scritto di mineralogia, botanica e zoologia di Bolo di Mende[85] Nel mondo arabo, altrettanto diffusi furono gli scritti greci di botanica applicata all'agricoltura, come i *Geoponici* dello stesso Bolo, e quelli degli autori tardoantichi Vindanio Anatolio di Berito e Cassiano Basso Scolastico (tutti perduti nel testo originale)[86].

Infine, va ricordato come, sempre grazie alla tradizione araba e latina, il Medioevo conobbe scritti antichi pertinenti alle cosiddette «pseudoscienze» (magia, fisiognomica, oniromantica, chiromanzia), quali l'*Interpretazione dei sogni* di Artemidoro di Cnido e la *Fisiognomica* di Polemone[87]. Ma, come si è detto, è ancora difficile dire quanto di questa letteratura «pseudoscientifica» medievale abbia effettive origini nell'antichità, in seguito alla perdita di buona parte delle testimonianze in merito nella lingua originale – perdita, questa, dovuta forse a una forma di «censura ideologica» esercitata dai Bizantini.

3. *Come avvenne la ricezione.*

Le vicende storiche della ricezione di questa massa di testi filosofici e scientifici greci nel mondo medievale sono troppo ampie per poter essere qui presentate in modo diffuso e dettagliato: basti dire che esse si identificano, di fatto, con la storia della filosofia e della scienza nelle culture cristiana, islamica ed ebraica nei secoli VI-XV. Possiamo pertanto qui limitarci solo a tentare un quadro sommario delle motivazioni e delle modalità di questa ricezione, nei diversi ambiti linguistico-nazionali presi in considerazione.

Si può dire senz'altro che il destino della filosofia e della scienza greca nel Medioevo si è sviluppato lungo due linee parallele, non senza scambi reciproci: la linea della tradizione araba, con la sua premessa siriaca e i suoi prolungamenti in ambiente ebraico e latino, e la linea della tradizione bizantina, con i suoi riflessi nelle culture armena e georgiana. La prima linea è tendenzialmente ispirata dall'aristotelismo, e piú aper-

[85] Per una presentazione generale del *Fisiologo* e della sua fortuna cfr. M. WELLMANN, *Der Physiologos, eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung*, Leipzig 1930.

[86] ULLMANN, *Die Natur- und Geheimwissenschaften* cit., pp. 428-39.

[87] Buona parte dei testi fisiognomici arabi e latini di origine greca sono editi in R. FOERSTER, *Scriptores physiognomonici graeci et latini*, 2 voll., Lipsiae 1893.

ta a una considerazione positiva delle scienze fisiche e matematiche; nella seconda, coesistono aristotelismo e platonismo, ma la prevalenza di quest'ultimo determina forse un maggiore interesse agli aspetti metafisico-teologici del pensiero antico. Le due linee si intersecano nel tardo Medioevo, prima intorno al 1200-1300 (quando il prestigio acquisito dalla scienza araba prima, dalla Scolastica latina poi non manca di lasciare consistenti tracce nel mondo bizantino e armeno), poi dopo il 1400 (quando il platonismo bizantino si trasfonde nella filosofia dell'umanesimo italiano).

I prodromi della tradizione araba del pensiero greco antico si identificano, usualmente, nella tradizione siriaca; in realtà, l'importanza storica di quest'ultima è stata sopravvalutata. Non è affatto vero, come generalmente si crede, che tutti i testi antichi noti agli arabi siano passati prima attraverso una versione siriaca; è vero, semmai, che furono quasi sempre arabi cristiani di cultura siriaca – che, per ragioni religiose, erano piú familiari con la lingua e la cultura greca dei loro contemporanei musulmani – a fungere da intermediari tra il greco e l'arabo. La cultura siriaca, monofisita e nestoriana, tradusse e studiò la filosofia greca in funzione di propedeutica alla teologia patristica: teologia il cui studio era essenziale per la difesa della sua identità religiosa (e quindi anche «nazionale») contro il pericolo rappresentato dal cristianesimo ortodosso greco prima, dall'islam poi. In tale quadro va visto il suo notevole interesse per la logica aristotelica, oggetto di numerosi commenti da parte degli autori siri dell'Alto Medioevo, da Sergio di Rešʿayna a Paolo il Persiano (VI secolo), da Atanasio di Balad a Giacomo di Edessa e a Giorgio delle Nazioni (attivi tra il 650 e il 724), che si rifanno in buona parte, anche alla lettera, ai commenti della scuola alessandrina (Ammonio e Giovanni Filopono); peraltro, l'interesse per la logica era limitato ai testi piú facili dell'*Organon*. Accanto alla logica e, in parte, alla metafisica aristotelica, si pone naturalmente la scienza «pratica» per eccellenza del Medioevo, la medicina; ma non va dimenticato che la cultura siriaca assorbí tutti gli aspetti del pensiero greco, dalla fisica all'etica, dall'astronomia alla metafisica, solo con due enciclopedisti del XIII secolo, Severo bar Šakko e Gregorio Bar-Hebraeus, entrambi prelati della chiesa monofisita, ed entrambi pesantemente influenzati dalla contemporanea scienza e filosofia araba. Bar-Hebraeus in particolare, poligrafo inesauribile, ebbe come suo modello ideale l'arabo Avicenna, sulla cui scia si pone nei suoi progetti di interpretazione e divulgazione, tra i suoi correligionari, del pensiero greco, culminati nella produzione di una serie di enciclopedie filosofico-scientifiche che sono quasi paragonabili,

per estensione, all'opera svolta nell'Europa contemporanea dal latino Alberto Magno[88].

Ben piú determinante fu invece la fortuna della filosofia e scienza greca nel mondo islamico. Si tratta, in effetti, del fenomeno piú ampio e piú completo di assorbimento del pensiero antico, di un vero «rinascimento» culturale che ebbe portata pari, se non maggiore, a quello avvenuto nell'Europa del Quattro e Cinquecento, e che fu probabilmente indispensabile stimolo tanto al piú limitato «rinascimento bizantino» del IX secolo, quanto all'ancor minore «rinascimento carolingio». Nella ricostruzione di Gutas, l'immensa *translatio studii* avvenuta tra la fine dell'VIII secolo e la metà dell'XI nell'Iraq arabo-islamico, con una serie di traduttori quali 'Abd al-Masiḥ Ibn Na'ima, Asṭath e Yaḥya Ibn al-Biṭriq (prima metà del IX secolo), Ḥunayn ibn Isḥaq e la sua scuola, e Thabit Ibn Qurra (seconda metà del IX secolo), Abu Bišr Matta Ibn Yunus e 'Isa Ibn Zur'a (X secolo), sarebbe stata provocata, all'origine, da ragioni di carattere eminentemente politico: la nuova dinastia di califfi, gli Abbasidi (salita al potere a Baghdad nel 750), nel quadro di un programma di egemonia imperiale sul mondo del Mediterraneo e del Vicino e Medio Oriente, avrebbe concepito l'idea di servirsi di queste traduzioni per creare una nuova cultura universalistica arabo-islamica; e, per raggiungere questo fine, era essenziale l'assorbimento di tutta quella cultura greca pagana che, sino all'arrivo del cristianesimo, aveva avuto il monopolio nelle aree geografiche in questione. Nel far questo, i primi califfi abbasidi (massimo fra tutti, al-Ma'mun, regnante tra l'813 e l'833) avevano seguito l'esempio dei loro predecessori, i monarchi sassanidi, la cui politica era stata quella di creare grandi «archivi» (che troveranno una continuazione nella «Casa della sapienza» di Baghdad) per salvare quanto restava della cultura antica, in voluta contrapposizione alla cultura cristiana dei loro contendenti politici, gli imperatori bizantini. Anche per gli Abbasidi, dunque, l'assorbimento della grecità «pagana» divenne strumento di contrapposizione alla grecità «cristiana», e lo studio di discipline quali l'astronomia e l'astrologia greche venne chiaramente orientato a fini politici; un testo come i *Topici* di Aristotele venne, per esempio, tradotto e letto come un utile manuale per le discussioni dialettiche tra i teologi musulmani e i teologi cristiani[89] Su queste basi, nasce fin dall'850, con al-Kindi, una filosofia «greca» di lingua ara-

[88] Per la storia della filosofia siriaca medievale cfr. E.-I. YOUSIF, *Les philosophes et traducteurs syriaques. D'Athènes à Bagdad*, Paris-Montréal 1997; cfr. anche alcuni dati sommari in ZONTA, *La filosofia* cit., pp. 39-45.

[89] Cfr. al riguardo le tesi sostenute in GUTAS, *Greek Thought* cit.

ba (la *falsafa*) che, a Baghdad, matura una propria autonomia dalla teologia islamica, crea proprie scuole e si perpetua nei secoli successivi: ad al-Kindi, che si era limitato a rifondere e interpretare liberamente i testi della metafisica aristotelica e neoplatonica, nel quadro di una armonizzazione tra le due che ispirerà tutto il pensiero arabo successivo, segue al-Farabi (870-950), che aveva preso lezioni di logica dai filosofi siri e che conferisce particolare dignità al genere letterario del commento filosofico (è autore di numerosi commenti letterali ai testi aristotelici, che si ispirano a quelli della scuola alessandrina). Alla scuola di al-Farabi, continuata a Baghdad sino alla metà dell'XI secolo, e rappresentata soprattutto da arabi cristiani, si contrapporrà poi Avicenna (980-1037), che si pone non tanto come un «commentatore», bensí come un nuovo Aristotele, autore di enciclopedie che rielaborano la filosofia e le scienze greche ai fini di un progressivo assorbimento di queste nella cultura religiosa islamica. Efficaci, anche se involontari continuatori e divulgatori dell'interpretazione avicenniana di Aristotele nel Vicino e Medio Oriente islamico saranno al-Ghazali (1058-1111) e Fakhr al-din al-Razi (m. nel 1210), che contro Avicenna polemizzeranno sul piano teologico, accettandone poi molte delle conclusioni filosofiche, mentre nella Spagna islamica il metodo dei commenti alfarabiani avrà seguaci in Ibn Baǧǧa (m. nel 1138) e in Averroè (1126-98). Quest'ultimo, in particolare, porterà questo metodo a compimento, creando i tre generi di commento (compendio, parafrasi e commento grande) che troveranno poi, attraverso le numerose traduzioni ebraiche e latine delle sue opere, grande fortuna nell'Europa tardomedievale, e che veicoleranno nel Medioevo ebraico e latino numerose notizie sulle interpretazioni tardoantiche di Aristotele (da Alessandro di Afrodisia a Giovanni Filopono). Nel frattempo, la teologia islamica del *kalam*, individuando ormai nella filosofia greca un nemico ideologico, avrà segnato il destino di quest'ultima: dopo il 1200, la filosofia non avrà piú uno *status* autonomo nel mondo arabo[90]. Ciò non toglie che, proprio nel XIII secolo, il Vicino Oriente islamico abbia assistito a una rinascita degli studi matematici (aritmetica, geometria, astronomia) sulla scorta dello studio dei testi greci, ad opera del filosofo e scienziato Naṣir al-din al-Ṭusi. Le vicende della scienza greca, da parte loro, non sempre si identificano con quelle della filosofia: se, per la medicina, Avicenna si pone, con il suo *Canone*, come il nuovo Galeno, nelle scienze matematiche e naturali avranno un ruolo

[90] Per una storia della filosofia islamica che considera i suoi rapporti con il pensiero greco cfr. C. BAFFIONI, *Storia della filosofia islamica*, Milano 1991; si veda però anche H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1986 [trad. it. Milano 1991].

innovativo autori quali Ibn al-Haytham e al-Biruni (attivi nella prima metà dell'XI secolo), grazie ai quali riemergeranno talora alla luce dottrine scientifiche «eterodosse» già sostenute da singoli autori dell'antichità[91]. La scienza araba medievale sviluppa anzi questi aspetti innovativi proprio partendo da una critica delle tesi «classiche» della scienza e della filosofia greca: in questo quadro rientra il genere delle questioni sollevate da autori arabi contro autori greci, quali i *Dubbi su Tolomeo* di Ibn al-Haytham, nonché i *Dubbi su Galeno* di Abu Bakr al-Razi (m. nel 925), medico e filosofo di amplissime conoscenze nel campo del pensiero antico, che spaziano da Epicuro a Metrodoro di Chio e Seleuco di Seleucia[92].

Sulla scia della fortuna araba si pone la fortuna della filosofia e della scienza greca nella cultura cristiana dell'Europa medievale di lingua latina. Per il vero, la filosofia greca esercitò un ruolo nel pensiero latino cristiano ben prima che quest'ultimo entrasse in contatto con il pensiero arabo; tuttavia, tale ruolo era prevalentemente indiretto, non affidato cioè alla lettura diretta dei testi, bensí alle rielaborazioni patristiche del pensiero antico: prima fra tutte quella di Agostino, la cui opera contribuí non poco al successo del platonismo nella filosofia europea, da Severino Boezio sino a Giovanni Scoto Eriugena (seconda metà del IX secolo) prima, alla scuola di Chartres (XII secolo) poi. Sino al 1100, la conoscenza di Aristotele si limitava alle parti propedeutiche della sua opera logica (la cosiddetta *Logica vetus*), strumento indispensabile per lo studio della teologia cattolica, e la diffusione della scienza greca era affidata a pochi scritti, tradotti in latino in epoca tardoantica. La vera e propria «rivoluzione» nella conoscenza del pensiero greco in Occidente iniziò dunque con i rinnovati contatti con la cultura bizantina da una parte, con quella araba dall'altra; e furono testi medici greci (Ippocrate e Galeno) e arabi, tradotti in Italia meridionale da Alfano di Salerno e da Costantino l'Africano rispettivamente, ad aprire, nella seconda metà dell'XI secolo, la serie delle versioni latine medievali. Vennero poi, nel XII secolo, le prime traduzioni dell'Aristotele fisico e metafisico: dal greco, con Giacomo Veneto, e dall'arabo, con Gerardo da Cremona. Quest'ultima figura va inserita nel quadro storico delle traduzioni realizzate a Toledo e, in generale, nella Spagna cristiana da diversi autori (Gerardo stesso, Domingo Gundisalvo, Platone di Tivoli) nel corso di tutto

[91] I rapporti tra la scienza astronomica araba e quella greca emergono, ad esempio, dagli studi raccolti in G. SALIBA, *A History of Arabic Astronomy*, New York - London 1994.

[92] A. BAUSANI, *Un filosofo 'laico' del Medioevo musulmano. Abu Bakr Muhammad ben Zakariyya Razi*, Roma 1981.

il secolo: traduzioni che riguardarono non solo testimoni diretti, ma anche e soprattutto testimoni indiretti (commenti e rielaborazioni arabe) del pensiero filosofico, astronomico-astrologico e medico antico. Contemporaneamente, Adelardo di Bath faceva conoscere ai latini Euclide e Tolomeo, ed Enrico Aristippo traduceva Platone e l'*Almagesto*. Ma le traduzioni del XII secolo, ancora troppo letterali, dovettero essere presto affiancate, a titolo esplicativo, da versioni dei commenti arabi ad Aristotele, e poi sostituite da traduzioni piú prossime allo stile latino classico. I commenti di Averroè vennero cosí tradotti in Italia meridionale, alle corti degli svevi Federico II e Manfredi, da Michele Scoto e da esponenti della sua cerchia, e serviranno da modello ai commenti aristotelici tardomedievali, mentre vari scritti pseudo-aristotelici e teofrastei (la *Grande Etica*, i *Problemi fisici*, la *Fisiognomia*) vennero volti, dal greco, ad opera di Bartolomeo di Messina; intorno al 1230-40, si hanno le traduzioni aristoteliche di Roberto Grossatesta; infine, alcuni decenni dopo, Guglielmo di Moerbeke compiva una completa traduzione, dal greco, del *Corpus Aristotelicum* e di alcuni commenti tardoantichi (Alessandro di Afrodisia, Temistio, Ammonio, Simplicio, Filopono), che costituiranno i testi-base di tutto l'aristotelismo latino tardomedievale. Il Duecento e il primo Trecento assistettero anche a traduzioni di molti scritti scientifici greci – meteorologici (Aristotele), medici (Galeno e Ippocrate), matematici (Archimede), ingegneristici (Erone di Alessandria) –, realizzate, in parte, dallo stesso Guglielmo di Moerbeke, e in parte da autori catalani (Arnaldo di Villanova) e italiani (Pietro d'Abano). La messa in circolazione, nel giro di pochi decenni, di questa massa di testi e dottrine sino ad allora filtrati in Occidente solo indirettamente e in modo limitato rinnovò completamente il panorama della filosofia e della scienza in Europa: ormai, essa aveva a suo favore non solo un gran numero di *auctoritates*, ma anche un'adeguata struttura istituzionale (l'Università), da cui poteva diffondere le sue dottrine. E, di fatto, il pensiero europeo dal 1250 al 1500 si esprime in massima parte mediante commenti, parafrasi, compendi e *quaestiones* sui testi delle autorità filosofiche e scientifiche greche: Aristotele, Galeno, Ippocrate e Tolomeo. In particolare, la fortuna di Aristotele è garantita sia dalla diffusione dei commenti di Averroè, sia dall'enciclopedia aristotelica di Alberto Magno, sia dalla sintesi di aristotelismo e teologia cristiana operata da Tommaso d'Aquino, tanto che anche i filosofi del XIV secolo che si porranno su linee non-aristoteliche in fisica (Guglielmo da Occam) e in metafisica (Giovanni Duns Scoto) non potranno che dare espressione alle loro critiche scrivendo commenti al verbo dello Stagirita. Sarà solo con l'arrivo dei testi e dei dotti bizantini nell'Italia del Quattro-

cento che all'aristotelismo si affiancherà il platonismo, e l'interpretazione del pensiero greco antico in Europa uscirà lentamente dallo schema, incentrato su Aristotele, che era stato ereditato dagli arabi[93]

Piú difficile si presenta la situazione della filosofia e della scienza greca nel mondo ebraico, sottoposta al marchio della condanna sin dalla tradizione talmudica piú antica (che aveva respinto l'educazione greca in tutti i suoi aspetti, per ragioni a un tempo religiose e nazionali). Bollato come «sapienza straniera», il pensiero greco trova piena cittadinanza nella letteratura ebraica, come era avvenuto nell'Europa cristiana, solo a partire dalla fine del XII secolo, quando il massimo filosofo ebreo medievale, Mosè Maimonide (1138-1204), suggerí espressamente ai suoi lettori di ricorrere, per lo studio delle sue opere, agli scritti di Aristotele e ai commenti al *Corpus Aristotelicum* redatti da Alessandro di Afrodisia, Temistio e Averroè. Dal 1200 al 1500, dunque, l'aristotelismo dei seguaci di Maimonide fece sí che venissero tradotti dall'arabo e poi dal latino in lingua ebraica, in Spagna, in Provenza e in Italia, numerosi testi filosofici e scientifici antichi (questi ultimi, prevalentemente astronomici e medici, essendo quelle di astrologo e di medico le professioni socialmente piú prestigiose dell'*élite* intellettuale ebraica medievale); spesso, però, piú che di testi greci (Aristotele, Alessandro di Afrodisia, Temistio, Galeno, Tolomeo), si tratta di commenti islamici e scolastici latini. In effetti, l'inesistenza di strutture istituzionali per l'insegnamento della filosofia nel mondo ebraico sembra aver fatto sí che, ai testi originali, di piú difficile interpretazione, venissero preferiti commenti e compendi didatticamente piú facili, che qualunque dotto poteva studiare da sé. Carattere dominante della filosofia ebraica medievale è, peraltro, proprio il suo stretto legame, ai limiti dell'imitazione, con i modelli arabi prima (sino al 1350 circa), latini poi[94].

Non molto diversa è la situazione della filosofia greca pagana nel mondo bizantino. Considerata come «straniera», essa non ha spazi istituzionali di tipo realmente universitario, né è considerata – come in Occidente – necessaria per gli studi teologici. Il filosofo bizantino è dunque, piú che un metafisico, innanzitutto un letterato. La filosofia bizantina è dominata in buona parte dalla figura di Platone: dopo la rinascita che essa subisce nel IX secolo con il patriarca Fozio, probabilmente anche grazie allo stimolo della contemporanea filosofia araba, sono platonici tutti i suoi esponenti piú importanti nel corso dell'XI seco-

[93] La bibliografia sulla filosofia latina medievale è naturalmente amplissima. Per una sintesi recente cfr. DE LIBERA, *Storia* cit., pp. 231-457.

[94] Cfr. al proposito ZONTA, *La filosofia* cit., e la bibliografia ivi menzionata.

lo, da Michele Psello a Leone il Matematico (importante anche per la storia della tradizione degli scritti di Archimede ed Euclide). Intorno al 1050, e sino a tutto il XII secolo, si ha però un risorgere di interesse per la logica di Aristotele (con Giovanni Italo e Teodoro Prodromo) e per la sua dottrina morale (con Eustrazio di Nicea e Michele di Efeso, commentatori dell'*Etica nicomachea*), motivato anche da ragioni di ordine religioso (Aristotele è visto, in quel momento, come autore meglio conciliabile con il cristianesimo) e sfociato nella costituzione di una sorta di «circolo aristotelico» intorno alla principessa Anna Comnena – il che non toglie che il platonismo, rappresentato soprattutto da Proclo, continui ad essere oggetto di studi e commenti. Dopo la cesura rappresentata dall'invasione crociata di Costantinopoli (1204-61), si tenta anche a Bisanzio una sorta di «fusione» tra aristotelismo e platonismo: fusione che è probabilmente il risultato della considerevole influenza latina (determinata anche dalla presenza politica degli europei nel Vicino Oriente), e che sfocia negli scritti di Giorgio Pachimere, Massimo Planude, Niceforo Blemmide. Ancora piú forte questa influenza si farà sentire nel XIV secolo, quando si potrà addirittura parlare di un «tomismo bizantino»; ma sarà il platonismo (inteso nel senso di un misticismo paganeggiante) a prevalere con l'ultimo grande esponente del pensiero greco, Giorgio Gemisto Pletone (1360-1452)[95]

Percorsi affini seguono le filosofie armena e georgiana medievali. La prima assiste, nel periodo cosiddetto «ellenizzante» (secoli V-VIII), a una serie di traduzioni estremamente letterali di testi retorici, scientifici e filosofici greci, che sono parallele alle contemporanee traduzioni siriache e che mirano alla definizione dell'identità religiosa e nazionale armena; anche qui, con Davide l'Invincibile e altri, è la logica di Aristotele ad attirare la maggiore attenzione. Risorta nell'XI secolo, la filosofia armena mutua dai Bizantini l'interesse per Platone: le traduzioni delle opere di quest'ultimo sono in buona parte realizzate da Gregorio Magistros (990-1059), il massimo filosofo armeno di quest'epoca. A questo periodo bizantineggiante segue quello cosiddetto «cilicio» (secoli XIII-XIV): i dotti del piccolo regno armeno della Cilicia, a contatto con il mondo arabo e con quello latino, riprendono da questi testi e dottrine della filosofia e della scienza greca prima sconosciuti. Sono cosí tradotti in questo periodo, dall'arabo, scritti greci di geoponica, e dal latino commenti scolastici alla logica di Aristotele. Frattanto, nell'XI secolo, aveva avuto il suo breve periodo di fioritura la filosofia georgiana: i suoi

[95] Sulla filosofia bizantina cfr. la bibliografia sommaria offerta in DE LIBERA, *Storia* cit., pp. 461-64.

massimi esponenti (Efrem Mcire, Arsenio Iqalto'eli, Giovanni Petric'i) sono discepoli o emuli dei loro contemporanei bizantini, dai quali riprendono i pochi testi filosofici greci tradotti e commentati nella loro lingua (Proclo, Ammonio, Aristotele)[96]

[96] Sulla filosofia armena e georgiana cfr. le indicazioni bibliografiche segnalate in *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris 1993, pp. 142-54, 292-294.

Dal greco: tradurre, interpretare, tramandare

GIUSEPPE SERRA *Introduzione*

Anche se il parlare la propria lingua non fosse già un tradurre, come pretendeva il Mago del Nord[1], dopo Babele gli uomini sono da sempre ricorsi alla traduzione. Punizione divina (per gli ebrei) o segno d'imperscrutabile misericordia (per i musulmani)[2], la differenza linguistica – un semplice fatto da constatare per Omero[3] – non fu una barriera insuperabile neppure per i Greci dell'età arcaica e classica[4], che un obsoleto pregiudizio vagheggiava splendidamente isolati: lo stesso Omero qualche volta sembra tradurre dall'accadico; Esiodo riprende – e non importa che ne fosse consapevole – un mito cosmogonico ittita; Solone riuscí a parlare coi sacerdoti egiziani; Erodoto nei suoi viaggi ascoltò tanti informatori, magari senza badare al fatto, se per caso gli si rivolgevano in greco, che chi usa una lingua straniera, come sa l'antropologo moderno, in qualche misura applica le categorie della cultura che in quella lingua si esprime[5] Ma la spontanea osmosi fra culture diverse, che pure si vogliono, per naturale autoaffermazione, reciprocamente «barbare» o addirittura nemiche, è un fenomeno orale, e perciò appartiene al-

[1] J. G. HAMANN, *Aesthetica in nuce. Eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose*, in *Sämtliche Werke*, II *Schriften über Philosophie, Philologie, Kritik*, a cura di J. Nadler, Wien 1950, p. 199: «Reden ist übersetzen». L'opuscolo apparve in francese nel primo numero della rivista «Mesures» (pp. 33-59) nel 1939, tradotto da H. Corbin, che nello stesso anno avrebbe pubblicato per la «Société des études iraniennes» (n. 16) il saggio *Suhrawardî d'Alep († 1191) fondateur de la doctrine illuminative (ishrâqî)*.

[2] Corano, *Sūrat ar-Rūm* (Sura dei Romani), [30].20.22: «E uno dei Suoi segni è che Egli v'ha creato di polvere, ed ecco che diventaste uomini sparsi sopra la terra! ... E uno dei Suoi segni è la creazione dei cieli e della terra e la varietà delle lingue vostre (*iḫtilāfu alsinati-kum*) e dei vostri colori Certo in questa v'ha un segno pei saggi!» (trad. di A. Bausani). Cfr. J. LANGHADE, *Du Coran a la philosophie La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Farabi*, Damas 1994, p. 21

[3] «Diversa è la lingua di uomini dispersi» (*Iliade*, 2.804).

[4] Cfr., per esempio, W. BURKERT, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, a cura di C. Antonetti, Venezia 1999.

[5] È da pensare a questa eventualità quando non ci fidiamo di riconoscere l'origine persiana del celebre λόγος τριπολιτικός. Naturalmente l'eventuale *interpretatio graeca* degli informatori non poteva che essere perfezionata dallo stesso Erodoto.

la preistoria del nostro tema, perché le traduzioni cui ora ci riferiamo presuppongono un fatto di piú recente documentazione, ellenistico: libri e biblioteche. A chi consideri i nomi dei popoli cui sono ascritte quelle traduzioni - Arabi, Armeni, Copti, Etiopi, Georgiani, Latini, Siri - apparirà facilmente la mappa dello spazio che l'impresa di Alessandro aprí alla Grecia, che Roma assoggettò in gran parte ed estese a occidente, e di cui il cristianesimo allargò i confini. Alla maggiore biblioteca ellenistica, quella di Alessandria d'Egitto, una diffusa tradizione riconduce la versione greca della Bibbia nota come i *Settanta*. Benché i traduttori fossero ebrei e la traduzione servisse a quanti avevano ormai dimenticato la lingua sacra, la *Lettera di Aristea a Filocrate*, che di quella tradizione è l'origine, attribuisce la fatale impresa all'iniziativa illuminata del re Tolomeo Filadelfo e del suo bibliotecario Demetrio[6]. L'anonimo autore del *Sublime*, nella prima metà del I secolo d. C., fra gli autori greci dai quali trae i suoi esempi accoglie anche «il legislatore dei Giudei» citando in greco la *Genesi*[7] Ma il primo a collocare i *Settanta* nella cornice di una biblioteca universale fu un cristiano: Epifanio, vescovo di Salamina di Cipro, morto nel 403 d. C. Nella sua enciclopedia biblica *De mensuris et ponderibus*, che si conserva per intero solo nella versione siriaca, ricorda che la biblioteca di Alessandria voluta da Tolomeo Filadelfo e dal suo ministro, oltre ai libri dei Greci e ai *Settanta*, custodiva, tradotti, i libri di Etiopi, Persiani, Elamiti, Babilonesi, Assiri, Caldei, Fenici, Siri, Romani[8]. Anche chi giudicasse fantastica tale notizia (ma Plinio[9] sapeva di una versione alessandrina dell'opera di Zoroastro[10]) non potrà negare che essa è di puro stampo ellenistico: tale è l'idea del sovrano illuminato e della «lingua-monumento»[11], il greco, in cui tutto viene tradotto e che funge da κατέχον, da «contenitore», della diversità «babelica». Né ci si stupirà che a diffondere quella notizia, o a inventarla, sia stato un cristiano.

[6] L'ha ricostruita, con l'intelligenza e l'erudizione consuete, L. CANFORA, *Il viaggio di Aristea*, Roma-Bari 1996. Il testo della lettera, la cui composizione va collocata tra il regno del Filadelfo (285-247 a. C.) e il I secolo d. C., può essere letto ora con la trad. it., l'introduzione e le note di F. Calabi, Milano 1995.

[7] «E Dio disse: "Sia la luce, e la luce fu; sia la terra, e la terra fu"» (9.9). Piú che di una citazione precisa, si tratta di un'eco di *Genesi*, 1.3 e 1.9: cfr. PSEUDO-LONGINO, *Del sublime*, a cura di F. Donadi, Milano 2000[3], p. 168 nota 14.

[8] *PG*, XLIII, col. 252; cfr. CANFORA, *Il viaggio* cit., p. 39.

[9] *Naturalis historia*, 30.4.

[10] Questo *pendant* filologico del fenomeno dei «Mages hellénisés» appare strano ad A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera. L'ellenismo e le altre culture*, Torino 1980, p. 169, ma non a L. CANFORA, *Ellenismo*, Roma-Bari 1987, p. 75 nota 7.

[11] Trovo questa espressione, applicata all'arabo, in G. SCARCIA, *Storia di Josaphat senza Barlaam*, Soveria Mannelli 1998, p. 11.

Frutto provvidenziale, secondo il luterano Gustav Droysen[12], dell'ellenismo, il cristianesimo reca in sé connaturata la traduzione. Unica fra le «religioni del libro», il cristianesimo non si espresse nella lingua di Dio né in quella del suo fondatore: Gesú di Nazareth parlava aramaico, ma Paolo e i Sinottici scrissero in greco, e dal greco, per lo piú dai *Settanta*, citano l'Antico Testamento. Il «vangelo» della Parola «che era all'inizio», e che perciò trascende tutte le lingue, redime la maledizione di Babele: irradia il suo messaggio dalla *pars Orientis* dell'impero romano in greco, nella «lingua universale»[13] che può essere intesa tanto a Gerusalemme quanto a Corinto e a Roma. Quando poi il greco non verrà piú compreso, o dove non lo è stato mai, i cristiani non esiteranno ad adottare le lingue delle singole «nazioni». Il miracolo della Pentecoste, che aveva permesso a ciascuno dei presenti d'intendere il discorso degli Apostoli nella propria lingua[14], autorizza il missionario a farsi traduttore e, se necessario, maestro di scrittura e inventore di alfabeti. Cosí ci saranno versioni dell'Antico e del Nuovo Testamento in tutte le lingue dei cristiani. Con questo tratto, che è tipico della sua «storicità», convive tuttavia nel cristianesimo l'opposta tendenza di ogni testo sacro a raggelarsi nella propria forma, sia pure quella di una traduzione, e a sottrarsi, per cosí dire, alla storia. Ma solo la riforma protestante permetterà a quella contraddizione di manifestarsi tragicamente: Lutero, traducendo la Bibbia in tedesco, mostra che traducibilità implica nella sostanza «riapertura della profezia»[15]; la Chiesa di Roma, gelosa della propria autorità, reagisce chiudendo quel testo nella sua forma latina, la *Vulgata* di Girolamo, e in tal modo destinerà la maggioranza dei suoi fedeli all'ignoranza delle fonti del proprio credo[16] La vocazione dei cristiani fu tuttavia, fin dal principio, la traduzione. Nell'Occidente latino e nelle regioni orientali dell'impero romano, come l'Egitto e la Siria, e in Armenia e in Etiopia, entrambe cristiane dal IV secolo, si tradussero dal greco non solo le sacre scritture (con l'eccezione dell'Antico Te-

[12] J. G. DROYSEN, *Teologia della storia*, in ID., *Sommario di istorica*, a cura di D. Cantimori, Firenze 1943, pp. 55-80. Questa *Teologia della storia* non è che la prefazione allegata da Droysen al vol. II della sua *Geschichte des Hellenismus* (1843): per le vicende di questo testo e di tutta l'opera del grande storico tedesco bisogna rifarsi a CANFORA, *Ellenismo* cit.

[13] Sul greco come «lingua universale» cfr. A. C. CASSIO, *La lingua greca come lingua universale*, in *I Greci*, II/3, Torino 1998, pp. 991-1013.

[14] *Atti degli Apostoli*, 2.2-12.

[15] Di «chiusura della profezia» parla Henry Corbin, grande studioso dell'Islam sciita, a proposito dell'atteggiamento sunnita nei confronti del Corano. Sulle implicazioni «profetiche» del tradurre sono da meditare le pagine che Walter Benjamin ha dedicato al «compito del traduttore» in *Angelus novus*, Torino 1962, pp. 37-50.

[16] G. FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura*, Bologna 1997.

stamento, che Girolamo volse in latino direttamente dall'ebraico), ma anche testi edificanti o teologici, e quanto della letteratura pagana si stimava utile ed era ad ogni modo ammesso dalla nuova παιδεία cristiana[17]. E poiché tradurre non comporta di per sé l'oblio dell'origine (anzi ogni traduzione è un atto di amore e di venerazione per l'originale), lo studio del greco, benché riservato a pochi, fu curato per secoli, e tra i Siri sopravvisse al dominio dell'Islam.

Dopo la morte, avvenuta nel 632, di Muḥammad, «sigillo dei profeti» e fondatore dell'Islam, la nuova religione che pretende di restaurare il monoteismo di Abramo dopo i tralignamenti dell'ebraismo e del cristianesimo (del quale a giudizio di Dante essa non è che uno scisma)[18], i suoi successori o califfi strappano ai Bizantini la Siria e l'Egitto, conquistano l'Africa settentrionale e la Spagna, soggiogano emulando Alessandro l'impero sasanide e raggiungono l'Indo. Gli Arabi hanno la forza e l'entusiasmo della nuova fede, ma anche un'efficace giustificazione del loro successo agli occhi del vecchio mondo letterato: un libro sacro, scritto nella loro lingua. Fissato definitivamente nella forma in cui ancor oggi lo si legge dal califfo 'Uṭmān intorno al 653 (ma il prestigio della scrittura, *kitāb*, è riconosciuto fin dall'inizio nella rivelazione dettata dall'angelo al profeta)[19], il Corano fa dei musulmani un «popolo del libro» (*ahl al-kitāb*) come gli ebrei e i cristiani, e introduce l'arabo in cui è redatto (la stessa koinè della poesia preislamica, che però verrà affidata alla scrittura dopo il libro sacro) nell'universo dalla letteratura. L'arabo, la lingua religiosa dei musulmani (arabi e non arabi), è dal 698 la lingua ufficiale del grande impero multietnico, dove corrono monete che, pur continuando a chiamarsi coi nomi romani e greci, *dīnār* quella d'oro e *dirhām* quella d'argento[20], esibiscono, bandita ogni icona[21], frammenti significa-

[17] Si vedano qui di seguito i censimenti delle traduzioni dal greco in armeno, copto, etiopico, siriaco e aramaico, georgiano, latino; per le traduzioni latine si veda inoltre W. BERSCHIN, *Medioevo greco-latino da Gerolamo a Niccolò Cusano*, a cura di E. Livrea, Napoli 1989. Ci furono anche versioni dal greco in latino (si veda, in questo volume, il saggio di D. Z. Nikitas), che appartengono a epoche e a tipi diversi: la versione greca delle *Res gestae Divi Augusti*, esibita ad Ankara insieme con l'originale latino, rientra nella prassi degli imperi multietnici; le traduzioni di testi giuridici obbediscono a ovvie esigenze amministrative: il diritto è romano e Constantinopoli è la secondo Roma; il resto, e il grosso, dipende dalla storia dei rapporti del cristianesimo bizantino con quello romano.

[18] *Inferno*, XXVIII, 30-31. L'opinione di Dante è stranamente ricomparsa in alcuni studiosi moderni (cfr. G. ENDRESS, *Introduzione alla storia del mondo musulmano*, Venezia 1994, p. 40).

[19] Non solo nel Corano compare la parola *kitāb*, ma nella *Sura del grumo di sangue*, la prima rivelata, si legge (96.1-5): «Grida, in nome del tuo Signore che ha creato, | ha creato l'uomo da un grumo di sangue! | Grida! Ché il tuo Signore è il Generosissimo, | Colui che ha insegnato l'uso del calamo [*qalam*, *calamus scriptorius*], | ha insegnato all'uomo ciò che non sapeva» (trad. di A. Bausani).

[20] *Dīnār*, che riflette la pronuncia itacistica di δηνάριον, è già nel Corano, e *dirhām* è da δραχμή.

[21] Sulla cosiddetta iconoclastia musulmana cfr. M. G. S. HODGSON, *Islâm and image*, in «History

tivi della scrittura sacra degli Arabi[22]. L'arabo diventerà in fine, come lo era stato il greco, la lingua-monumento di una biblioteca universale.

Il 30 luglio del 762 il secondo califfo abbaside, al-Manṣūr (754-75), abbandona Damasco, dove gli Omayyadi si erano trasferiti da Medina, e fonda Baghdad, la nuova capitale dell'impero, poche miglia dalle rovine della reggia iranica di Ctesifonte. A Baghdad, fautori lo stesso califfo e alcuni tra i grandi della sua corte, si cominciano ben presto a raccogliere e a tradurre dal greco in arabo libri di scienza e di filosofia: la vastità dell'impresa, che durerà fino al x secolo, è stupefacente. Quali che siano le ragioni prossime del fenomeno – necessità pratiche[23] (non ultimo il bisogno di strumenti dialettici per la difesa e l'approfondimento dell'Islam nei confronti degli altri monoteismi) o illuminata decisione di vertice[24] –, certo è che esso si verificò in un ambiente propizio, tanto che ci stupiremmo se in quelle circostanze non fosse avvenuto. Da secoli la Mesopotamia era per cosí dire il luogo naturale della traduzione, e da Alessandro ai Sasanidi aveva vissuto l'incontro fra le culture greca, aramaica e iranica: il trasferimento della sede del califfo a Baghdad colloca gli Arabi nel cuore di quella sintesi culturale ai cui margini l'Islam stesso si era formato. Il regime abbaside adotta strutture amministrative e forme del cerimoniale che risalgono alla tradizione iranica; nasce una nuova cultura cortese in lingua araba, che vede nell'Iran preislamico la «preistoria stessa del califfato» ed elabora «una visione storiografica profana nutrita di filosofia politica di conclamata matrice ellenistica e persiana, e animata dal tema del buon sovrano, giusto e ben consigliato»[25]. Ne è specchio esemplare la figura di Cosroe I Anōšarwān (531-79), il re sasanide innamorato dei libri, a cui Paolo il Persiano aveva dedicato un'introduzione alla logica (aristotelica)[26] e che aveva accolto i filosofi greci dopo la chiusura della Scuola di Atene ordinata nel 529 da Giustiniano[27]

of religions», III (1964), pp. 220-60, e G. SCARCIA, *Il volto di Adamo. Islam: la questione estetica nell'altro Occidente*, Venezia 1995.

[22] Su una delle facce recano entrambe incisa la brevissima sura 112, detta *Del culto sincero*, polemicamente anticristiana: «Egli, Dio, è uno | Dio, l'Eterno. | Non generò né fu generato | e nessuno Gli è pari» (trad. di A. Bausani).

[23] Si veda qui il saggio di R. Rashed sulle traduzioni scientifiche.

[24] È l'ipotesi di D. GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society*, London - New York 1998 (trad. it. in corso di stampa presso Einaudi).

[25] SCARCIA, *Storia* cit., p. 11. Sull'ellenismo persiano, in quanto modello di quello arabo abbaside, cfr. GUTAS, *Greek Thought* cit., pp. 34 sgg.

[26] *Ibid.*, pp. 25-27, 34-45.

[27] Tra quei filosofi c'erano Damascio e Prisciano, del quale si conservano in latino le *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex* (ed. I. Bywater, *Suppl. Aristotelicum*, I/2, Berlin 1886).

Accanto agli Arabi e ai Persiani convertiti all'Islam, molti dei quali appartengono alla vecchia élite sasanide, convivono ora, insieme coi Persiani restati fedeli alla loro religione, gli ebrei, i seguaci del sincretismo di Mani (anch'esso una religione del libro) e in gran numero i cristiani, specialmente quelli perseguitati dall'ortodossia bizantina, come i nestoriani[28] È proprio dall'ambiente cristiano siriaco, soprattutto nestoriano, che vengono reclutati i traduttori[29]: costoro raccolgono manoscritti greci, li confrontano[30] e li traducono prima in siriaco, lingua che ormai aveva un'esperienza secolare di traduzione dal greco, e poi in arabo[31], o anche, ma meno spesso, direttamente in arabo. Dai primi saggi, come quelli tentati su commissione di al-Kindī, il «filosofo degli Arabi», ai prodotti della scuola di Ḥunayn ibn Isḥāq, la traduzione dal greco in arabo raggiunge una notevole perfezione sia nella resa dell'originale sia nella elaborazione della terminologia tecnica: alla fine la conoscenza del *De interpretatione* di Aristotele, che vede nella diversità delle lingue l'espressione convenzionale delle impressioni che le cose producono identiche nell'anima di ogni uomo, ne fornirà anche una giustificazione teorica[32]. Cosí Galeno, Euclide e Tolomeo, Aristotele e suoi commentatori come Alessandro e Temistio, e inoltre Plotino, ma sotto il nome di Aristotele, Porfirio e Proclo, per nominare solo i maggiori, fanno il loro ingresso nella nuova biblioteca universale in lingua araba[33], della quale Ibn an-Nadīm, un libraio di Baghdad, redigerà alla fine del X secolo il celebre *Indice*[34]. Non ci stupisce che il fenomeno, agli occhi dei diretti interessati, a partire dallo stesso Ibn an-Nadīm, si componga nel-

[28] Sulla Chiesa siriaca si veda P. BETTIOLO, *Lineamenti di patrologia siriaca*, in *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, pp. 503-603.

[29] Anche sotto i Sasanidi libri greci passarono al persiano attraverso il siriaco (GUTAS, *Greek Thought* cit., p. 44).

[30] Cosí ci rivela uno di loro, il medico Ḥunayn ibn Isḥāq, grande traduttore egli stesso e maestro di traduttori: cfr: ḤUNAYN IBN ISḤĀQ, *Über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, a cura di G. Bergsträsser, Leipzig 1925.

[31] La tecnica di traduzione dal greco in siriaco si era evoluta da un tipo di «traduzione-spiegazione» (il ciceroniano *sensum exprimere de sensu*) a uno di «traduzione-specchio» (H. HUGONNARD-ROCHE, *Sur les versions syriaques des «Catégories» d'Aristote*, in «Journal Asiatique», CCLXXV (1987), p. 221). Questo fatto probabilmente spiega la singolare fedeltà al greco di certe traduzioni arabe dal siriaco.

[32] Cfr. G. ENDRESS, *Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit*, in B. MOISISCH (a cura di), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Amsterdam 1986.

[33] G. ENDRESS, *Die wissenschaftliche Literatur*, in *Grundriss der arabischen Philologie*, II, Wiesbaden 1987, pp. 400-506; III, Wiesbaden 1992, pp. 3-152; GUTAS, *Greek Thought* cit.

[34] IBN AN-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist*, a cura di G. Flügel, Leipzig 1871-72; trad. ingl. di B. DODGE, *The Fihrist of Ibn al-Nadīm. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, London - New York 1970. Una nuova edizione del *Fihrist* è uscita a Teheran nel 1977.

la medesima cornice che conosciamo dalla *Lettera di Aristea*[35] Le sole differenze rispetto al vecchio scenario consistono nella geografia della letteratura tradotta, che ora è quella del nuovo impero musulmano, e nel fatto che la lingua-monumento è l'arabo invece del greco e il posto di Tolomeo Filadelfo è occupato dal figlio del califfo delle *Mille e una notte*, Ḥarūn ar-Rašīd, l'illuminato al-Ma'mūn, cui lo stesso Aristotele si degnò di apparire in sogno[36].

> Quando poi il potere venne al settimo califfo, 'Abd Allāh al-Ma'mūn, figlio di Ḥarūn ar-Rašīd, egli portò a termine l'opera intrapresa dal suo avo al-Manṣūr. Si mise a cercare la scienza nei luoghi in cui era stata prodotta e sostenne personalmente presso i sovrani dei Greci la richiesta di inviargli i libri di filosofia che si trovavano presso di loro. Quando gli inviarono quelli che possedevano, il califfo cercò degli interpreti esperti e diede loro incarico di tradurli con cura. La traduzione fu condotta con tutta l'attenzione possibile. Alla fine il califfo esortò gli uomini alla lettura dei libri e suscitò in loro il desiderio di studiarli approfonditamente. Egli stesso era solito ascoltare i dotti, assistere alle loro discussioni e trarre piacere dalle loro dissertazioni: sapeva che i dotti sono, tra le creature di Dio, gli esseri che Egli ha prescelto per sé e rivendicato come propri tra tutti i suoi servi.

Cosí raccontava ancora Bar Hebraeus nel XIII secolo[37]

L'arabo, la lingua in cui Dio si compiacque di comunicare agli uomini il messaggio definitivo, ha nel Corano la sua origine assoluta e intraducibile, e il fondamento della sua grammatica. Ma furono le traduzioni dal greco a fare dell'arabo uno strumento adeguato alla ricerca scientifica e alla riflessione filosofica[38]. Anche la prosa d'*adab*[39], la prosa d'arte profana, nasce da una traduzione, se pure non dal greco, bensí dal persiano (saranno invece l'Islam e l'alfabeto arabo a promuovere il persiano alla letteratura)[40]. 'Abd Allāh ibn al-Muqaffa', un mazdeo convertito, fatto trucidare ancor giovane, verso il 756, dallo stesso fon-

Ancora una volta lo ha mostrato CANFORA, *Il viaggio* cit., pp. 33-46.

[36] Cfr. GUTAS, *Greek Thought* cit., pp. 95 sgg.

[37] BAR HEBRAEUS, *Historia compendiosa dynastiarum*, a cura di E. Pocock, Oxford 1663, p. 160 (la trad. it. riportata, dal latino di Pocock, è quella di CANFORA, *Il viaggio* cit., p. 42).

[38] Sugli sviluppi originali della filosofia araba si veda, in questo volume, il saggio di D. Gutas.

[39] *Adab* significa «buona disciplina della mente, buone maniere, buona educazione, *politesse*» W. LANE, *An Arabic-English Lexicon*, London-Edinburgh 1863, *sub voce*) – insomma qualcosa come παιδεία –, e solo piú tardi acquista anche il valore di «filologia» e «*belles lettres*». Cosí al-Ǧāḥiẓ poteva scrivere per esempio che il canto era *adab* per i Persiani e *falsafa*, ovvero «filosofia», per i Greci (*The epistle on singing-girls by Jāḥiẓ*, a cura di A. F. L. Beeston, Warminster 1980, p. 10.14-15).

[40] È noto l'aristocratico disprezzo della cultura iranica per la scrittura, praticata invece con tanto zelo dai semiti. Nell'Iran sasanide la Chiesa zoroastriana, stimolata dal confronto con le «religioni del libro» (soprattutto la manichea), cominciò solo nel III secolo a mettere per iscritto il suo canone, la cui redazione ultima avvenne sotto Cosroe I (cfr. G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, Paris 1968, pp. 286-87). La grande epopea nazionale persiana redatta da Firdusi in epoca islamica raccoglie le tradizioni dell'illustre passato preislamico, ma, come è noto, non ha fonti iraniche scritte rintracciabili (cfr. SCARCIA, *Storia* cit., pp. 5-10).

datore di Baghdad, il califfo al-Manṣūr, volse in arabo e rielaborò una versione pehlevica del sanscrito *Panciatantra*[41]. Le favole di *Kalīla e Dimna* – questi i nomi dei due sciacalli parlanti che danno il titolo alla famosa raccolta – sono precedute da un'introduzione dove si narra come il re persiano Cosroe Anōšarwān, innamoratosi di un libro indiano «prezioso e ben custodito» solo per averne sentito parlare, affidò a un medico e filosofo esperto delle due lingue, Burzōē, il compito di cercarlo. Ancora una volta l'amore della saggezza si configura come il desiderio di un libro straniero, e si compie secondo il modello di un viaggio la cui Itaca è emblematicamente la traduzione.

La traduzione è per al-Ǧāḥiẓ, geniale poligrafo del IX secolo, un momento naturale della cultura, perché la traduzione altro non è che l'aspetto tecnico e pratico della tradizione, ovvero della trasmissione della saggezza affidata ai libri: solo la poesia è per al-Ǧāḥiẓ intraducibile.

> Il merito della poesia va soltanto agli Arabi e a coloro che parlano la lingua degli Arabi. La poesia non si può tradurre né trasferire da una lingua a un'altra. Quando viene trasferita, si spezza il verso, si spezza il ritmo, la bellezza scompare, ed essa diviene simile a prosa. Ma la prosa che viene concepita come tale è piú bella e ha maggior risonanza che non questo discorso in prosa che risulta dalla trasformazione del verso Sono stati tradotti i libri degli Indiani, gli aforismi dei Greci, i libri di letteratura persiana. Alcune di queste opere sono divenute ancora piú belle, e altre non hanno perduto nulla. Ma se si dovessero tradurre le parole di saggezza degli Arabi, si rovinerebbe questa fonte di fierezza che è il metro; per quanto, se le si traducesse, non si troverebbe nei loro significati nulla che non sia stato menzionato dai non Arabi nei loro libri di saggezza. Ma questi libri sono passati da nazione a nazione, da secolo a secolo, da una lingua all'altra, finché sono giunti a noi, che per ultimi li abbiamo ereditati e studiati. Viene confermato, in tal modo, che i libri sono piú adatti a conservare le cose degne di durare che non le costruzioni e la poesia[42].

Cosí scriveva con consapevole sicurezza al-Ǧāḥiẓ nell'introduzione al suo enorme *Kitāb al-ḥayawān* o *Libro degli animali*, fornendoci la sua ragione (la stessa che avrebbe dato Dante)[43] del fatto che fra tante traduzioni arabe di opere greche non ne troviamo nessuna di un libro di poesia.

«Le grandi opere della letteratura greca – constatava Franz Rosenthal – sono rimaste sconosciute agli Arabi Quanto si sapeva di Omero, Esiodo, Pindaro, i tragici, Aristofane ecc., risaliva a fonti indirette co-

[41] F. GABRIELI, «*Ibn al-Muqaffa'*», in *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden-London 1986² sgg.

[42] Riprendiamo la traduzione di questo passo del *Kitāb al-ḥayawān* di al-Ǧāḥiẓ dal bel libro di N. ANGHELESCU, *Linguaggio e cultura nella civiltà araba*, a cura di M. Vallaro, Torino 1993, p. 45.

[43] «E però sappia ciascuno che nulla cosa per legame musaico armonizzata si può della sua loquela in altra trasmutare senza rompere tutta sua dolcezza e armonia. E questa è la cagione per che Omero non si mutò di greco in latino come l'altre scritture che avemo da loro. E questa è la cagione per che li versi del Salterio sono sanza dolcezza di musica e d'armonia; ché essi furono transmutati d'ebreo in greco e di greco in latino, e nella prima transmutazione tutta quella dolcezza venne meno» (*Convivio*, I, VII, 14).

me Aristotele, Galeno e la letteratura gnomica»[44]. In realtà la poesia si traduce solo rifacendola, come riuscí ai Romani, celebrati inventori della traduzione artistica[45], ma i Romani riconobbero nella letteratura greca gli incunaboli della propria e impararono a parlare e a scrivere in greco[46] Tra gli Arabi non poté mai nascere un poeta come l'autore del *Cantico dei cantici*, che imitò in ebraico Teocrito e i due squisiti epigrammatisti di Gadara, Filodemo e Meleagro, perché era capace di leggerli e di gustarli nell'originale[47]. Gli Arabi sapevano che Omero era «il piú antico e sublime poeta greco», ma si limitarono a osservare che egli occupava presso i Greci lo stesso rango di Imru' al-Qays, il venerato poeta arabo preislamico[48]. Del grande medico e traduttore Ḥunayn ibn Isḥāq (803-73) si favoleggiava che fosse in grado di recitare Omero in greco, ma anch'egli si limitò a tradurne come poteva solo quei pochi versi che stavano appunto in Galeno[49]. Una versione araba, ovviamente in prosa, di versi di Omero si è rivelata come la traduzione delle cosiddette sentenze di Menandro[50].

«Aristotele nella sua logica celebra Omero», annota il grande storico magrebino del XIV secolo Ibn Ḫaldūn[51]: egli si riferiva evidentemente alla *Poetica*, che fu tradotta in arabo solo perché la tradizione scolastica greca la considerava come l'ultima parte dell'*Organon*. A leggere la *Poetica* nella versione di Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (m. 940), un nestoriano maestro di logica[52] che ebbe fra i suoi discepoli Alfarabi, furono soprattutto filosofi[53], ma nessuno di loro capí che cosa fossero per esempio quei

[44] F. ROSENTHAL, *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich-Stuttgart 1965, p. 344.

[45] S. MARIOTTI, *Livio Andronico e la traduzione artistica*, Urbino 1986²; G. FOLENA, *Volgarizzare e tradurre*, Torino 1994.

[46] «Perciò si parla appena di traduzioni di opere latine in greco prima di Massimo Planude»: cosí osservava W. KROLL, *Studien zum Verständnis der römischen Literatur*, Stuttgart 1924, rist. Darmstadt 1973, p. 9. Ma sul bilinguismo romano converrebbe leggere ancora tutto il primo capitolo di quel grande libro. Quanto alle traduzioni poetiche del Planude, si veda, in questo volume, il saggio di W Berschin.

[47] Lo ha dimostrato G. Garbini (*Cantico dei cantici*, a cura di G. Garbini, Brescia 1992), che perciò colloca la composizione dell'opera intorno al 100 a. C. L'ellenismo ebraico antico si esprime cosí, «allusivamente», o direttamente in greco; quello medievale si esprime in arabo o dipende, sia nelle opere originali sia nelle traduzioni, dalla mediazione araba (si veda, in questo volume, il saggio di M. Zonta).

[48] M. ULLMANN, *Die arabische Überlieferung der sogenannten Menandersentenzen*, Wiesbaden 1961, p. 10 (da Šahrazūrī).

[49] G. STROHMAIER, *Homer in Bagdad*, in «Byzantinoslavica», XLI (1980), p. 196.

[50] ULLMANN, *Die arabische Überlieferung* cit.

[51] IBN KHALDŪN, *Discours sur l'histoire universelle*, a cura di V. Monteil, Paris 1997, p. 1026.

[52] ENDRESS, «*Mattā ibn Yūnus*», in *The Encyclopaedia of Islam* cit.

[53] Cfr. W. HEINRICHS, *Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭağannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe*, Beirut-Wiesbaden 1969.

«poemi» che i Greci chiamavano *ṭarāġūdiyyā* e *qūmūḍiyyā*, e non solo perché Abū Bišr aveva interpretato quei nomi con quelli di «lode» e di «biasimo», i due grandi generi sotto i quali del resto lo stesso Aristotele aveva assunto tragedia e commedia, e che erano precisamente i generi della *qaṣīda*, la maggiore forma poetica degli Arabi. Della tragedia lo stesso Aristotele aveva trascurato lo «spettacolo», l'ὄψις (che in arabo si era del resto trasformata in *naẓar*, «speculazione») e ne aveva riconosciuto la sostanza poetica nel solo testo scritto; ma proprio il testo, ci avverte la piú sofisticata antropologia contemporanea, non è che una pallida traccia della vera tragedia. Ad ogni modo non basta avere un'idea di teatro – e non c'è cultura, neppure quella islamica, che non faccia a suo modo teatro – per avvicinarsi alla tragedia attica: bisogna almeno avere presenti nella memoria le «storie» che essa mette in scena e immaginarsi di vivere in un mondo che ignori un Dio come quello di Abramo[54] Se Sofocle ed Euripide sono noti agli Arabi, essi lo sono come scrittori di massime (ma la responsabilità è già di Greci come Stobeo), oppure, ma solo di fama, come autori di canzoni, perché questo è ormai il senso comune di τραγῳδίαι a Bisanzio, come lo sarà di τραγούδια in neogreco[55] Quando Averroè commenterà la *Poetica*, dovrà illustrare il suo discorso con esempi tratti dai poeti arabi e dall'«inimitabile» Corano.

Il vasto impero islamico, nonostante le precoci frantumazioni politiche, è tenuto insieme dalla sua unica fede, e mercanti e studiosi lo percorrono in tutte le direzioni. Anche ai libri succede di viaggiare insieme con gli uomini e in tal modo alle opere della saggezza greca tradotte in arabo e a quelle che in arabo furono costruite sulla sua base toccò la ventura di essere recuperate dall'Occidente attraverso la traduzione in latino: ma per le opere di scienza piú che di un vero recupero si trattò di una nuova acquisizione, perché «l'Occidente latino non aveva avuto quasi nessun ruolo nell'accumulazione del corpus scientifico ellenico, neppure all'apogeo della potenza romana»[56].

A partire dalla metà del XII secolo chierici provenienti da ogni parte dell'Europa cristiana raggiungono la Spagna riconquistata attratti dalle ricche biblioteche degli infedeli e si appropriano dei loro tesori traducendoli. Le traduzioni sono quasi sempre, come quelle del grande Ge-

[54] Ci permettiamo di rinviare su questo tema a G. SERRA, *Da «tragedia» e «commedia» a «lode» e «biasimo». Letture arabe della Poetica*, in corso di stampa presso Metzler, Stuttgart-Weimar.

[55] Cfr. ID., *Oreste in giardino. Vicende arabe di Euripide, «Oreste» 255-257; 258-259*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», n.s., LIII (1996), p. 99.

[56] M. G. S. HODGSON, *L'Islam dans l'histoire mondiale*, a cura di A. Cheddai, Paris 1998, p. 169.

rardo da Cremona (m. 1175), letteralissime (appariranno barbare già a Ruggero Bacone), secondo un costume che risaliva a Girolamo per i testi sacri, dove «anche l'ordine delle parole è mistero»[57], e a Boezio per quelli profani[58]: ma, come avrebbe osservato un discepolo toledano di Gerardo, nella scienza «Tullianum non tenemur obseruare mandatum»[59], ovvero non dobbiamo, preoccupati dell'eleganza, tradurre liberamente come raccomandava Cicerone[60]. Cosí vengono tradotti dall'arabo in latino per esempio Aristotele, Ippocrate, Tolomeo e il Proclo del *Liber de causis*[61]. Insieme con le opere greche vengono tradotte anche quelle originali degli Arabi: se Avicenna costruí il suo sistema dopo aver imparato a memoria la versione araba della *Metafisica* aristotelica[62], Duns Scoto elaborò la propria filosofia meditando in latino il *Kitāb aš-šifā'*, il *Liber sufficientie* di Avicenna.

In quello stesso momento l'Occidente riprese, sei secoli dopo Boezio, a tradurre direttamente dal greco[63]: tanto piú la traduzione di autori greci dall'arabo poteva apparire come il recupero di una eredità che degli estranei - gli infedeli - avevano usurpato. Di fatto la traduzione dall'arabo in latino fu vissuta dall'Europa cristiana come una specie di

[57] «Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo sed sensum exprimere de sensu. Habeoque huius rei magistrum Tullium, qui Protagoram Platonis et Oeconomicum Xenophontis et Aeschini et Demosthenis duas contra se orationes pulcherrimas transtulit» [Quanto a me, non solo confesso, ma apertamente dichiaro che nel tradurre i Greci, con la sola eccezione della sacre scritture, dove anche l'ordine delle parole è «mistero», non rendo ogni parola con una parola, bensí ogni pensiero con un pensiero. E proprio in ciò ho a maestro Cicerone, che tradusse il *Protagora* di Platone, l'*Economico* di Senofonte e i due bellissimi discorsi che Demostene ed Eschine pronunciarono l'uno contro l'altro]. Cosí si esprimeva Girolamo, il santo patrono dei traduttori, nella *Epistula ad Pammachium de optimo genere interpretandi* (57.9), appoggiandosi al *De optimo genere oratorum* di Cicerone e alla *Poetica* di Orazio (cfr. nota seguente).

[58] Boezio traduce consapevolmente parola per parola e se ne scusa col lettore, che, memore di Orazio, potrebbe rinfacciargli «la colpa del *fidus interpres*». L'*Ars poetica*, 133-34, infatti ammoniva: «nec verbum verbo curabis reddere fidus | interpres»; cfr. W. SCHWARZ, *The meaning of "fidus interpres" in mediaeval translations*, in «Journal of Theological Studies», XLV (1944), pp. 73-78.

[59] Cfr. G. SERRA, *Filologia occidentale-orientale*, in *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Roma 1990, pp. 203-5.

[60] CICERONE, *De finibus*, 3.15, e cfr. il testo di Girolamo riportato alla nota 57.

[61] Il *Libro delle cagioni*, come lo chiama Dante nel *Convivio*, era attribuito dalla tradizione araba ad Aristotele: solo Guglielmo di Moerbeke, che traduceva dal greco, scoprí che si trattava di una rielaborazione della *Elementatio theologica* di Proclo.

[62] Sugli sviluppi originali della filosofia e della scienza arabe si vedano, in questo volume, i saggi di D. Gutas e R. Rashed.

[63] Nel XII secolo alcune opere di Aristotele, come precisò L. MINIO-PALUELLO, *Aristotele dal mondo arabo a quello latino*, in *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, Spoleto 1965, II, pp. 603-37 = *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam 1972, pp. 501-35, furono addirittura tradotte prima dal greco che dall'arabo. Sulle traduzioni medievali greco-latine si veda, in questo volume, il saggio di W. Berschin.

crociata spirituale, di guerra santa[64] la cui bellicosità biblica era appena ingentilita da un tocco di umanità ciceroniana.

> Unde et nos, qui mistice liberati sumus ab Egypto, a Domino iubemur mutuari ab Egyptiis vasa aurea et argentea, ut ditemur Hebreos. Mutuemur ergo, Domino iubente et auxiliante, a philosophis gentium sapientiam et eloquentiam, et sic eos in infidelitate sua spoliemus, ut eorum spoliis fideliter ditemur[65]

Queste parole, eco d'un vecchio luogo comune[66], rivolge al suo protettore, il vescovo di Norwich, un giovane inglese, Daniele di Morley[67], giustificandosi d'aver abbandonato Parigi, aduggiata da «bestiali» glossatori del *Digesto*, per recarsi a Toledo, ormai da un secolo cristiana e tuttavia ricca di libri arabi di scienza e di filosofia. Piú serenamente l'andaluso Averroè, gran commentatore di Aristotele e *qāḍī* musulmano, difendendo davanti ai presunti custodi della sua fede il proprio amore per la saggezza straniera, qualche anno prima sentenziava:

> Se qualcuno si è già preso la cura di indagare sul ragionamento razionale, è ovvio che ci competa, per quanto ci poniamo sulla strada da lui percorsa, di far riferimento a ciò che il nostro predecessore ha già affermato, si tratti di qualcuno che professa la nostra religione oppure no. Invero, se nel praticare un sacrificio si usa uno strumento idoneo, non ha alcuna importanza per la validità del sacrificio se lo strumento appartiene a qualcuno che professa la nostra stessa religione oppure no. L'essenziale è che vengano rispettate le condizioni della cerimonia. È chiaro che per «coloro che non professano la nostra religione», io intendo gli antichi prima dell'avvento dell'Islam[68]

Per Averroè quegli «antichi prima dell'avvento dell'Islam» altri non erano che i Greci.

[64] La guerra santa è il *ǧihād* musulmano e per certi aspetti la crociata gli assomiglia: C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, Berlin 1950, p. 27 nota 2 [trad. it. Milano 1991].

[65] «Perciò anche a noi, che siamo stati misticamente liberati dall'Egitto, il Signore comanda di prendere dagli Egiziani i vasi d'oro e d'argento per farne ricchi gli ebrei. Prendiamo dunque, per ordine del Signore e col Suo aiuto, dai filosofi gentili la sapienza e l'eloquenza e spogliamoli, loro che non hanno la fede, per arricchirci nella fede con le loro spoglie».

[66] «Per larga parte della tradizione benedettina, a partire dal secolo IX, i testi profani rimangono l'oro che nell'*Esodo* Dio comanda di sottrarre agli Egizi per l'utile del popolo, oppure sono la 'prigioniera pagana' (*captiva gentilis*) da purificare e sottomettere, di cui parla il *Deuteronomio*» (F. ALESSIO, *Conservazione e modelli di sapere nel Medioevo*, in P. ROSSI (a cura di), *La memoria del sapere*, Roma-Bari 1988, pp. 114-15).

[67] *Liber de naturis inferiorum et superiorum*, a cura di K. Sudhoff, in «Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik», VIII, 1-3 (1917), p. 7.

[68] AVERROÈ, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione e della filosofia*, a cura di M. Campanini, Milano 1994, p. 51.

ROBERTO AJELLO

Traduzioni e citazioni dal greco in armeno

Le prime opere di letteratura armena risalgono agli inizi del v secolo d. C.[1], quando viene coronata da successo l'operazione di elaborazione di un completo e soddisfacente sistema nazionale di scrittura alfabetica, un secolo dopo la conversione in massa del paese alla fede cristiana ad opera di Gregorio l'Illuminatore e la conseguente proclamazione del cristianesimo come religione di stato (nel 301, secondo la tradizione). I primi monumenti letterari sono costituiti principalmente da traduzioni, in particolare da traduzioni della Bibbia e di commenti ai testi sacri del cristianesimo, e solo in minor misura da alcune opere originali, che sono tuttavia modellate su generi letterari consolidati nel mondo cristiano sia orientale sia latino. Secondo una tradizione, nata probabilmente da istanze ideologiche miranti ad accreditare l'idea di un intervento soprannaturale nel corso della storia della nazione, ma che viene ancor oggi spesso acriticamente accettata e ripetuta, la ricchezza di strumenti sintattici e frastici che mostrano le prime opere letterarie armene, sia originali sia di traduzione, sarebbe il frutto «miracoloso» di un improvviso fervore di intensa attività letteraria, conseguente alla creazione parimenti «miracolosa» dell'alfabeto per opera del missionario chiamato in alcune fonti Maštoc', in altre piú tarde, Mesrop, come se la dovizie di strumenti linguistici che rendono la prima letteratura armena in grado di competere per precisione ed eleganza con il greco potesse derivare direttamente da un parlato informale, utilizzato fino a quella data solo per esigenze rudimentali, e non fosse il portato di un lento sviluppo culturale presupponente molteplici tappe e modelli. Né basta a spiegare in modo soddisfacente un tale grado di ricchezza di mezzi linguistici e di raffinati espedienti retorico-stilistici nelle opere arme-

[1] La data del 402/403, proposta a suo tempo da J. MARQUART, *Über den Ursprung des armenischen Alphabets in Verbindung mit der Biographie des heil. Maštoc'* (già in «Handēs Amsoreay», 1911), Wien 1917, p. 60, non è accettata senza riserve; la maggior parte degli studiosi oggi ritiene piú probabile una data di poco posteriore, e propone il 406.

ne l'ipotesi, da molti avanzata[2], secondo cui fin dall'epoca ellenistica sarebbe esistita una produzione letteraria, in particolare storiografica, in greco o in un'altra delle lingue ufficiali usate in Armenia. Se è vero che la classe dirigente armena fin dall'epoca ellenistica conosceva il greco, tanto che a Tigranocerta e ad Artašat si rappresentavano tragedie greche, e che, anche in epoca immediatamente precedente e seguente l'evangelizzazione del paese, il plurilinguismo era diffuso negli strati sociali piú alti e gli atti amministrativi venivano redatti in altre lingue, come in altre lingue sono redatte le poche iscrizioni di quest'epoca che sono state trovate[3], alcuni indizi fanno ritenere che già prima del v secolo siano esistiti testi in lingua armena, scritti in un qualche alfabeto pre-mesropiano di probabile base siriaca, di cui è stata obliterata ogni traccia[4]. È probabile che la stessa ideologia, tesa a fondare nel v secolo l'individualità nazionale e culturale armena in contrapposizione sia all'impero sasanide che dominava sulla Grande Armenia e faceva del proselitismo mazdeo un suo punto di forza per meglio assoggettare la popolazione armena, sia ai tentativi di assimilazione di Siria e Bisanzio, abbia parimenti obliterato la originaria redazione greca della prima opera storica, composta da Agatangelo, e ce ne abbia tramandato solo la redazione armena. In altri termini, è verosimile pensare che il livello di alta accademia dello stile delle prime opere armene, riconosciuto da tutti gli studiosi del settore, sia il prodotto di un processo di elaborazione linguistica, lungo almeno un secolo, che ha plasmato le risorse espressive della lingua armena su modelli stilistici e retorici stranieri, soprattutto greci. Le necessità della iniziale evangelizzazione in un paese dove solo la classe dirigente era plurilingue, mentre il popolo aveva bisogno di una traduzione estemporanea del messaggio cristiano dal greco o dal siriaco, verosimilmente portarono alla creazione di scuole religiose dove i testi alloglotti concernenti la fede venivano studiati, assimilati e tradotti per iscritto cosí come messe per iscritto furono anche opere originali. Del lavoro presunto di questi primissimi autori tuttavia non ci è giunto nessun documento.

[2] Cfr. ad esempio G. SARKISSIAN, *Storiografia armena di età ellenistica*, in R. B. FINAZZI e A. VALVO (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il «Romanzo di Alessandro» e altri scritti*, Alessandria 1998, pp. 249-56.

[3] Nel periodo che va dal II secolo a. C. al III d. C. il greco è attestato dalle epigrafi di Armavir, Gaṛni, Aparan, Tigranocerta, e l'aramaico dalle nove stele di Artašēs I, da un testo di Gaṛni e da altre iscrizioni su oggetti vari.

[4] Uno dei piú tenaci sostenitori di quest'ipotesi è indubbiamente A. G. Abrahamyan, in particolare nell'opera *Hayocʻ gir ew grčʻutʻyun* (*Scrittura e letteratura degli Armeni*), Erevan 1978. Non crede invece all'esistenza di un alfabeto pre-mesropiano F. Feydit, di cui si veda in particolare *Considérations sur l'Alphabet de Saint Mesrop et recherches sur la phonétique de l'arménien*, Vienne 1982.

La traduzione armena vulgata della Bibbia, che si colloca temporalmente tra il 432 e il 435, posteriormente al concilio di Efeso (431), non deve essere stata né l'unica né la prima: fin dalla fine del XVIII secolo si conosce, limitatamente almeno alle Cronache, una versione diversa, attestata da un manoscritto individuato dal dotto Sargis Malean di Hač'n. Alla scoperta di questo manoscritto seguí, alla fine del secolo successivo, il ritrovamento di un altro manoscritto analogo per opera di Gregorio Xalat'eanc' L'esistenza di due redazioni diverse delle Cronache fece sí che si potesse ipotizzare per l'intera Bibbia l'esistenza di due traduzioni, ispirate a principî metodologici diversi, temporalmente distanziate e, in alcuni casi, anche diversamente orientate dal punto di vista ideologico. Per la traduzione piú antica si pensò inizialmente a un originale semitico di un qualche tipo, forse targumico, forse piú probabilmente da identificare con la siriaca Pešitta; questa primissima traduzione successivamente sarebbe stata tanto rigorosamente corretta sulla base di un modello greco da mantenere ben poche tracce dell'originario influsso semitico. Piú convincentemente, in tempi piú recenti, è stato ipotizzato per la prima traduzione armena della Bibbia un testo di partenza non siriaco, ma greco[5].

Secondo questa ipotesi, la prima traduzione si caratterizza per una tecnica traduttiva notevolmente libera nel volgere in armeno gli elementi morfosintattici del modello greco e per una maggior attenzione all'interpretazione del testo di partenza piuttosto che a una pedissequa resa di tutti i suoi elementi frastici. Il testo armeno, in altre parole, appare divergere da quello greco ipotizzato come base traduttiva, non solo quando la struttura della lingua armena diverge da quella del greco, ma anche per libera scelta interpretativa del traduttore, che liberamente può scegliere di creare analogie con passi paralleli dell'opera, di inserire elementi esplicativi laddove giudica che il testo greco possa apparire non perspicuo, di utilizzare coppie di termini per una piú precisa resa di elementi espressivi greci, soprattutto di significato astratto, in taluni casi addirittura di migliorare la verosimiglianza del racconto. In questa prima traduzione si riscontrano sporadicamente anche tracce di scelte ideologicamente autonome: si veda ad esempio nel primo libro delle Cronache 10.10 ἐν οἴκῳ θεοῦ αὐτῶν, dove il traduttore della prima versione armena sceglie come corrispondente del greco οἶκος il ter-

[5] Cfr. P. S. COWE, *The two Armenian versions of Chronicles, their origin and translation technique*, in «Revue des Etudes Arméniennes», XXII (1990-91), pp. 53-96, che ritiene anche che il testo di partenza non sia siriaco, ma greco lucianico, diverso da quello probabilmente origenico che sta alla base della traduzione armena successiva; cfr. anche ID., *Tendentious translation and the evangelical imperative: religious polemic in the early Armenian Church*, ivi, pp. 97-114.

mine peggiorativo *mehean*, che etimologicamente significa «mitreo» e quindi, oltre a sottolineare il proprio giudizio negativo riguardo al carattere pagano dei trofei di guerra di cui narra il racconto, assimila la lotta contro i pagani del tempo antico a quella contro i nuovi nemici della vera fede[6].

È probabile che questa prima traduzione, databile negli anni immediatamente posteriori al 406, sia nata dalla necessità pratica di fissare per iscritto un testo che servisse da modello unico per tutti i sacerdoti che fino a quel momento erano costretti vuoi a mandare a memoria una versione orale dei testi sacri, con tutti i rischi che questa operazione comporta per l'integrità dei medesimi, vuoi a tradurre brani di essi dal greco o dal siriaco in maniera estemporanea durante la celebrazione della messa. Questa prima versione scritta, piú ancora della seconda, era intesa come un testo utile per le necessità pratiche del predicatore, e, piú ancora della seconda versione, era tendenziosamente polemica contro i culti pagani, ma soprattutto contro quelli di origine iranica. Certe corrispondenze della prima traduzione armena con la Pešitta e il Targum, inoltre, potrebbero spiegarsi con l'ipotesi che i primi traduttori avessero accesso a tradizioni esegetiche che in parte erano comuni alle due redazioni, probabilmente nell'ambito culturale della scuola teologica di Edessa.

La seconda traduzione, che si è poi definitivamente affermata come l'unica ufficialmente riconosciuta, è stata realizzata da religiosi piú colti, provvisti di un'istruzione formale piú approfondita, acquisita presso scuole greche a Costantinopoli e in altri centri bizantini, e piú inclini al rispetto filologico del testo di base. Dal punto di vista metodologico, la seconda traduzione tende a modellare la lingua armena sulla struttura del greco secondo una tendenza che si rafforzerà sempre piú nel periodo successivo, mentre dal punto di vista teologico la maggior adesione ai testi greci provenienti da Costantinopoli ed Efeso indica che certe posizioni assunte dalle scuole di Edessa e Antiochia erano viste con sospetto. Tuttavia anche questa seconda traduzione si discosta, sia pur raramente, dal testo greco ogniqualvolta il traduttore coglie l'occasione per enfatizzare la polemica contro i culti pagani, ma soprattutto contro quelli iranici.

Oltre ai libri canonici dell'Antico Testamento e a 26 scritti del Nuovo Testamento (escluso il libro dell'*Apocalisse*, che viene volto in armeno nel XII secolo), vengono tradotti per opera di Maštoc'/Mesrop, del Catholicòs Sahak il Partico, e della scuola dei loro allievi, inviati in va-

[6] Cfr. COWE, *The two Armenian versions* cit., p. 83.

ri centri culturali del mondo bizantino per compiervi una completa istruzione teologica e linguistica, anche numerosi testi apocrifi sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento, come i due libri non canonici, indicati per lo piú come III e IV Esdra, dell'ultimo dei quali è andata perduta la versione greca; il terzo libro dei Maccabei; la breve preghiera del re Manasse (*Aławt'k' Manasēi*), che era intesa come appendice al secondo libro delle Cronache; la lettera di Geremia (*T'ułt' Eremiay*); la terza lettera di Paolo ai Corinzi; la lettera dei Corinzi a Paolo; la Morte di Giovanni apostolo (*Hangist Yovhannu aṛak'eloy*) e la supplica di Eutalio (*Ałers Ewt'ałi*). La letteratura apocrifa conservata nei manoscritti armeni, di cui solo una piccola parte è stata pubblicata, comprende molte altre opere oltre a quelle sopra menzionate. Molti di questi testi trattano di personalità ed eventi biblici e sono spesso molto diffusi in varie lingue sia orientali sia occidentali, cosí che non è facile individuare la lingua del modello originario e stabilire l'epoca della traduzione in armeno. Da probabili originali greci derivano l'*Apocalisse di Mosè*, la *Vita dei profeti* e la *Penitenza di Salomone*, ma la datazione della versione armena non si può agevolmente stabilire[7].

La scuola traduttiva voluta da Maštoc'/Mesrop produsse nella prima metà del V secolo, in uno stile considerato raffinatissimo dai contemporanei e dai posteri, attento alla corrispondenza letterale con l'originale, tuttavia mai pedissequo, una messe notevolissima di traduzioni principalmente dal greco, in minor misura dal siriaco, mentre non sono pervenute traduzioni dal latino appartenenti a questo periodo. Dal momento che lo scopo di questa iniziativa mirava a rafforzare le attività dottrinali e liturgiche della Chiesa e a fornire testi per l'istruzione religiosa, vennero scelte opere appartenenti a tutti i vari generi della sapienza cristiana: agiografia, diritto canonico, storia della Chiesa, ermeneutica, patristica, apologetica e testi liturgici. Per quanto riguarda le fonti greche, queste sono le opere piú rilevanti volte in armeno: l'*Esposizione dei patriarchi e metropoliti*, *Sulle dodici gemme*, alcune omelie e salmi di Epifanio di Salamina; numerose omelie esegetiche e di argomento vario di Giovanni Crisostomo; alcune omelie di Atanasio di Alessandria; le omelie attribuite a Severiano di Gabala; alcune omelie e il *Commento all'Ottateuco*, completo nella versione armena e frammentario nell'originale greco, di Eusebio di Emesa; i *Commentari* attribuiti a Cirillo di Alessandria e i suoi *Anatematismi*; le *Catechesi* di Cirillo di Ge-

[7] Sugli apocrifi nella tradizione armena si veda in particolare M. E. STONE, *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha with Special Reference to the Armenian Tradition*, Leiden - New York 1991.

rusalemme; l'*Asceticon* di Basilio di Cesarea[8]; la *Confutazione* di Evagrio Pontico e la raccolta di *Sentenze morali di Sesto e Pitagora*, forse attribuibile al medesimo Evagrio; la *Cronaca* di Eusebio di Cesarea, il cui originale greco è perduto[9], importante non solo per conoscere la storia del IV secolo, ma anche perché conserva brani di molti scrittori antichi, come Beroso e Alessandro Poliistore, e, del medesimo autore, i *Canoni evangelici dedicati a Carpiano*, cui funge da introduzione la lettera a Carpiano, che tratta di materia biblica; il questionario *Sulla Trinità*, attribuito a Ippolito detto di Bostra, cui viene da alcuni attribuita anche la *Cronaca*, anch'essa tradotta in questo periodo in armeno, che altri attribuiscono a Ippolito di Roma; le opere *Sulle benedizioni d'Isacco, di Giacobbe e Mosè* di Ippolito di Roma; l'omelia *La nascita di Cristo* di Gregorio il Taumaturgo; il *Tomo agli Armeni* di Proclo di Costantinopoli; una lettera al patriarca Sahak e una lettera agli Armeni di Acacio di Melitene; l'*Apologia* di Aristide di Atene, il cui originale greco è perduto, mentre la versione armena è giunta incompleta; canoni, come quelli del concilio ecumenico di Nicea del 325 e dei concili regionali di Ancira (314), Neocesarea (314-25), Gangra (c. 340) e Laodicea (c. 380); numerosi martirologi e altri scritti minori.

Molte traduzioni sono state inserite all'interno di opere originali, come è il caso del dialogo sul libero arbitrio di Metodio di Olimpo, comunemente noto col titolo *De Autexusio*, il cui originale greco è giunto incompleto, mentre la traduzione armena, spesso molto libera, è stata inglobata nell'opera *Contro le sette* (*Ełc ałandoc'*) di Eznik di Kołb; anche gli *Elementi* di Euclide, tradotti probabilmente nella prima metà del V secolo, come indicherebbe lo stile della versione armena, sarebbero entrati a far parte nel VII secolo dell'opera di Anania Širakac'i intitolata *K'nnikon*[10].

L'attività di traduzione prosegue ininterrottamente per tutto il V secolo, ma la metodologia traduttiva che caratterizza le opere della seconda metà del secolo, tesa a una resa piú pedissequa del modello originale greco, porta a risultati che vengono considerati espressivamente

[8] La traduzione delle omelie sull'*Hexaemeron* viene invece considerata di derivazione siriaca, non greca: cfr. L. H. TĒR PETROSYAN, *Basel Kesarac'u Vec'oreayk'i hayeren t'argmanut'yan naxōrinakə* (*Il sostrato della traduzione armena dell'Hexaemeron di Basilio di Cesarea*), in «Patma-Banasirakan Handēs», II-III (1983), pp. 264-78.

[9] La *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea invece è stata probabilmente tradotta in armeno da una versione siriaca in parte lacunosa.

[10] Le ipotesi riguardo alla traduzione degli *Elementi* di Euclide sono molteplici. In particolare alcuni studiosi, come M. Leroy, la attribuiscono a Gregorio Magistro (XI secolo): cfr. M. LEROY, *La traduction arménienne d'Euclide*, in «Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves», IV (1936), pp. 785-816.

meno efficaci. Tra i testi piú significativi che vengono tradotti in questo periodo figurano due opere di Esichio di Gerusalemme, il *Commento a Giobbe*, costituito da 24 omelie, e l'omelia su Giovanni, che sono conservate solo in armeno, essendo perduti gli originali greci, e i *Discorsi* e l'*Elogio funebre di Basilio*, scritti da Gregorio Nazianzeno. La traduzione del *Romanzo di Alessandro* dello Pseudo-Callistene, che alcuni studiosi armeni[11] collocano in questo periodo, è probabilmente un prodotto piú tardo, appartenente a quella successiva scuola di traduttori che viene designata come «scuola ellenizzante» (*yunaban dproc'*), detta anche «ellenofila» o «grecofila», la quale si caratterizza per una adesione talmente rigida al testo greco da arrivare al punto di violare la struttura della lingua armena. Studi recenti[12] condotti su un gran numero di manoscritti armeni di quest'opera hanno evidenziato che il gruppo dei piú antichi riproduce molto fedelmente il testo greco, mentre i manoscritti piú tardi mostrano interpolazioni testuali ad opera di letterati armeni, con aggiunte in prosa e in composizioni versificate, chiamate *kafa*. La grande fortuna di quest'opera si può ricondurre all'interpretazione che la figura di Alessandro aveva ricevuto nell'immaginario collettivo armeno, che vedeva in questo eroe il liberatore dei popoli dal giogo persiano.

Per lo piú le opere tradotte dai seguaci della scuola ellenizzante sono di carattere scientifico, filosofico o grammaticale in ispecie, ma in buon numero sono anche rappresentati testi di argomento religioso come la *Dimostrazione della predicazione apostolica* di Ireneo di Lione, e, dello stesso autore, *Contro gli eretici*, del quale rimangono in traduzione armena il IV e V libro, oltre a una lunga *catena*. La controversia cristologica contenuta nella *Confutazione del concilio di Calcedonia* di Timoteo di Alessandria (Eluro), che tanta parte ha avuto nella elaborazione dogmatica anticalcedoniana della Chiesa armena, ci è nota principalmente attraverso la versione armena realizzata dalla scuola ellenizzante: il testo armeno, a differenza della versione siriaca molto sintetica, è completo e consente di ricavare indicazioni molto precise riguardo all'originale greco perduto. Proprio quest'ultima opera viene considerata da alcuni come il primo prodotto di questa nuova scuola di traduttori e sulla base della sua datazione vengono collocate cronologi-

[11] Cfr. V. INGLISIAN, *Die armenische Literatur*, in *Handbuch der Orientalistik*, I/7, Leiden-Köln 1972, pp. 156-250.

[12] Cfr. in particolare H. SIMONYAN, *Patmut'iwn Alek'sandri Makedonac'woy. Haykakan xmbagrut'iwnner* (*Storia di Alessandro il Macedone. Redazioni armene*), Erevan 1989; ID., *La versione armena del Romanzo di Alessandro e i principi ispiratori dell'edizione del testo*, in FINAZZI e VALVO (a cura di), *La diffusione* cit., pp. 281-87.

camente le altre traduzioni[13], valutate secondo il criterio di una sempre maggior adesione lessicale e sintattica all'originale greco.

Una delle periodizzazioni piú accreditate[14] invece individua come primo prodotto della scuola ellenizzante la traduzione della *Grammatica* di Dionisio Trace, collocabile nella prima metà del VI secolo, insieme alle opere di Filone l'ebreo (*Domande e soluzioni sul Genesi e sull'Esodo*, attestata solo in armeno; *Sulla Provvidenza* I-II; *Sugli animali*; *Allegorie delle sacre leggi* I-II; *Su Abramo*; *Sul decalogo*; *Sulle leggi speciali*; *Sulla vita contemplativa*), a quella introduzione sistematica alla teoria retorica che va sotto il nome di *Libro delle Crie* (*Girk' Pitoyic'*), che si richiama ai *Progymnasmata* del retore Aftonio ed era in passato tradizionalmente attribuita allo storico armeno Mosè Corenese, e alla sopra ricordata *Dimostrazione* di Ireneo di Lione[15]. Al periodo 552-76 apparterrebbero sia la sopra ricordata *Confutazione* di Timoteo Eluro, sia l'*Interpretazione* e le *Categorie* di Aristotele, sia i commenti a queste due opere aristoteliche attribuiti da taluni a Giamblico, da altri a David l'Invincibile, sia l'*Introduzione alle Categorie di Aristotele* di Porfirio. Un terzo gruppo di traduzioni, appartenenti alla seconda metà del VI secolo comprenderebbe le traduzioni delle numerose opere di David, alcune delle quali sono state attribuite al suo contemporaneo e compagno di scuola Elia (*Prolegomeni alla filosofia*; *Sull'Introduzione di Porfirio*; *Commenti agli Analitici primi di Aristotele*, quest'ultima opera presente solo nella versione armena; *Commenti alle Categorie di Aristotele*). Un quarto gruppo infine comprenderebbe il trattato *Sul cosmo* e quello *Sulle virtú e i vizi* dello Pseudo-Aristotele e quel *Commento ai contenuti mitologici di quattro Discorsi di Gregorio Nazianzeno* che è erroneamente attribuito a Nonno di Panopoli[16].

Una classificazione piú recente[17] include altri testi non presenti in

[13] Cfr. CH. MERCIER, *L'école hellénistique dans la littérature arménienne*, in «Revue des Etudes Arméniennes», XIII (1978-79), pp. 59-75. B. Coulie si distingue perché amplia la scelta dei criteri, proponendo di prendere in considerazione anche criteri retorico-stilistici: cfr. B. COULIE, *Style et traduction. réflexions sur les versions arméniennes de textes greques*, in «Revue des Etudes Arméniennes», XXV (1994-95), pp. 43-61.

[14] Essa risale a Y. Manandean, che ritiene la traduzione di Timoteo Eluro di poco precedente il concilio di Dvin del 555.

[15] COULIE, *Style* cit., in base a criteri di stile, giudica la traduzione di Ireneo pre-ellenizzante.

[16] La tradizione armena aggiunge a quest'opera altri quattro scolî relativi al *Panegirico di san Cipriano* dello stesso Gregorio, che sono sconosciuti in greco. Probabilmente sono composizioni armene originali che testimoniano, insieme alla traduzione georgiana e alle traduzioni siriache, la grande fortuna dell'opera nelle culture periferiche del mondo bizantino.

[17] Cfr. A. TERIAN, *The Hellenizing school. Its time, place and scope of activities reconsidered*, in N. GARSOIAN, T. MATHEWS e R. THOMSON (a cura di), *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington D.C. 1982, pp. 175-86.

questa rassegna, come i *Progymnasmata* di Elio Teone[18]; le *Definizioni di Ermete Trismegisto*, il cui originale greco è perduto; la traduzione di alcune opere platoniche (*Apologia*, *Eutifrone*, *Leggi*, *Minosse*, *Timeo*), che in precedenza veniva attribuita a un dotto della prima metà dell'XI secolo, chiamato Gregorio Magistro, in considerazione anche dello scarso impatto della conoscenza di Platone sulla cultura armena, difficilmente giustificabile se la divulgazione del suo pensiero fosse di antica data; l'opuscolo *Sulla differenza della natura e dell'ipostasi* di Eutichio di Costantinopoli, che è attestato solo in traduzione armena; la lettera di Pietro di Antiochia, erroneamente attribuita a Petros K'ert'ol o Petros Episkopos; due opere *Sulla natura*, una attribuita a Zenone, l'altra anonima; alcune altre opere di origine stoica tarda, sopravvissute solo in traduzione armena; l'*Hexaemeron* di Giorgio Pisida; *Sugli indizi* di Arato, forse tradotti da Anania Širakac'i, con inserzioni dell'*Hexaemeron* di Basilio di Cesarea; la *Storia ecclesiastica* di Socrate Scolastico; le opere mistiche attribuite allo Pseudo-Dionigi l'Areopagita; *Sulla natura umana* di Nemesio; *Sulla creazione dell'uomo* di Gregorio di Nissa[19]; opere scelte di Cirillo di Alessandria. Inoltre la classificazione piú recente, considerando inadeguato il criterio puramente linguistico che aveva ispirato la periodizzazione precedente, propone, sulla base di considerazioni filologiche e storiche, un differente raggruppamento e conseguentemente una diversa distribuzione cronologica per queste opere, distinguendo un primo grande gruppo di traduzioni realizzate tutte nel giro di una generazione e collocabile tra l'ultimo quarto del VI secolo e la prima decade del successivo, e un secondo gruppo comprendente solo le traduzioni di Giorgio Pisida, Arato, Socrate Scolastico, lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita, Cirillo di Alessandria, Nemesio e Gregorio di Nissa che sarebbe piú tardo, forse situabile nel primo quarto dell'VIII secolo e probabilmente da associare all'attività di Stefano Siwnec'i e dei suoi collaboratori. La caratteristica che accomuna le traduzioni della scuola ellenizzante è un procedimento traduttivo che, al fine di rendere il piú precisamente possibile il pensiero degli autori tradotti, crea nella lingua di arrivo una struttura sintattica, un sistema morfologico e un lessico completamente nuovi per l'armeno, modellando sulla matrice greca la lin-

[18] Si veda su quest'opera in particolare G. BOLOGNESI, *La traduzione armena dei Progymnasmata di Elio Teone*, in «Accademia nazionale dei Lincei. Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», serie 8, XVII (1962), pp. 86-125, 211-57; ID., *Nuovi contributi allo studio del testo armeno dei Progymnasmata di Elio Teone*, in «Athenaeum», XLVII (1969), pp. 32-38; ID., *Traduzioni armene di testi greci*, in *Studia classica et orientalia Antonino Pagliaro oblata*, I, Roma 1969, pp. 219-91.

[19] Riguardo alle traduzioni armene di opere mediche greche del periodo classico, si conoscono solo pochi frammenti la cui datazione è incerta.

gua armena al punto da renderla molto diversa da quella che appare nelle prime opere scritte. Se questa operazione ha arricchito indubbiamente il patrimonio lessicale armeno, fornendo i materiali espressivi per la creazione di un linguaggio tecnico-specialistico adatto alle esigenze scientifiche di una società che intendeva acquisire gli strumenti culturali della grande civiltà greca classica e bizantina, rimane da spiegare come fossero utilizzabili dei testi che corrispondevano piú al greco che all'armeno e che possono essere paragonati a una moderna traduzione interlineare.

Considerando il carattere peculiare dei testi scelti per essere volti in armeno, si ha l'impressione che fossero testi destinati all'istruzione di quegli studenti armeni che si formavano nelle scuole bizantine dell'epoca, probabilmente a Costantinopoli. Le opere tradotte appartengono in gran parte alle discipline del *Trivium*, ovverosia la grammatica, la retorica e la dialettica, che probabilmente in questo periodo includeva filosofia e teologia e dovevano servire come base per le esercitazioni, perché gli studenti potessero avere precisa conoscenza delle particolarità anche le piú sottili dei testi greci sui quali dovevano forgiare la loro abilità speculativa, che essi mostravano in particolare nei commenti alle opere filosofiche. La lingua delle traduzioni ellenizzanti rappresenta lo strumento creato per aderire il piú possibile alla lingua tanto ammirata che costituiva la porta di accesso a una cultura giudicata superiore, ma dalla quale l'Armenia tentava di affrancarsi secondo un piano di autonomizzazione che prevedeva la creazione, soprattutto in campo storiografico e teologico, di opere originali che potessero reggere il confronto con quelle greche e siriache.

A meno che studi futuri sui numerosissimi manoscritti che si trovano depositati in molte biblioteche armene[20] non modifichino il quadro generale della cultura di questo periodo, allo stato attuale delle conoscenze sembra possibile affermare che mancano nel periodo della scuola ellenizzante traduzioni di opere classiche di poesia e di storia, probabilmente in conseguenza di una precisa scelta di interessi. Tuttavia i testi ellenizzanti forniscono alcune preziose testimonianze[21]: si ha cosí nel *Libro delle Crie* l'indicazione della trama di due tragedie greche perdute, *Peliadi* e *Auge*, la prima riferita a Euripide, la seconda genericamen-

[20] Oltre che nella Biblioteca nazionale Matenadaran di Erevan, raccolte imponenti di manoscritti sono depositate nel monastero di San Giacomo a Gerusalemme, nei monasteri mechitaristi di Venezia e Vienna, nel monastero del Santissimo Salvatore di Nuova Giulfa, in Persia, nel monastero di Bzommar in Libano e in varie biblioteche europee e nordamericane.

[21] Cfr. M. MORANI, *Problemi riguardanti le antiche versioni armene di testi greci*, in G. FIACCADORI e M. PAVAN (a cura di), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Roma 1990, pp. 189-98.

te ad «autori greci». Sempre riguardo a Euripide, una raccolta armena di detti gnomici di carattere spiccatamente cristiano contiene tre versi delle *Cretesi*, un verso in piú di quelli riportati dal *Florilegio* di Stobeo. Grazie alla traduzione armena dell'opera *Sulla provvidenza* di Filone l'ebreo conosciamo un paio di brevi frammenti di Eschilo di non facile interpretazione. Il frammento piú lungo di poesia greca classica che possediamo in traduzione armena, che si affianca a una testimonianza greca, essendo citato nel *Demostene* di Dionigi di Alicarnasso, consiste dei primi dieci versi del IX Peana di Pindaro, tramandati anch'essi dal trattato filoniano *Sulla provvidenza*. Uno studio approfondito della versione armena rivela che anche questa redazione conosce corruttele che sono presenti anche nella citazione di Dionigi, ma si discosta da quest'ultima per altri particolari. Piú inspiegabile appare la quasi totale assenza di opere storiche pre-ellenistiche, ma anche posteriori, tra le traduzioni armene del periodo ellenizzante, dal momento che gli storici armeni mostrano di aver recepito i principî su cui si basa la ricerca storica degli autori greci classici e alcuni, come Mosè Corenese, citano storici antichi e riportano frammenti di opere il cui originale è andato perduto[22]

L'Armenia medievale ha conosciuto probabilmente una fervida attività traduttiva anche dopo il periodo ellenizzante, ma di queste opere si conosce poco. Si suppone che un nucleo di favole, citate da Tommaso Arcruni (IX-X secolo), presenti in varie raccolte tarde, possa derivare dalla traduzione di un capitolo dei *Progymnasmata* di Ulpiano, maestro di Libanio, il cui originale greco è perduto, ma è incerta la data di questa traduzione. Si ha notizia che alcuni dotti, come Gregorio Magistro, hanno tradotto in armeno opere greche del periodo classico, ma le specifiche attribuzioni ai singoli autori sono spesso contestate. Durante il periodo del regno di Cilicia, inoltre, gli Armeni entrano in stretto contatto con l'Occidente latino, attraverso i crociati e lo sbocco al mare, e il centro di interessi si sposta verso la cultura latina. La straordinaria influenza del mondo bizantino si fa piú flebile e viene affiancata dall'interesse verso altre culture.

[22] Mosè Corenese riporta un frammento di un'opera, altrimenti ignota, di Firmiliano di Cesarea dedicata alla storia delle persecuzioni contro la Chiesa e dimostra di conoscere la *Topographia Christiana* che attribuisce, forse con ragione, a Costantino d'Antiochia, laddove la tradizione occidentale attribuisce l'opera a Cosma Indicopleuste; cfr. M. MORANI, *Situazioni e prospettive degli studi sulle versioni armene di testi greci con particolare riguardo agli storici*, in M. PAVAN e U. COZZOLI, *L'eredità classica nelle lingue orientali*, Roma 1986, pp. 39-46.

PAOLO MARRASSINI

Traduzioni e citazioni dal greco in copto ed etiopico

Che a partire dal IV secolo a. C. l'Egitto abbia fatto sempre parte, a pieno titolo seppure con le sue specificità, del mondo greco-romano non è dato che occorra sottolineare. Invece, qualche parola di spiegazione è forse necessaria per l'Etiopia, e per i rapporti intercorsi nei secoli fra queste due regioni.

Almeno dalla seconda metà del I secolo d. C. Egitto ed Etiopia hanno cominciato ad avere una storia culturale in parte comune. Questo fu dovuto allo sviluppo del commercio delle spezie con l'India, commercio il cui volume venne incrementato in modo significativo dall'utilizzo del monsone per la navigazione oceanica, a partire appunto da quegli anni[1]. Una delle tappe di questo commercio, che dall'India approdava all'isola di Socotra e poi risaliva il Mar Rosso, per trasportare successivamente le merci fino al Mediterraneo, era costituita dal porto di Adulis, nel golfo di Zula, sbocco commerciale del regno etiopico di Aksum, pur distante sull'altopiano secondo il noto schema antropologico dei «porti di commercio» studiato fra gli altri da K. Polanyi. Una delle conseguenze fu che il regno di Aksum si popolò di cittadini egiziani parlanti greco, tanto che i suoi re poterono essere definiti «esperti di lettere greche»[2], incisero iscrizioni bilingui in etiopico e in greco[3], coniarono monete con

* Nelle pagine che seguono si è cercato di ridurre al minimo le indicazioni bibliografiche, rimandando sempre alle grandi raccolte o ai manuali, e integrando con i titoli usciti successivamente. Queste indicazioni risultano anche molto squilibrate verso l'etiopico, dato che per il copto un'utile opera di riferimento è ora la *Coptic Encyclopedia* (qui di seguito indicata sempre con l'abbreviazione *CE*), diretta da A. S. Atiya, 8 voll., New York - Toronto 1991, mentre nulla di simile esiste al momento per l'etiopico (una *Encyclopaedia Aethiopica* in 5 voll. è in preparazione ad Amburgo, diretta da S. Uhlig con la collaborazione di Bairu Tafla, D. Crummey, G. Goldenberg, P. Marrassini, Merid Wolde Aregay, J. Tubiana).

[1] Si veda specialmente il *Periplo del Mare Eritreo*, edito da ultimo da L. CASSON (a cura di), *The Periplus Mari Erythraei*, Princeton 1989. Anche dal punto di vista delle fonti sudarabiche la datazione è ormai da assegnare alla metà del I secolo d. C., dopo la collocazione in questo periodo del re Eleazos (*'Iz Ylt* di Hadramawt); cfr. C. ROBIN, *L'Arabie du Sud et la date du Périple de la Mer Erythrée (nouvelles données)*, in «Journal Asiatique», CCLXXIC (1991), pp. 2-30.

[2] *Periplo*, 5 (Casson, pp. 52-53).

[3] Per esempio le iscrizioni *DAE* 4=6-7 (E. LITTMANN, *Deutsche Aksum-Expedition*, IV, Berlin

titolatura in greco[4], e infine dettero al loro paese un nome greco[5] Del resto, anche prima i contatti con l'Egitto ellenistico erano stati rilevanti (ma comunque, come nell'età aksumita, quasi sempre per mare, essendo sempre stati rarissimi quelli per via di terra), sebbene il regno di Aksum ancora non esistesse, e non si sappia bene fino a che punto la penetrazione degli elementi culturali greco-egizi sia arrivata nell'interno. Questo per capire come l'Egitto e l'Etiopia, anche se ben lontane dall'aver mai formato una koinè culturale, abbiano partecipato di vicende storiche ed economiche in parte comuni; questo ha voluto dire che anche l'Etiopia, per tutta la durata del regno di Aksum (piú o meno dal I all'VIII-IX secolo della nostra èra) ma anche prima, ha partecipato, sia pure parzialmente e a suo modo, della civiltà greco-romana del Mediterraneo; e che questo lo ha fatto soprattutto (anche se non esclusivamente) attraverso il tramite dell'Egitto, che di quella civiltà, com'è ovvio, è stato sempre parte integrante.

Tali contatti rimasero, ovviamente, anche con l'introduzione del cristianesimo, che in Egitto poté ricevere una collocazione ufficiale dopo il 324 (vittoria di Costantino su Licinio) e in Etiopia dopo il 350, con la prima iscrizione reale chiaramente cristiana[6]; è anzi certo che in Etiopia esso venne introdotto anche per la massiccia presenza colà di cristiani egiziani grecofoni. Una volta introdotto, è ovvio che, dati tutti i precedenti contatti con l'Egitto, esso non poté che essere subordinato al prestigiosissimo patriarcato di Alessandria[7] Fu infatti dal patriarca Atanasio II che colui al quale viene attribuito il merito di tale introduzione, Frumenzio, si recò per ricevere l'ordinazione a primo vescovo del paese. Da un punto di vista ufficiale, tale subordinazione si esprimeva soprattutto nella nomina del metropolita d'Etiopia da parte del patriarca di Alessandria, ed è durata fino al 1950, quando finalmente la Chiesa etiopica è diventata di fatto autocefala. Ovvio poi che questo legame abbia significato anche e soprattutto passaggio continuo di elementi ideologici e letterari dall'Egitto cristiano all'Etiopia per secoli e secoli,

1913, pp. 4-7, 8-17, ora riedite, assieme a ulteriori copie, in E. BERNAND, A. J. DREWES e R. SCHNEIDER, *Recueil des inscriptions de l'Ethiopie des périodes pré-axoumite et axoumite*, Paris 1991, nn. 270 e 270bis pp. 363-70, e nn. 185 e 185bis pp. 241-50); e la *DAE* 11 (pp. 32-42), col testo parallelo greco pubblicato nel 1970 da F Anfray, A. Caquot e P. Nautin (ora BERNAND, DREWES e SCHNEIDER, *Recueil* cit., n. 271 pp. 370-72).

[4] Cfr. S. MUNRO-HAY, *The Coinage of Axum*, New Delhi - Butleigh 1984, con la bibliografia anteriore; successivamente, ID., *The Munro-Hay collection of Aksumite coins*, suppl. n. 48 degli «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», XLVI/3 (1984).

[5] Iscrizioni in greco 270.2-3 e 270bis.2 già citate.

[6] La versione greca dell'iscrizione *DAE* 11 cit.

[7] Cfr. I. GUIDI, *Perché la chiesa abissina dipendeva dal Patriarcato di Alessandria*, in «Oriente Moderno», XXIII (1943), pp. 308-11.

a cominciare dalla comune adesione al monofisismo dopo il concilio di Calcedonia (451), per continuare con innumerevoli traduzioni di testi teologici, giuridico-ecclesiastici, liturgici, agiografici, e cosí via. Dato che gli Egiziani cristiani venivano e vengono chiamati «copti» (come noto, dall'arabo *qubṭ*, a sua volta storpiatura del greco Αἴγυπτος), cosí lo è stata anche la Chiesa egiziana, e quindi, del tutto naturalmente, anche quella etiopica. Ma questo deve limitarsi appunto all'ambito ecclesiastico; non ha niente a che vedere con quello linguistico (i Copti usavano una lingua che costituiva l'ultima fase dell'egiziano[8]; gli Etiopi una lingua, chiamata gheez, semitica alla pari dell'ebraico o dell'arabo) né con quello etnico (i due popoli avendo avuto origine e storia diversissime), addirittura molto meno di quanto l'essere cattolici avvicini linguisticamente ed etnicamente, poniamo, Irlandesi e Spagnoli.

È a questo punto che si inserisce, per i due paesi, il problema delle traduzioni dal greco. Su di esse occorrono tre note preliminari molto semplici. Prima di tutto, in entrambi i casi si tratta di traduzioni di testi cristiani; non esistono (tranne qualche eccezione per il copto, come vedremo) traduzioni di testi di carattere pagano o per cosí dire laico. Questo perché le letterature nelle due lingue in questione (copto e gheez) sorsero e si svilupparono proprio in concomitanza con l'imporsi del cristianesimo; come tutte le letterature dell'Oriente cristiano (siriaca, araba cristiana, armena, georgiana) esse sono dunque legate strettissimamente al cristianesimo, e non possiedono quasi nessun testo che ne sia in qualche modo indipendente. Ne consegue che la grecità che si rispecchia in esse è una grecità cristiana, con poche o nessuna reminiscenza di quella precedente, che a torto o a ragione siamo portati a considerare piú «classica». La sola eccezione si trova in copto, ed è costituita da quattro citazioni: una, trovata in un testo fra quelli di Nag Hammadi, dalla *Repubblica* di Platone; una seconda, anch'essa proveniente da Nag Hammadi, dall'*Odissea*; una terza e una quarta, nelle opere del grande Scenute (m. 466), dagli *Uccelli* di Aristofane. Inutile dire che tutte vengono inserite, anche con notevoli distorsioni, in un contesto rigorosamente cristiano o cristiano-gnostico[9]

[8] Il copto è attestato dal III secolo d. C., e si articola in vari dialetti, fra cui i principali sono il sahidico (Alto Egitto, fino all'XI secolo), l'akhmimico (Akhmim, specialmente nei testi di Nag Hammadi, su cui cfr. piú avanti) e il bohairico (Delta, fino all'XI secolo).

[9] Cfr. T. ORLANDI, *Traduzioni dal greco al copto: quali e perché*, in G. FIACCADORI (a cura di), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Atti del III, IV e V Seminario..., Roma 1990, pp. 93-104. Orlandi aggiunge (p. 94) anche un estratto del trattato ermetico chiamato *Asklepios*, proveniente da Nag Hammadi (cfr. piú avanti) e risalente a un originale greco del III o IV secolo, e una citazione, in un'omelia, della *Teosofia*, testo cristiano del V secolo; ambedue però non si possono considerare citazioni «classiche» a pieno titolo.

La seconda osservazione riguarda il ruolo importantissimo svolto dalle due letterature nella conservazione di testi greci (nei limiti di contenuto indicati ora) altrimenti scomparsi. Pur rivendicando ad ambedue le letterature, e specialmente a quella copta, un loro margine di originalità[10], non c'è dubbio che esse furono in gran parte letterature di traduzione, e di traduzione dal greco (quella etiopica, dopo il Mille, anche dall'arabo a sua volta dal greco); che poi esercitassero anche, nei testi che venivano traducendo, una attività di scelta e di adattamento, e quindi conservassero anche qui una loro certa parziale originalità, è cosa che interessa poco il classicista o il biblista, per i quali è proprio questa funzione per cosí dire ancillare delle due letterature a recitare un ruolo spesso insostituibile. Tale rilievo derivò proprio dall'essere le due culture (anche qui, in particolare quella etiopica) situate ai margini del mondo classico, e quindi tendenti a un maggior conservatorismo, secondo un modello in qualche modo analogo a quello delle aree laterali della linguistica.

Le terza osservazione riguarda la comunicazione interna fra le due letterature, e i loro influssi reciproci. Data la netta superiorità culturale dell'Egitto, il flusso fu quasi unidirezionale. Non si conoscono testi gheez tradotti per i Copti d'Egitto, salvo la Vita del santo etiopico Takla Haymanot[11], mentre, come si è detto, sono innumerevoli i testi dei Copti tradotti per gli Etiopi. Tuttavia va precisato che questi testi dei Copti erano scritti in greco (la lingua delle classi colte egiziane fino al x secolo) almeno fino al v secolo; dal IX-X, poi, cominciarono a venire scritti in arabo, usato in maniera sempre piú esclusiva dai Copti d'Egitto fino dal 706 (data dell'editto che imponeva l'arabo come lingua unica nell'amministrazione); dato che la letteratura dei Copti in lingua copta fiorí soprattutto nei secoli V-VIII, quando quella etiopica attraversava un suo netto periodo di crisi, e poiché soprattutto era quella egiziana in greco (cioè quella «colta») che ne costituiva il modello di riferimento, ne deriva che noi possediamo, al momento, tantissime traduzioni in etiopico dal greco e dall'arabo dei Copti, ma, un po' paradossalmente, non dal copto dei Copti - anche se questo sembra difficile da accettare, e qualche ricerca tenta ancora di indagare in tal senso. Una seconda conseguenza di quanto si è detto è che la maggior parte dei testi greci (anche se non tutti) tradotti in etiopico non provenivano direttamente dalla parte greca o asiatica del mondo cristiano di allora, ma arrivavano attraverso la mediazione dell'Egitto; e una terza conseguenza, infine, è che l'Egitto e l'Etiopia

[10] Almeno per metà secolo ORLANDI, *Traduzioni* cit., p. 95.

[11] Manoscritti e bibliografia in C. CONTI ROSSINI, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la Collection d'Abbadie. Extrait du «Journal Asiatique» 1912-14*, Paris 1914, n. 185 p. 192.

forniscono una ulteriore possibilità di recupero di originali greci, vale a dire quelli tradotti non direttamente dal greco in copto o in etiopico, ma dal greco in arabo (e per l'Etiopia di qui in gheez); questo è un dato di estrema importanza, il cui studio, finora, è stato per il mondo copto piuttosto trascurato, col risultato di ignorare al momento quella ulteriore grande parte del patrimonio culturale della grecità tarda che in questi testi arabi dei Copti d'Egitto è ancora conservato[12].

Per esigenze di spazio non è possibile fornire un panorama completo di queste traduzioni; dovremo perciò limitarci a quei generi piú vicini al nostro concetto di letteratura (o, se si vuole, meno lontani da esso), escludendo le opere, pur importantissime, di contenuto piú tecnico (liturgia, teologia, diritto canonico, monachesimo, ecc.), e fornendo in ogni caso solo le informazioni di base, assieme a una bibliografia essenziale per ulteriori letture.

1. *L'Antico Testamento.*

In copto venne eseguita probabilmente una traduzione completa dell'Antico Testamento, ma di essa possediamo per ora, per intero o in frammenti, e sommando insieme fra loro i vari dialetti, solo alcuni libri (*Genesi*, *Esodo*, *Levitico*, *Numeri*, *Deuteronomio*, *Giosuè*, *2 Maccabei*, *Giobbe*, *Salmi*, *Proverbi*, *Qohelet*, *Siracide*, *Isaia*, *Geremia*, *Lamentazioni*, *Baruch*, *Ezechiele*, *Daniele*, *Profeti minori*). Non si sa quando tale traduzione venne eseguita, ma la si fa risalire almeno alla seconda metà del III secolo, sulla base della *Vita* di sant'Antonio (scritta da Atanasio verso il 270), che, notoriamente ignaro di greco, si racconta assistesse a letture del Vangelo di Matteo. Si suppone che questa indicazione cronologica valga anche per l'Antico Testamento, che ha sempre costituito una unità stretta con il Nuovo presso i Copti; questa è anche piú o meno la data del piú antico manoscritto copto che contiene una parte di tale traduzione (i *Proverbi* nel Papiro Bodmer VI, in proto-sahidico). L'attività di traduzione occupò poi soprattutto il secolo successivo. Essa rispondeva a una precisa esigenza culturale: quella dell'espansione del cristianesimo che, già impiantatosi presso le classi superiori parlanti greco ad Alessandria e nel Nord, si estendeva gradatamente verso gli strati meno colti del Sud, parlanti copto[13] Da questa constatazione deriva

[12] Si veda per ora la monumentale opera di G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 voll., Città del Vaticano 1944-53.

[13] Tanto piú questo si verificò dopo il concilio di Calcedonia (451), quando il greco venne gradatamente abbandonato dai cristiani locali monofisiti.

anche che l'Antico Testamento copto venne tradotto dal greco, e che in questa traduzione ebbero grande parte i monasteri, sviluppatisi via via che il cristianesimo si espandeva[14]. Il testo greco è quello dei Settanta (a sua volta versione dall'ebraico, come noto, condotta proprio in Egitto nel III secolo a. C., sotto Tolomeo Filadelfo), nella sua recensione detta esichiana, universalmente usata in questo paese. Da notare tuttavia che una recensione sahidica e bohairica dei *Profeti minori* sembra risentire dell'originale ebraico in misura assai maggiore; derivano quindi da una versione greca diversa da quella dei Settanta, forse la stessa V Colonna delle *Esapla* di Origene. Non esiste a tutt'oggi, dell'Antico Testamento copto, una edizione critica, che dunque si presenta come un *desideratum* della massima urgenza; perciò, anche il valore della versione copta per la ricostruzione del testo greco rimane per il momento scarso. Si può solo ribadire che le due versioni sahidica e bohairica derivano ciascuna da un testo dei Settanta diverso, e che quella akhmimica deriva dalla traduzione copta (quindi non dal greco) sahidica[15]

Anche l'Etiopia eseguí una traduzione completa del testo dell'Antico Testamento, ma stavolta possediamo tale traduzione per intero, attestata in varie decine di manoscritti tutti posteriori al XIII secolo[16] Tale traduzione si colloca fra un momento imprecisato del IV secolo, dopo l'introduzione del cristianesimo, e il V secolo. Questa seconda data è fornita da una iscrizione in lingua gheez e in scrittura etiopica parzialmente vocalizzata, quella di Saro, che contiene una citazione di *Salmi* 140(139).2[17] Non ha probabilmente valore, invece, l'ipotesi che vorrebbe porre la fine della traduzione dell'Antico Testamento etiopico nel 678, data supposta per la traduzione dell'*Ecclesiastico*[18].

La traduzione venne condotta su un testo greco. Questo è certissi-

[14] I monasteri piú prestigiosi furono per l'Antico Testamento sahidico il Monastero Bianco, nell'Alto Egitto, e quello di Hamuli, nel Fayyūm; per l'Antico Testamento bohairico, attestato in età tarda, il convento di Macario nella Nitria.

[15] Per ampia bibliografia cfr. P. Nagel in *CE*, VI, pp. 1836-40, e R.-G. COQUIN, *Langue et littérature copte*, in *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et littératures*, Paris 1993, pp. 187-90.

[16] Introduzioni generali alla Bibbia etiopica: B. BOTTE, *Versions éthiopiennes*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, XXXIII, Paris 1960, pp. 825-29; E. CERULLI, *Ethiopic versions*, in *New Catholic Encyclopaedia*, II, Washington D.C. 1967, pp. 458-59; E. ULLENDORFF, *Ethiopia and the Bible*, London 1968.

[17] Iscrizione pubblicata da A. J. DREWES, *Inscriptions de l'Ethiopie antique*, Leiden 1962, n. 72 p. 29 = BERNAND, DREWES e SCHNEIDER, *Recueil* cit., n. 250 pp. 336-37.

[18] Questa data (che equivale anche, secondo un altro tipo di computo, al nostro 1677) è indicata in un codice, dove, come usuale, essa indica l'anno di copiatura del manoscritto, e non certo quello di composizione dell'opera; che tale data ricorra pure in un altro codice, che porta poi anche la data del 1755, è dovuto al fatto che quest'ultimo è un descritto del precedente (A. RAHLFS, *Septuaginta Studien*, Göttingen 1965², pp. 679-80).

mo, per via degli innumerevoli fraintendimenti e del caso non raro di intere parole non tradotte ma solo trascritte, che si spiegano solo con un originale greco. Come per il copto, il testo greco era fondamentalmente quello dei Settanta, nella sua recensione detta esichiana, corrente, come si è detto, in Egitto; ciò corrisponde in pieno a quanto osservato sulla connessione fra Etiopia ed Egitto in età cristiana. In vari passi, tuttavia, si notano elementi che richiamano altre recensioni, senza che ancora questa presenza sia stata spiegata in modo soddisfacente. Comunque, l'utilità della traduzione etiopica per la ricostruzione del testo greco è da ritenersi nel complesso modesta, dato che mai, o quasi mai, essa aiuta a una migliore comprensione dell'originale.

Non si sa chi siano stati gli autori di questa traduzione. Molti pensano che almeno in parte essa sia stata opera di monaci provenienti dalla Siria, e parlanti siriaco[19] Questo si ricollega a un problema storiografico assai piú ampio. Il Vecchio Testamento in gheez, in effetti, sembra talvolta piú vicino al testo ebraico che non a quello greco; e dato che la tradizione etiopica parla di monaci, provenienti da varie località asiatiche (Cesarea, «Asia», e altre), che si sarebbero rifugiati in Etiopia dopo il concilio di Calcedonia (451), si è supposto appunto che questi fuggiaschi fossero dei Siri che avrebbero fornito ai traduttori il loro apporto di conoscitori dell'ebraico. Questa interpretazione era stata promossa da Ignazio Guidi[20], specialmente nel presupposto che i nomi di questi personaggi (conservati dalla tradizione etiopica) fossero siriaci, e che siriaco fosse anche il sistema di trascrizione in gheez da loro adottato per i nomi propri della Bibbia greca. Dato che è stato poi notato[21] che i nomi sono soltanto arabi preislamici, e che il sistema di trascrizione non è specificamente siriaco, ma è quello comune a tutte le lingue semitiche, tale teoria sembra ora completamente abbandonata. I supposti ebraismi

[19] Specialmente E. ULLENDORFF, *Hebrew, Aramaic and Greek: the version underlying Ethiopic translations of the Bible and intertestamental literatures*, in *The Bible World. Essays in Honor of Cyrus H. Gordon*, New York 1980, pp. 249-57; A. VOOBUS, *Die Spuren eines älteren äthiopischen Evangelientextes im Lichte der literarische Monumente*, Stockholm 1951; M. A. KNIBB, *Hebrew and Syriac elements in the Ethiopic version of Ezekiel?*, in «Journal of Semitic Studies», XXXIII (1988), pp. 11-35. Piú o meno lo stesso è stato sostenuto per il libro di Enoch: E. ULLENDORFF, *An Aramaic "Vorlage" in the Ethiopic text of Enoch?*, in *Convegno Internazionale di Studi Etiopici*, Roma 1960, pp. 259-66; giustamente contrario P. PIOVANELLI, *Sulla «Vorlage» aramaica dell'Enoch etiopico*, in «Studi Classici e Orientali», XXXVII (1987), pp. 545-89.

[20] I. GUIDI, *Le traduzioni degli Evangelii in arabo e etiopico*, in «Reale Accademia dei Lincei. Memorie», serie 5, II (1894), p. 33.

[21] P. MARRASSINI, *Some considerations on the problem of the "Syriac influences" on aksumite Ethiopia*, in «Journal of Ethiopian Studies», XXIII/1 (1990), pp. 35-46; ID., *Ancora sul problema degli influssi siriaci in età aksumita*, in L. CAGNI (a cura di), *Biblica et Semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni*, Napoli 1999, pp. 325-37.

sono in realtà dovuti alla revisione del testo gheez fatta nel XIV secolo in Egitto, sulla base di una redazione araba a sua volta tradotta dal siriaco. La situazione risulta ulteriormente complicata dalla supposta esistenza di una terza redazione, anch'essa caratterizzata da ebraismi (o ritenuti tali), da alcuni datata all'età aksumita (e in tal caso facente uso di un testo esplarico), da altri al XV-XVI secolo; e dal fatto che tutti i manoscritti sono tardi (dopo la fine del XIII secolo), quindi con ampio spazio per rimaneggiamenti e contaminazioni, ai quali ovviano solo in piccola parte le pur ampie citazioni bibliche nelle iscrizioni aksumite.

L'unica edizione completa dell'Antico Testamento etiopico è quella di Francesco da Bassano[22]. Si tratta di un lavoro piuttosto scadente, non critico e con molte correzioni arbitrarie. Migliori le edizioni di libri singoli[23]. Nel complesso, dunque, una edizione critica generale dell'Antico Testamento etiopico si presenta ugualmente come una delle imprese piú urgenti.

2. *Il Nuovo Testamento.*

Il Nuovo Testamento fu probabilmente tradotto in copto nel corso del III secolo, e per le stesse ragioni. Anche in questo caso i manoscritti sono del III e soprattutto del IV secolo, e la traduzione, ovviamente, ven-

[22] FRANCESCO DA BASSANO, *Beluy Kidān - Vetus Testamentum*, 4 voll., Asmara 1924-25.

[23] Ottateuco: J. O. BOYD, *The Text of the Ethiopic Version of the Octateuch*, Leiden-Princeton 1905; ID., *The Octateuch in Ethiopic. Part I. Genesis*, Leiden-Princeton 1909; ID., *The Octateuch in Ethiopic. Part II. Exodus and Leviticus*, Leiden-Princeton 1911; A. DILLMANN, *Biblia Veteris Testamenti Aethiopica*, I. *Octateucus Aethiopicus*, Leipzig 1853-55; II. *Libri Regum, Paralipomenon I, Esdrae, Esther*, 2 voll., Leipzig 1861-71; F. M. ESTEVES PEREIRA, *Le livre d'Esther*, in «Patrologia Orientalis», IX (1913); ID., *Le Troisième livre de Ezra (Esdras et Néhémie canoniques)*, ivi, XIII (1919). Cronache: J. A CLEAR, *The Ethiopic text of 2 Paralipomenon*, in «Textus», VIII (1973), pp. 126-32; ID., *A list of corrections for S. Grébaut's edition of Ethiopic 1 Chron.*, in «Le Muséon», LXXXV (1973), pp. 259-68; LXXXVII (1974), pp. 207-21; S. GRÉBAUT, *Les Paralipomènes. Livre I et II*, in «Patrologia Orientalis», XXIII (1932). Libri poetici e sapienziali: H. CRASSWALL GLEAVE, *The Ethiopic Version of the Song of Songs*, London 1951; A. DILLMANN, *Veteris Testamenti tomus quintus. Libri apocryphi Baruch, Epistula Jeremiae, Tobith, Judith, Ecclesiasticus, Sapientia, Esdrae Apocalypsis, Esdrae Graecus*, Berlin 1894; F. M. ESTEVES PEREIRA, *Le Livre de Job*, in «Patrologia Orientalis», II (1907). Libri profetici: J. BACHMANN, *Die Klagelieder Jeremiae in der äthiopischen Bibelübersetzung*, Halle 1883; ID., *Dodekapropheton Aethiopum oder die zwölf kleinen Propheten der äthiopischen Bibelübersetzung*, I. *Der Prophet Obadia*, Halle 1892; ID., *Der Prophet Jesaia nach der äthiopischen Bibelübersetzung*, I. *Der äthiopische Text*, Berlin 1893; A. DILLMANN, *Der äthiopische Text des Joel*, in A. MERX, *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger*, Halle 1879; F. M. ESTEVES PEREIRA, *O livro do propheta Amos*, in «Academia da Sciencias de Lisboa. Boletim da secunda classe», XI (1917); H. F. FUHS, *Die äthiopische Übersetzung der Propheten Micha*, Bonn 1968; ID., *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Hosea*, Bonn 1970; O. Lofgren, *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Daniel*, Paris 1917; ID., *Jona, Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai, Sacharja, und Maleachi*, Paris-Cambridge-Uppsala 1930.

ne fatta sul greco. Il testo che serví di modello fu quello della recensione cosiddetta alessandrina, pur con influssi di quella cosiddetta «occidentale»[24] nella versione sahidica. Dato che questa versione è attestata solo in frammenti o in parti separate, provenienti da epoche e località diverse, l'edizione Horner (1911-24) del Nuovo Testamento sahidico, che ricompone tutte queste parti in un testo unico, viene universalmente ritenuta insufficiente. Ovviamente anche in questo caso occorre una edizione critica moderna, sulla base della quale potranno essere meglio definiti i rapporti con le recensioni greche[25]

In etiopico, meno complicata la situazione per il Nuovo Testamento rispetto a quella dell'Antico. Il testo greco che serví di modello fu quello della versione cosiddetta lucianica (o sira, o siriana, o antiochena, o bizantina), la piú diffusa nelle Chiese antiche, e dovuta a Luciano di Samosata, martire nel 312; anche in questo caso, tuttavia, si notano influssi della versione «occidentale». Il testo del Nuovo Testamento etiopico è ben noto in Europa fino dal Cinquecento, e viene ristampato di continuo in diverse versioni non scientifiche. In realtà, eccetto che per alcune parti, manca anche qui una edizione critica moderna completa, per fortuna in fase di realizzazione in Germania[26].

3. *Gli apocrifi.*

È soprattutto nel campo della letteratura apocrifa, o intertestamentaria[27], che si può comprendere tutta l'importanza della letteratura cop-

[24] Tale denominazione non implica che l'origine di questa versione sia stata realmente «occidentale»; il termine fu coniato in un'epoca nella quale il manoscritto principale era il Codex Bezae greco-latino di Cambridge. La nascita di questa recensione avvenne in Siria o in Asia Minore, anche la sua diffusione maggiore si ebbe in Oriente.

[25] Per il Nuovo Testamento copto cfr. B. M. Metzger in *CE*, VI, pp. 1787-89, e COQUIN, *Langue* cit., pp. 188-90.

[26] Introduzione generale al Nuovo Testamento: B. METZGER, *The Early Versions of the New Testament*, Oxford 1977. Edizioni parziali: J. HOFMANN, *Die äthiopische Übersetzung der Johannesapokalypse*, Louvain 1967; cfr. anche ID., *Der arabische Einfluss in der äthiopischen Übersetzung der Johannesapokalypse. Textkritische Untersuchung auf Grund der Handschriften*, in «Oriens Christianus», XLIII (1959), pp. 24-53; XLIV (1960), pp. 25-39; R. ZUURMOND, *Novum Testamentum Aethiopice · The Synoptic Gospels. General Introduction. Edition of the Gospel of Mark*, Stuttgart 1989; G. MAEHLUN e S. UHLIG, *Die äthiopische Übersetzung der Gefangenschaftsbriefe des Paulus*, Stuttgart 1993; J. HOFMANN e S. UHLIG, *Novum Testamentum Aethiopice Die Katolischen Briefe* Stuttgart 1993. L'edizione del Vangelo di Matteo è in preparazione da parte di Zuurmond. Si veda anche il vecchio articolo di L. HACKSPILL, *Die äthiopische Evangelienübersetzung*, in «Zeitschrift fur Assyriologie», XI (1896), pp. 117-96 e 367-88.

[27] Usiamo qui questo termine, invece di quello di «letteratura apocrifa» dell'Antico e del Nuovo Testamento, sia perché è talvolta difficile assegnare un apocrifo all'uno o all'altro (per esempio l'*Ascensione di Isaia*, i *Paralipomeni di Geremia*, ecc.), sia per il diverso significato che ha il termi-

ta e di quella etiopica come bacini di conservazione. In effetti, via via che nell'area greco-romana certi testi non erano piú considerati canonici, non venivano piú copiati, e sparivano perciò ben presto dalla circolazione. In Egitto e in Etiopia spesso questo processo di esclusione percorse vie diverse. Presso i Copti sembra sia stata la grande cesura e la risistemazione teologica conseguente alla controversia religiosa origenista che produsse, a partire dal IV secolo, un atteggiamento piú selettivo e critico rispetto all'ecletticità (si pensi per esempio ai testi gnostici) fino ad allora imperante[28]; presso gli Etiopici, addirittura, questo processo talvolta non arrivò, o venne accolto in forma piú ridotta, in funzione anche qui delle controversie teologiche sorte in varie epoche (l'avvento della dinastia cosidetta salomonide nel 1270, la ripresa dei contatti con la Chiesa egiziana subito dopo, le riforme religiose dell'imperatore Zar'a Ya'qob nel XV secolo)[29]; col risultato che in queste due letterature si conservano, in traduzione (e spesso in Etiopia in un numero cospicuo di copie che ne attesta l'intatta popolarità), molti testi greci altrove scomparsi. Come valore documentario le due letterature in pratica si equivalgono, anche se per motivi opposti: al gran numero di testi copti tradotti da originali greci spesso perduti, ma il piú delle volte frammentari o attestati in pochi manoscritti, fa riscontro la quantità piú ridotta di testi etiopici, ma documentati in molti codici, che permettono edizioni critiche del tutto affidabili[30].

ne di «apocrifo» nella tradizione protestante e in quella cattolica: nella prima esso indica i libri esistenti nel canone greco, ma non accolti in quello ebraico (*3 Ezra*, *Tobia*, *Giuditta*, *Siracide*, *Baruch*, *Susanna*, *I* e *II Maccabei*, e altri), libri che vengono chiamati «deuterocanonici» presso i cattolici; nella seconda, i testi di cui parleremo qui, falsamente attribuiti a personaggi famosi, e di contenuto molto vasto e ambizioso, detti «pseudepigrafi» presso i protestanti.

[28] ORLANDI, *Traduzioni* cit., p. 95.

[29] Cfr. P. PIOVANELLI, *Les aventures des apocryphes en Ethiopie*, in «Apocrypha», IV (1993), pp. 197-224.

[30] Per gli apocrifi tradizionalmente assegnati all'Antico Testamento cfr. i testi in traduzione e la bibliografia nelle raccolte generali piú note, e cioè in italiano: P. SACCHI, *Apocrifi dell'Antico Testamento*, 5 voll., Torino 1981-89 (I-II), Brescia 1997-2000 (III-V); in inglese: R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 voll., Oxford 1913 (rist. 1963-68); J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 voll., London 1983-85; H. F. D. SPARKS, *The Apocryphal Old Testament*, Oxford 1984; in francese: A. DUPONT-SOMMER e M. PHILONENKO, *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Paris 1987; in tedesco: E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 2 voll., Tübingen 1900 (Hildesheim 1962²); W. G. KÜMMEL, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Gütersloh 1984 sgg.; P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Heidelberg 1928, 1975³; in spagnolo: A. DIEZ MACHO, *Apocrifos del Antiguo Testamento*, 4 voll., Madrid 1983-84. Bibliografie sistematiche e rassegne: J. H. CHARLESWORTH, *The Pseudepigrapha and Modern Research*, Chico 1981²; G. DELLING (e M. MASER), *Bibliographie zur judisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900-1970*, Berlin 1975; J.-C. HAELEWYCK, *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti*, Turnhout 1998; inoltre bibliografia sistematica annuale nelle sezioni apposite delle riviste «Biblica», «Byzantinische Zeitschrift» e «Internationale Zeitschrift für Bibelwissenschaft». Per i resti delle versioni greche si veda A. M. DENIS, *Fragmenta pseu-*

Diamo qui di seguito un elenco degli apocrifi principali tradotti dal greco, indicando il ruolo del copto e/o dell'etiopico nella ricostruzione del testo originale (segnalando quindi la presenza o meno dell'originale greco e, nel secondo caso, quella di altre versioni), e rimandando per brevità alla *Coptic Encyclopedia*, alle raccolte italiane piú importanti (Sacchi, Erbetta, Moraldi) e alle due *Claves* di Geerard e di Haelewyck.

3.1. Il Libro di Enoch.

Quella di Enoch (citato nella Bibbia in *Genesi* 5.24) fu una figura che godette di straordinaria popolarità nel giudaismo e presso i primi cristiani. Sotto il suo nome andavano numerose tradizioni apocalittiche e astronomiche che vennero raccolte in un'opera centrata sul problema delle origini del male (attribuite alla discesa degli angeli sulla terra e alla loro unione con le donne). Composta in aramaico (se ne sono trovati 195 versetti frammentari, assieme a qualche frammento ebraico, fra i manoscritti di Qumrān) fra il IV e il I secolo a. C., venne poi tradotta in greco (di questa versione ci restano solo 360 versetti, citati da Giorgio Sincello, un autore bizantino dell'VIII-IX secolo, o presenti in vari frammenti papiracei o pergamenacei dal IV all'XI secolo). In Occidente, il *Libro di Enoch* non dovette venir piú considerato canonico a partire dal V secolo (l'ultima citazione nota è di Cassiano, morto nel 435), mentre in Egitto già Origene non lo considerava tale. Questo si rispecchia nello scarso numero di attestazioni in greco e in copto provenienti dall'Egitto. In realtà, che ci sia mai stata una traduzione copta completa non è certo: possediamo infatti un solo frammento del VI secolo, sufficiente però a indicare come la traduzione fosse piú fedele all'originale aramaico e alla versione greca di quanto non lo sia quella etiopica. In Etiopia il *Libro di Enoch* fu sempre considerato canonico, e la traduzione gheez (anch'essa condotta sul greco) costituisce forse la piú importante di quelle conservazioni di cui parlavamo prima, dato che il *Libro di Enoch* è

depigraphorum quae supersunt Graeca, una cum historicorum et auctorum judaeorum hellenistarum fragmentis collegit et ordinavit, Leiden 1970; ID., *Introduction aux pséudepigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leiden 1970. Per gli apocrifi tradizionalmente assegnati al Nuovo Testamento cfr. i testi in traduzione e la bibliografia nelle raccolte generali piú note, e cioè in italiano: M. ERBETTA, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, 3 voll. in 4 tomi, Torino 1966-68; L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 2 voll., Torino 1971; in francese: F. BOVON e P. GEOLTRAIN, *Ecrits apocryphes chrétiens*, I, Paris 1997; in tedesco: (E. HENNECKE e) W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 2 voll., Tübingen 1959[3], 1966-68[4], Berlin 1987-89[5] Bibliografie sistematiche e rassegne: J. H. CHARLESWORTH, *Research on the New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, in *ANRW*, XXV/5 (1988), pp. 3919-68; M. GEERARD, *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout 1992. Per il copto si veda soprattutto T. ORLANDI, *Gli apocrifi copti*, in «Augustinianum», XXIII (1983), pp. 57-71.

conservato per intero solo in essa, con circa una settantina di manoscritti che presentano un'opera in 1062 versetti[31].

3.2. Il libro dei Giubilei.

Il secondo apocrifo dell'Antico Testamento per importanza è il *Libro dei Giubilei*, o *Piccola Genesi*, reinterpretazione della *Genesi* e dei primi capitoli dell'*Esodo* composta verso il II secolo a. C., anche qui in funzione del problema del male e della salvezza. Qui il copto non esiste, mentre l'etiopico (tradotto anche in questo caso durante l'età aksumita) è presente con quasi 30 manoscritti (un numero tuttavia nettamente inferiore all'*Enoch*), che offrono un testo di 1307 versetti, a fronte di 22 citazioni, parafrasate (e non citate alla lettera) da autori vari, del testo greco da cui fu tradotto l'etiopico, e frammenti per meno di 25 versetti, trovati a Qumrān, del testo ebraico da cui fu tradotto il greco; esistono inoltre 439 versetti di una versione latina fatta sul greco, contenuti in un manoscritto scoperto da monsignor Ceriani nel 1861, e 137 versetti (in parte frammentari) in siriaco, tradotti probabilmente non dal greco ma dall'ebraico, e parafrasati da autori vari[32].

3.3. Il Pastore di Erma.

Importante è l'etiopico anche per il *Pastore di Erma*, testo basilare per la dottrina cristiana della penitenza (il cui angelo è appunto il «Pastore»), composto verso la metà del II secolo d. C. Anche in questo caso la traduzione etiopica venne eseguita durante l'età aksumita. Vi sono solo due manoscritti (il che indica come la vitalità di questo apocrifo

[31] L'ultima edizione dell'*Enoch* etiopico è quella di M. A. KNIBB, *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, 2 voll., Oxford 1978. L'ultima traduzione è quella di M. BLACK, *The Book of Enoch or I Enoch*, Leiden 1985. Per importanti critiche e bibliografia ulteriore cfr. P. PIOVANELLI, *Il testo e le traduzioni dell'Enoch etiopico 1976-1987*, in «Henoch», X (1988), pp. 85-95; inoltre M. BLACK, *A bibliography of 1 Enoch in the eighties*, in «Journal for the Study of the Pseudepigrapha», V (1989), pp. 3-16; HAELEWYCK, *Clavis* cit., 61, 70, 72, 73. Per l'*Enoch* copto cfr. G. Aranda Perez in *CE*, VI, pp. 162-63, con bibliografia p. 167 (da integrare con quella delle raccolte di apocrifi indicate alla nota precedente, e con G. W. E. NICKELSBURG, *Two Enochic manuscripts, unstudied evidence for Egyptian Christianity*, in H. W. ATTRIDGE (a cura di), *Scribes and scrolls. Studies on the Hebrew Bible and Intertestamental Judaism in Honor of J. Strugnell*, Lanham 1990, pp. 251-60) e in DIEZ MACHO, *Apocrifos*, IV cit., pp. 329-40.

[32] L'ultima edizione e traduzione dei *Giubilei* etiopici è quella di J. C. VANDERKAM, *The Book of Jubilees*, 2 voll., Louvain 1989. Alla bibliografia delle raccolte aggiungere M. KISTER, *Newly identified fragments of the Book of Jubilees: Jub. 23:21-23:30-31*, in «Revue de Qumran», XII (1987), pp. 329-536. Si veda anche J. C. VANDERKAM, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, Missoula 1977; HAELEWYCK, *Clavis* cit., 132.

fosse ormai esaurita anche in quest'area), entrambi provenienti da uno stesso convento tradizionalmente poco ortodosso, quello tigrino di Gunda Gunde; fuori d'Etiopia, un testo greco incompleto, due versioni latine, e frammenti mediopersiani; esistono anche alcuni frammenti copti del V-VI secolo, di valore testuale incerto[33]

3.4. Le Apocalissi[34].

Sono opere che sviluppano visioni sulla fine del mondo, e che portano esplicitamente tale titolo (elementi «apocalittici» si trovano infatti in molti altri testi). Distinguiamo, qui e di seguito, fra le opere per le quali l'originale greco ci è pervenuto, da quelle in cui tale originale non si è conservato, rendendo quindi particolarmente importante la presenza del copto e/o dell'etiopico.

a) Originale greco conservato:

Apocalisse di Paolo. Copto ed etiopico (qui chiamata *Apocalisse di Maria*, o *Transito di Maria*, e tradotta dall'arabo; Erbetta III, pp. 353-86; Moraldi II, pp. 1855-911; Geerard 325, 330);
Apocalisse di Mosè (o *Vita di Adamo*). Frammenti copti (Sacchi II, pp. 352-86; Haelewyck 1.6);
Sibilla Tiburtina. Etiopico dall'arabo (Erbetta III, pp. 528-35; Geerard 320).

b) Originale greco perduto:

Apocalisse di Elia. Copto (del greco esiste solo un frammento; Geerard 346 e Haelewyck 167);
Apocalisse di Ezra (o *IV Ezra*). L'etiopico (completo ma affiancato da versioni latina, siriaca, due arabe diverse, armena e georgiana, nonché da un frammento copto) ha scarso valore per la ricostruzione del testo greco, mentre sembra importante l'unico frammento copto sinora ritrovato (Sacchi II, pp. 234-377; Haelewyck 180); per una *Apocalisse di Ezra* dei soli Falascia (popolazione etiopica di religione ebraica), probabilmente da originale arabo, si veda Haelewyck 187;

[33] ERBETTA, *Gli apocrifi* cit., III, pp. 235-308; GEERARD, *Clavis apocryphorum* cit., p. 1052. Aggiungere ora R. BEYLOT, *Hermas: le pasteur Quelques variantes inédites de la version éthiopienne*, in R. COQUIN (a cura di), *Mélanges A. Guillaumont*, Genève 1988, pp. 159-62, e O. RAINERI, *Il Pastore di Erma nel secondo testimone etiopico*, in «Orientalia Christiana Periodica», LIX (1993), pp. 427-64; N. BROX, *Der Hirt des Hermas*, Göttingen 1991; M. LEUTZSCH, *Hirt des Hermas*, in U. H. J. KORTNER e M. LEUTZSCH, *Papiasfragmente. Hirt des Hermas*, Darmstadt 1998; per il Papiro Bodmer cfr. A. CARLINI, *Papyrus Bodmer XXXVIII. Erma: Il Pastore (Ia-IIIa visione)*, Coligny-Génève 1991; ID., *Testimone e testo: il problema della datazione di P Iand I 4 del Pastore di Erma*, in «Studi Classici e Orientali», XLII (1992), pp. 17-30; ID., *Congiunzione e separazione di frammenti di tradizione diretta (su papiro) e di tradizione indiretta*, in *Paideia cristiana. Studi in onore di M. Naldini*, Roma 1994, p. 208 e n. 5.

[34] Per quelle copte cfr. Aranda Perez in *CE*, I, pp. 164-65, con bibliografia p. 168.

Apocalisse di Pietro. Etiopico, unico e perciò importantissimo (dall'arabo, non attestato) (Erbetta III, pp. 209-33; Moraldi II, pp. 1803-54; Geerard 317)[35];
Apocalisse di Sofonia. Copto (Geerard 345; Haelewyck 216).

Si vedano anche i testi di Nag Hammadi (sotto, par. 3.11).

3.5. Le Vite dei Profeti.

Genere letterario di tipica origine giudaica, si innesta spesso con tradizioni cristiane delle origini, dando luogo a testi per così dire compositi. Esempi tipici ne sono:

a) le *Vite dei Profeti*. Versione etiopica poco importante, di fronte a varie altre orientali, e all'originale greco conservato (Haelewyck 213);

b) l'*Ascensione di Isaia*. Chiara la fusione fra le due componenti: nella parte I si parla del martirio di Isaia per mano del re Manasse, che è istigato dal diavolo; nella II Isaia predice la grandezza della Chiesa. Traduzione copta dal greco, attestata in frammenti sahidici e akhmimici, di valore testuale da definire. Grande importanza invece riveste certamente l'etiopico, che consta ora di 9 manoscritti (quindi relativamente pochi, il che indica, come è stato giustamente osservato, un apocrifo in via di estinzione; in Etiopia non se ne ha piú notizia dopo il XIV secolo), e conserva il testo intero. Oltre all'etiopico e al copto, vi sono alcuni frammenti del testo greco, nonché una traduzione latina, e tre slave della sola parte II, tutte eseguite sul greco[36];

c) i *Paralipomeni di Geremia*, o *4 Baruch*. Si parla di Geremia e del ritorno degli Ebrei dallà cattività babilonese; nella parte finale Geremia viene lapidato a Gerusalemme per aver predetto la venuta di Cristo. Il copto sembra privo di quest'opera[37], ma l'etiopico conferma ancora una volta la sua importanza, conservando in un trentina di manoscritti il testo intero, che supplisce nella seconda parte a uno dei due rami della tradizione greca, perduto; attestate anche una versione armena e una slava[38] Dello stesso gruppo di testi esiste poi una

[35] Nuova traduzione in P. MARRASSINI, *L'Apocalisse di Pietro*, in *Etiopia e oltre. Studi in onore di Lanfranco Ricci*, Napoli 1994, pp. 171-232; stato della ricerca in R. BAUCKHAM, *The Apocalypse of Peter An account of research*, in *ANRW*, XXVI/5 (1988), pp. 4712-50.

[36] GEERARD, *Clavis apocryphorum* cit., p. 315; HAELEWYCK, *Clavis* cit., 218; per il copto cfr. Aranda Perez in *CE*, I, p. 166 con bibliografia pp. 168-69.

[37] Salvo in un testo chiamato *Apocrifi di Geremia nella cattività babilonese*, ispirato alla stessa tematica ed esistente anche in arabo (Aranda Perez in *CE*, I, p. 166; HAELEWYCK, *Clavis* cit., 227).

[38] SACCHI, *Apocrifi* cit., III, pp. 237-384; HAELEWYCK, *Clavis* cit., 225-29; ottima l'edizione critica di P. Piovanelli, tesi di laurea Firenze 1985-86 [inedito].

Profezia di Pashur, attestata in copto ed etiopico (Haelewyck 228), mentre una *Apocalisse di Baruch* (o *5 Baruch*, Haelewyck 237) etiopica non è di origine greca, ma arabo-giudaica, ed è attestata solo presso i Falascia.

3.6. I Testamenti.

Molti testi della letteratura intertestamentaria appartengono a un «genere» assai diffuso, quello del «Testamento», ossia delle raccomandazioni rivolte a successori o discepoli da parte di un personaggio biblico in punto di morte. Della principale di queste opere, il *Testamento dei dodici patriarchi*, non sono attestate per ora né traduzioni copte né traduzioni etiopiche, ma vi sono altri Testamenti dello stesso tipo.

a) Originale greco conservato:

Testamento di Adamo. Greco conservato solo in parte; copto, etiopico dall'arabo (Haelewyck 3);
Testamento di Abramo. Da una versione abbreviata (conservata in greco come quella completa) derivano una traduzione copta, una araba e una etiopica attraverso la precedente (Sacchi IV, pp. 17-104; Haelewyck 88 e 95);
Giuseppe e Aseneth. Copto, etiopico dall'arabo (Haelewyck 105 e cfr. 110-12);
Testamento di Giobbe. Copto (incompleto; Sacchi IV, pp. 105-82; Haelewyck 207).

b) Originale greco perduto:

Testamento di Isacco. Copto (traduzione dal greco in sahidico e, indipendentemente, in bohairico); etiopico dall'arabo, ugualmente attestato (Charlesworth II, pp. 903-12; Haelewyck 98);
Testamento di Giacobbe. Copto; etiopico dall'arabo, ugualmente attestato (Charlesworth II, pp. 913-18; Haelewyck 99);
Giuseppe figlio di Giacobbe. Etiopico dall'arabo (Haelewyck 113, 117).

3.7. I Vangeli della natività e dell'infanzia.

Sono ovviamente quei testi che si riferiscono alla nascita e all'infanzia di Gesú Cristo.

a) Originale greco conservato:

Protevangelo di Giacomo (o *Natività di Maria*). Copto; etiopico dall'arabo (Erbetta I/2, pp. 7-43; Moraldi I, pp. 61-87; Geerard 50);
Vangelo di Maria (Maddalena). Copto (Erbetta I/1, pp. 293-96; Moraldi I, pp. 453-58; Geerard 30);
Vangelo di Nicodemo (o *Atti di Pilato*). Copto (Erbetta I/2, pp. 213-87; Moraldi I, pp. 519-653; Geerard 62);

Vangelo di Bartolomeo. Copto (Erbetta I/2, pp. 288-319; Moraldi I, pp. 749-801; Geerard 63);
Dormizione di Maria. Copto; etiopico dall'arabo (Erbetta I/2, pp. 407-632; Moraldi I, pp. 807-926; Geerard 90-177 [su tutte le *Dormizioni*]).

b) Originale greco perduto:

Omelia di Teofilo di Alessandria sul monte Qusqam. Etiopico dall'arabo, ugualmente attestato (Geerard 56);
Storia di Giuseppe il falegname. Copto, arabo (Erbetta I/2, pp. 186-205; Moraldi I, pp. 303-52; Geerard 60);
Vangelo copto di Tommaso. Copto (Erbetta I, pp. 253-82; Moraldi I, pp. 475-501; Geerard 19);
Vangelo di Gamaliele. Copto (fr.); etiopico dall'arabo, ugualmente attestato (Erbetta I/2, pp. 344-66; Moraldi I, pp. 655-82; Geerard 74).

3.8. Gli Atti apocrifi degli Apostoli.

Si tratta dei racconti delle missioni evangelizzatrici degli apostoli nelle varie parti della terra.

a) Originale greco conservato:

Atti di Pietro. Copto; etiopico dall'arabo (Erbetta II, pp. 133-68; Moraldi II, pp. 963-1059; Geerard 190 e cfr. 204-5, 237);
Atti di Paolo. Copto; etiopico dall'arabo (Erbetta II, pp. 241-88; Moraldi II, pp. 1061-130; Geerard 211 e 239);
Atti di Pietro e Paolo (incluso il cosiddetto Pseudo-Marcello). Copto (fr.); etiopico dall'arabo (Erbetta II, pp. 178-92; Moraldi II, pp. 1640-44; Geerard 193, 201, 203, e cfr. 197);
Atti di Giovanni (inclusi quelli attribuiti a Procoro). Copto; etiopico dall'arabo (Erbetta II, pp. 29-131; Moraldi II, pp. 1131-212; Geerard 215-18);
Atti di Tommaso. Originale siriaco. Copto; etiopico dall'arabo (Erbetta II, pp. 305-74; Moraldi II, pp. 1225-350; Geerard 245);
Atti di Andrea. Copto (fr.); etiopico dall'arabo (Erbetta II, pp. 393-407; Moraldi II, pp. 1351-429; Geerard 225-44)[39];
Atti di Filippo. Copto; etiopico dall'arabo (Erbetta II, pp. 307-91; Moraldi II, pp. 1625-32; Geerard 250-54[40]);
Atti di Bartolomeo. Copto; etiopico dall'arabo (Erbetta II, pp. 581-91; Moraldi II, pp. 1623-24; Geerard 258-64);
Atti di Matteo. Copto; etiopico dall'arabo (Erbetta II, pp. 506-26; Moraldi II, pp. 1635-38; Geerard 267-71);
Atti di Giacomo il Minore, fratello del Signore (libro VII dello *Pseudo-Abdia*). Copto; etiopico dall'arabo (Erbetta II, pp. 551-57; Moraldi II, pp. 1534-38; Geerard 274-79);

[39] In J.-M. PRIEUR, *Acta Andreae*, 2 voll., Turnhout 1989, si cercherà invano una chiara indicazione delle versioni.
[40] Si veda ora F. BOVON, B. BOUVIER e F. AMSLER, *Acta Philippi*, 2 voll., Turnhout 1999.

Atti di Marco Evangelista. Copto; etiopico dall'arabo (Moraldi II, pp. 1633-34; Geerard 287-88).

b) Originale greco perduto:

Epistola di Dionigi Pseudo-Areopagita sulla passione di Pietro e Paolo. Etiopico dall'arabo (ugualmente attestato), siriaco, armeno, georgiano (Geerard 197);
Atti di Giacomo Zebedeo. Latino; copto; etiopico dall'arabo, ugualmente attestato (Erbetta II, pp. 541-48; Geerard 272-79).
Nulla può dirsi dell'eventuale originale greco degli *Atti di Mattia* e degli *Atti di Simone il Cananeo* (Erbetta II, pp. 561-71; Moraldi II, pp. 1539-53), entrambi attestati anche in copto ed etiopico (Geerard 280-82).

3.9. Le Epistole.

Si tratta di un genere letterario consistente in una corrispondenza fittizia fra Gesú Cristo e gli apostoli, oppure fra lui e/o gli apostoli e vari personaggi o comunità.

a) Originale greco conservato:

Epistola inviata dal cielo da Nostro Signore Gesú Cristo. Etiopico dall'arabo (Erbetta III, pp. 113-18; Moraldi II, pp. 1703-18; Geerard 311);
Corrispondenza apocrifa di Paolo (Laodicesi, Alessandrini, Corinzi, a Seneca). Copto (Erbetta II, pp. 63-70, 85-92; Moraldi II, pp. 1718-55; Geerard 211.IV, 305, 306);
Lettera di Abgar di Edessa a Gesú. Copto; etiopico dall'arabo (Erbetta III, pp. 77-84; Moraldi II, pp. 1657-68; Geerard 88).

b) Originale greco perduto:

Epistola degli apostoli. Copto (incompleto); frammenti latini; etiopico (ben documentato) dall'arabo, ugualmente attestato (Erbetta III, pp. 37-62; Moraldi II, pp. 1669-702; Geerard 22);
Epistola di Giacomo. Copto (Erbetta III, pp. 71-75; Geerard 23).

3.10. I testi a carattere gnostico.

Sono testi tipici dell'Egitto, dunque tutti in copto.

a) Originale greco conservato:

Pistis Sofia (Erbetta I/1, pp. 368-515; Geerard 28).

b) Originale greco perduto:

Sofia di Gesú Cristo (Erbetta I/1, pp. 299-311);
Dialogo del Salvatore (Erbetta I/1, pp. 316-53; Geerard 25).

3.11. I testi copti di Nag Hammadi.

Nel 1945 venne scoperta nell'Alto Egitto, presso Chenoboskion, antico convento di seguaci di san Pacomio, la biblioteca di una comunità religiosa, consistente in 45 testi copti di contenuto gnostico, risalenti al IV secolo e tutti tradotti dal greco. Di tale sensazionale «libreria» fanno parte numerosi apocrifi gnostici, che per ciò stesso non è qui possibile etichettare come dell'«Antico» o del «Nuovo» Testamento. Tutti sono in copto, ma molti di essi sono stati tradotti da un originale greco perduto[41].

Si tratta dell'*Apocalisse di Adamo* (Erbetta I/1, pp. 206-11; Haelewyck 12), la *I* e la *II Apocalisse di Giacomo* (Erbetta III, pp. 333-41 e 342-47), l'*Apocalisse gnostica di Paolo* (Erbetta III, pp. 34-351; Geerard 323), l'*Apocalisse gnostica di Pietro* (Geerard 324), l'*Apocrifo di Giovanni* (o *Libro segreto di Giovanni*: Erbetta I/1, pp. 160-86), l'*Ipostasi sugli arconti* (Erbetta I/1, pp. 187-91), il *Trattato sulle origini del mondo* (Erbetta I/1, pp. 192-205), il *Vangelo della verità* (Erbetta I/1, pp. 516-34), il *Vangelo degli Egiziani* (Erbetta I/1, pp. 549-60). Incerto, ma probabilmente non greco, l'originale di testi famosissimi come *La caverna dei tesori* e *Ahiqar* (Haelewyck 11 e 195). Per testi su Set, Sem e Melchisedec cfr. Haelewyck 55-57, 86 e 96. Sul *Vangelo di Tommaso* e sull'*Epistola di Giacomo* si veda sopra.

3.12. Altri apocrifi.

Testo greco conservato: *Storia dei Recabiti* (etiopico, Haelewyck 166), *Odi di Salomone* (copto; Haelewyck 205). Testo greco non conservato: *Conflitto di Adamo ed Eva con Satana* (etiopico, Haelewyck 14), *Colloquio di Mosè con Dio* (etiopico, Haelewyck 130). Su Mosè presso i Falascia (con originale non greco, ma probabilmente arabo) Haelewyck 141 e 142 (etiopico).

4. *La patristica.*

Di contro all'indiscusso valore della tradizione copta ed etiopica nel campo degli apocrifi, non è facile una valutazione della loro utilità nel

[41] Cfr., in *CE*, I, C. W Hedrick, pp. 156-57; W. R. Schoedel e C. W Hedrick, pp. 157-59; M. Scopello, pp. 159-60; S. K. Brown e C. W Griggs, pp. 160-61.

settore della patristica, per quanto attiene alla loro capacità di conservazione di originali greci. Le opinioni, qui, sembrano divergere: da un lato, la patristica copta parrebbe poco incline a tradurre piú o meno passivamente, e la sua qualità di deposito di testi altrui non sembra perciò troppo elevata[42]; dall'altro, quella etiopica, conformemente alla minore capacità innovativa di quest'area, sembra poter riservare non poche sorprese, soprattutto se si vorrà procedere a uno spoglio sistematico della enorme massa di materiale a disposizione, in special modo di quello contenuto negli omeliari liturgici[43].

Diamo in Appendice un elenco, per ordine alfabetico di autore o di opera, dei principali testi patristici tradotti in copto e in etiopico (per brevità si rimanda alla *Clavis* patristica di Geerard[44], dove si troverà la bibliografia essenziale), avvertendo di consultare, come è ovvio, anche i volumi sulla patrologia di Altaner[45] e di Quasten[46]. Non elencheremo le opere normalmente ritenute dubbie o spurie, ma anche cosí tutta la lista è soggetta alle piú gravi ed esplicite riserve di autenticità. Le indicazioni seguono i medesimi criteri adottati sopra per gli Apocrifi.

In etiopico si segnala infine il *Qērellos*, raccolta di 25 scritti sull'unità di Cristo (il titolo, «Cirillo», deriva dal primo di essi, un trattato «Sulla retta fede» di Cirillo di Alessandria), nella prima parte antinestoriani riferiti al concilio di Efeso (431), nella seconda parte antiariani riferiti al concilio di Nicea (325). I testi sono di Cirillo, Teodoto di Ancira, Severo di Sinnada, Acacio di Melitene, Giovenale di Gerusalemme, Regino di Costanza (Cipro), Eusebio di Eraclea, Firmo di Cesarea (Cappadocia), Giovanni di Antiochia, Epifanio di Salamina, Proclo di Cizico, Severiano di Gabala[47]. La traduzione fu fatta dal greco, probabilmente nel corso del v secolo. Di alcuni di questi scritti non è noto l'ori-

[42] Si veda T. ORLANDI, *Patristica copta e patristica greca*, in «Vetera Christianorum», X (1973), pp. 327-41; ID., *La patrologia copta*, in A. QUACQUARELLI (a cura di), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Roma 1989, pp. 457-502. ORLANDI, *Traduzioni* cit., p. 100, nota che, rispetto alla patristica greca, sono in copto piú importanti le assenze che le presenze.

[43] Cfr. il saggio di G. LUSINI, *Appunti sulla patristica greca di tradizione etiopica*, in «Studi Classici e Orientali», XXXVIII (1988), pp. 469-91.

[44] M. GEERARD, *Clavis patruum greacorum*, 3 voll., Turnhout 1979-83 (abbreviata nel testo con G).

[45] B. ALTANER, *Patrologie*, Freiburg-Basel-Wien 1957 (1963[6]) [trad. it. Torino 1968, 1983].

[46] J. QUASTEN, *Patrologia*, I, Utrecht 1966; II, Westminster Md. 1964; III, Utrecht 1966.

[47] Edizione e traduzione: B. M. WEISCHER, *Qerellos I Der Prosphonetikos «Über den rechten Glauben» des Kyrillos von Alexandrien an Theodosios II*, Hamburg 1973; *Qerellos II. Der Dialog «Dass Christus Einer ist» des Kyrillos von Alexandria*, Wiesbaden 1977; *Qerellos IV/1. Homilien und Briefe zum Konzil von Ephesos*, Wiesbaden 1979; *Qerellos IV/2 Traktate des Epiphanios von Zypern und des Proklos von Kyzikos*, Wiesbaden 1979; *Qerellos IV/3. Traktate des Severianos von Gabala, Gregorios Thaumaturgos und Kyrillos von Alexandrien*, Wiesbaden 1980.

ginale; l'assemblaggio potrebbe essere stato opera etiopica (altri quattro testi vennero aggiunti posteriormente, tradotti dall'arabo). Si è discusso a lungo su quale potesse essere l'utilità di una simile raccolta per un paese come l'Etiopia, dove non ci sarebbero stati nestoriani; si è pensato che si volesse polemizzare nascostamente contro i diofisiti bizantini, spesso assimilati ai nestoriani[48]; ma in realtà la Chiesa nestoriana era fiorente nell'Arabia del Sud, senza contare che i testi etiopici sono sempre pieni di invettive contro Nestorio. Quindi tutta la raccolta non farebbe che combattere le due grandi eresie dell'epoca, il nestorianesimo e l'arianesimo, fortissimo anch'esso nell'Arabia del Sud[49]

5. *L'agiografia.*

L'agiografia costituisce uno dei generi letterari piú importanti per tutte le letterature dell'Oriente cristiano. Quella copta[50] si sviluppò fra il IV e il V secolo, prendendo dapprima a modello, appunto, dei testi scritti in greco, e traducendone in copto una parte. Tali modelli greci erano quelli di soggetto monastico (ivi inclusi gli *Apophtegmata*, ossia i «Detti» dei Padri del deserto), le leggende agiografiche (cioè quel genere nel quale l'elemento leggendario era predominante) e soprattutto gli atti dei martiri, o «Passioni», in particolare quelli riferiti alla persecuzione di Diocleziano. Non esiste per ora un elenco dei testi agiografici greci tradotti in copto; è possibile farsene un'idea confrontando la lista di quelli copti[51], e di quelli copto-arabi[52], con quelli greci[53]

L'agiografia costituisce un genere letterario di primaria importanza anche per l'etiopico, ma con tipologia molto varia, e molto diversa da quella copta, nel senso che non vi esistono né testi di ambiente esclusivamente monastico (il santo etiopico alterna periodi di vita monastica a periodi di attività individuale), né tantomeno «Passioni» (dato che fin dagli inizi il cristianesimo fu parte dello stato, e i perseguitati, semmai, erano gli altri). Ad ogni modo, pochissimi testi agiografici etiopici sono

[48] I. GUIDI, *Bisanzio e il Mar Rosso*, in «Studi Bizantini», 1924, pp. 135-39.

[49] Si veda M. RODINSON, *L'homélie sur la foi en la Trinité de Sévérien de Gabala*, in *Congresso Internazionale di Studi Etiopici*, Roma 1960, pp. 387-98.

[50] Su cui cfr. T. Orlandi in *CE*, V, pp. 1191-97.

[51] Per esempio T. ORLANDI, *Elementi di lingua e letteratura copta*, Roma 1970, pp. 126-34, o A. S. Atiya in *CE*, VII, pp. 2081-87.

[52] G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, Città del Vaticano 1944, pp. 497-523. Graf indica spesso se l'originale è greco.

[53] L'elenco dei quali si trova in F. HALKIN, *Bibliotheca hagiographica graeca*, Bruxelles 1957 (rist. anastatica 1986).

stati tradotti dal greco; quasi tutti i testi sono posteriori al XIII secolo, e quelli tradotti (in ogni caso una minoranza) lo sono stati dall'arabo dei Copti egiziani[54].

6. *Testi vari.*

6.1. Il Fisiologo.

Si tratta della famosa operetta di simbolismo naturalistico, antesignana dei «bestiari» medievali, scritta forse ad Alessandria fra il II e il III secolo d. C., e attribuita falsamente a Epifanio di Salamina. Vi si parla di 48 animali (reali o mitici) e delle loro caratteristiche allegoriche, ciascuna come tipo di Cristo, del diavolo, della Chiesa o degli uomini. L'originale greco è ben noto, ma restano da chiarire i rapporti fra le varie versioni e quelli con la tradizione orientale. La piú importante edizione critica del greco è quella di F. Sbordone (1936), che sulla base di quasi 80 manoscritti identificava tre redazioni (o secondo altri tre opere diverse): «antica» (II secolo d. C.), «bizantina» (V-VI secolo) e «pseudo-basiliana» (attribuita falsamente a san Basilio Magno, X-XI secolo); la versione antica avrebbe a sua volta 4 redazioni, da archetipo diverso. Ma Sbordone non aveva potuto tener conto del codice piú importante di tutti (per esempio ha 47 capitoli, contro i 38 dei migliori manoscritti fino ad allora noti), quello di Grottaferrata[55] Del piú alto interesse si presenta la tradizione orientale, dove a una versione etiopica completa, tradotta da una delle redazioni greche antiche, e affiancata da quella siriaca, araba, armena e georgiana, si contrappone una miriade di testi frammentari copti e siriaci, con passi e animali ignoti all'originale greco, che mostrano come questa tradizione orientale fosse allora molto piú ampia e variegata[56].

[54] Un utile elenco dei santi di origine etiopica (però con pessima bibliografia) in KINEFE-RIGB ZELLEKE, *Bibliography of the Ethiopic hagiographical tradition*, in «Journal of Ethiopian Studies», XIII/2 (1973), pp. 57-102; per una tipologia delle Vite si veda P. MARRASSINI, *Gadla Yohannes Mesraqawi - Vita di Yohannes l'Orientale*, Firenze 1981, pp. LIII-CIX.

[55] Il *Cryptoferratensis 33 = Pierpont Morgan Library 397*; la cosa venne subito segnalata da Perry nella sua recensione a Sbordone in «American Journal of Philology», LVII (1938), pp. 492-93; il ms è stato pubblicato solo nel 1966 (Offermans), e una edizione complessiva dei codici della redazione piú antica solo nel 1974 (Kaimakis), entrambi indicati nella bibliografia di Zambon citata alla nota seguente.

[56] Cfr. GEERARD, *Clavis patruum* cit., 3766; cenni e biliografia su quanto precede anche in QUASTEN, *Patrologia* cit., III, pp. 394-95; traduzione italiana e bibliografia ulteriore in F. ZAMBON, *Il Fisiologo*, Milano 1975, 1990[3]. Per il testo greco U. TREU, *Von Löwen bis zum Wildesel: Die dritte, sogenannte pseudobasilianische Redaktion des Physiologus*, in A. VON REXEHEUSEN e K. H. RUFFMANN

6.2. Il Romanzo di Alessandro.

Come dice il titolo, si tratta di un'opera che narra le avventure di Alessandro, sempre in una cornice cristiana, ma, checché se ne possa dire, con qualche carattere di affabulazione «laica» che in qualche modo la distingue dal resto della produzione delle letterature cristiano-orientali. Attribuita falsamente allo storico greco Callistene, si formò ad Alessandria verso il III secolo, e si diffuse rapidamente in Asia e in Europa, con ampliamenti e trasformazioni soprattutto, come detto, in senso cristiano. La piú antica traduzione è quella armena (V secolo), che deriva dal testo greco quale lo possediamo, mentre tutte le altre derivano da una recensione diversa, oggi perduta. A queste appartengono sia la versione copta (di cui possediamo solo una parte), sia la versione etiopica, tradotta dall'arabo, a sua volta dal siriaco, a sua volta dal pehlevi. L'etiopico (come del resto il siriaco) ha poi sviluppato una sua parte originale, che presenta Alessandro come monaco asceta ed eroe cristiano che combatte i pagani, utilizzando fra l'altro materiali di provenienza araba (per esempio da *Le mille e una notte*)[57].

(a cura di), *Fs. fur F von Lilienfeld* ..., Erlangen-Nürnberg 1982, pp. 446-78; P. T. EDEN, *Theobaldus, Physiologus*, Leiden 1972. Per le traduzioni, aggiungere quelle dall'etiopico di F. Hommel, inclusa nella sua edizione; F. HOMMEL, *Der äthiopische Physiologus übersetzt*, in «Romanistische Forschungen», V (1890), pp. 13-136; C. CONTI ROSSINI, *Il Fisiologo etiopico*, in «Rassegna di Studi Etiopici», X (1951), pp. 5-51. Sulla tradizione manoscritta A. COTÉ, *Un manuscrit oublié du Physiologus (New York, P. Morgan M 397)*, in «Scriptorium», XXVIII (1974), pp. 276-77; J. H. DECLERK, *Remarques sur la tradition du Physiologus grec*, in «Byzantion», LI (1981), pp. 148-58; D. KAIMAKIS, *Physiologus et sa tradition manuscrite*, in «Cyrillomethodianum», V (1981), pp. 173-84; F. SBORDONE, *Rassegna di studi sul Physiologus*, in «Rivista di Filologia e Istruzione Classica», CV (1977), pp. 496-500. Per il copto L. S. B. MACCOULL, *Coptic tradition of the Ethiopian Physiologus*, in *Fifteenth Annual Byzantine Studies Conference* (27-29 ottobre 1989), University of Massachussets, Amherst 1989, p. 15; G. F. LUSINI, *Osservazioni sulla versione copta del Fisiologo*, in «Egitto e Vicino Oriente», XVI (1993), pp. 67-72. Per il siriaco A. VAN LANDSCHOOT, *Fragments syriaques du Physiologus*, in «Le Muséon», LXXII (1959), pp. 37-51 (cfr. anche G. FURLANI, *Il manoscritto siriaco 9 dell'India Office*, in «Rivista degli Studi Orientali», X (1923-25), pp. 315-20 [edito da K. AHRENS, *Das «Buch der Naturgegenstände»*, Kiel 1892]; per iconografia in Rabbula si veda J. Fink in «Theological Review», 1957, pp. 241-47, e Rahner in «Scholastik», 1957, pp. 410-16). Per il georgiano, l'edizione è di N. Ja. Marr in «Teksty i Raziskania po Armeno-Gruzinskoi Literatur», VI (1904). Cfr. «Bollettino Italiano di Studi Orientali», I, p. 447, e G. GRAF, *Caucasica*, Leipzig 1926, pp. 93-114 (trad. tedesca). Tralasciamo qui le traduzioni antiche in italiano, francese, inglese, alto-tedesco, islandese e bulgaro.

[57] Edizione e traduzione recente in M. CENTANNI, *Il romanzo di Alessandro Magno*, Venezia 1988 (con scarsissimi dati sulla tradizione orientale); per il copto si veda C. D. G. Müller in *CE*, VII, pp. 2059-60; sull'etiopico gli importanti contributi di G. F. LUSINI, *Sulla tradizione manoscritta dello «Zēnā Eskender»*, in «Rassegna di Studi Etiopici», XXXIII (1989), pp. 143-55; *Origine e significato della presenza di Alessandro Magno nella letteratura etiopica*, ivi, XXXVIII (1994), pp. 95-118.

Appendice.
Principali testi patristici tradotti in copto e in etiopico.

Originale greco conservato:

Acacio di Melitene (G[58] 5792)
Anastasio il Sinaitico (G 7751)
Atanasio di Alessandria (G 2101, 2102, 2134, 2140)[59]
Basilio di Cesarea (G 2845, 2853, 2895, 2896, 2905)[60]
Cirillo di Alessandria (G 5215, 5218, 5219, 5221, 5223, 5228, 5249, 5250, 5246=5260, 5323, 5339)[61]
Cirillo di Gerusalemme (G 3585 e cfr. 3598-604)
Clemente Romano (G 1001 e 1004)
Daniele di Sceti (G 7363)
Doctrina Iacobi nuper baptizati (G 7793)
Efrem Greco (G pp. 366-68 e nn. 4125-75; inoltre 3909 e 4016, 3938, 3942, 3952, 4021, 4031 e 4622, 4135)
Epifanio di Salamina (G 3744; 3748 copto e fr. etiopici; G 3768, 3771)
Epistula de Ecclesiae Smyrnensis de martyrio Polycarpi (G 1045)
Eusebio di Cesarea (G 3465, 3495)
Evagrio Pontico (G 2436 etiopico dall'arabo, 2451)
Giovanni Climaco (G 7853)
Giovanni Crisostomo (G 4334, 4336, 4393, 4409, 4412, 4413, 4424, 4425, 4428, 4433-36, 4438, 4969, 5003, 5150-55)
Giovanni Damasceno (G 8120)
Giovanni Mosco (G 7376)
Gregorio di Nazianzo (G 3010)
Gregorio di Nissa (G 3158, 3184, 3192)
Ignazio di Antiochia (G 1025 e 1035)
Ippolito di Roma (G 1872)[62]
Melitone di Sardi (G 1092)
Palladio (G 6036)

[58] G = Geerard (cfr. nota 44).

[59] Una *Epistola alle vergini* (QUASTEN, *Patrologia* cit., III, pp. 45-46; GEERARD, *Clavis* cit., 2147) attribuita a lui è solo «correlata» al *De virginitate*, di cui possediamo solo il testo greco, e di attribuzione dubbia; vi sono poi altre omelie, tutte sospette (cfr. ORLANDI, *Patristica* cit., p. 329; e anche GEERARD, *Clavis* cit., 2148-53).

[60] Cfr. ORLANDI, *Patristica* cit., p. 331.

[61] Anche qui, naturalmente, oltre a molte opere spurie o con originale greco di attribuzione dubbia (*ibid.*, p. 330, e QUASTEN, *Patrologia* cit., III, pp. 132-33).

[62] Sulla versione etiopica del suo *Trattato sull'Anticristo* (edita a suo tempo da A. CAQUOT, *Une version ge'ez du Traité d'Hyppolite de Rome sur l'Antichrist*, in «Annales d'Éthiopie», VI (1965), pp. 165 sgg., si veda ora la traduzione di R. BEYLOT, *Hippolyte de Rome, «Traité de l'antéchrist» traduit de l'éthiopien*, in «Semitica», XL (1991), pp. 107-39.

Proclo di Costantinopoli (G 5800 etiopico, 5812, 5822, 5823)
Proclo di Costanza (G 5800, copto e etiopico; 5822, 5823)
Pseudo-Macario/Simeone (G 2415 e cfr. 2421)
Pseudo-Sesto (G 1115 e 1220)
Severiano di Gabala (G 4194, 4206 etiopico)
Severo di Antiochia (G 7035, 7038, 7070.9 e 7070.12-14, 7078)
Sofronio (G 3630)
Sofronio di Gerusalemme (G 7675)
Teodosio di Alessandria (G 7150-53)
Timoteo I di Alessandria (G 2520)
Tito di Bostra (G 3576).

Originale greco non conservato (o anche, in certi casi, probabilmente mai esistito):

Alessandro di Alessandria (G 2004 fr. greci, anche versione siriaca abbreviata)[63]
Anfiloco di Iconio (G 3240)
Atanasio di Alessandria (G 2102: greco fr., copto, siriaco, armeno)
Basilio di Cesarea (G 2965-73)
Cirillo di Alessandria (forse G 5406-10, 5437)
Dionigi Pseudo-Areopagita (G 6633, copto, siriaco, arabo, georgiano, armeno)
Egemonio (G 3570 latino, copto fr.)
Epifanio di Salamina (G 3798 etiopico, G 3803 copto)
Evagrio Pontico (G 2461, etiopico)
Firmo di Cesarea (G 6121, etiopico)
Giovanni di Antiochia (G 1310, etiopico)
Gregorio Taumaturgo (G 1787 arabo ed etiopico)
Hexaemeron (falsamente attribuito a Epifanio G 3763, etiopico)
Ippolito di Roma (G 1887: frr. copti e arabi)
Regino di Costanza (G 6486, etiopico)
Severo di Sinnada (G 6145, etiopico)
Teodosio di Gerusalemme (G 6715)
Teodoto di Ancira (G 6132, etiopico)
Teofilo di Alessandria (G 2585, 2608-10; anche versioni latine, e frr. siriaci, arabi, armeni; G 2622-23: altre omelie anche in etiopico, dall'arabo[64]; G 2684).

[63] Si tratta dell'omelia *De anima et corpore deque passione Domini*, attribuita anche ad altri, fra cui lo stesso Atanasio di Alessandria (ORLANDI, *Patristica* cit., p. 329).
[64] Cfr. sopra quella sul Monte Qusqam, e QUASTEN, *Patrologia* cit., III, pp. 104-5.

CLAUDIA A. CIANCAGLINI

Traduzioni e citazioni dal greco in siriaco e aramaico

Molte varietà linguistiche dell'aramaico hanno avuto una tradizione letteraria, ma tra queste soltanto il siriaco – la lingua parlata in origine a Edessa, odierna Urfa, in Turchia – si è imposto come lingua culturale di prestigio a partire dal III secolo d. C., costituendo il principale modello e il piú efficace mezzo di trasmissione della letteratura cristiana orientale. Al IV secolo risalgono le prime traduzioni dal greco[1], testimonianza di un'intensa attività di traduzione che conoscerà i suoi momenti culminanti nel VII e nel IX secolo e continuerà fino al XIII. Tale attività non ha confronti in altre varietà aramaiche come il giudaico palestinese e babilonese o il mandaico, alcune delle quali hanno subito forti influenze ellenistiche, ma dove l'influsso del greco è attestato soltanto da alcune traduzioni bibliche di ambiente palestinese e da un certo numero di prestiti[2].

Le traduzioni siriache dal greco sono di grande importanza per la filologia classica, poiché spesso conservano testi greci andati perduti o si basano su originali piú antichi di quelli conservati e sono importanti anche perché hanno fatto da tramite tra i testi filosofico-scientifici greci e le versioni arabe.

La descrizione esaustiva di tutti i testi greci tradotti in siriaco richiederebbe un'ampia trattazione; ci limitiamo quindi a segnalare le traduzioni piú importanti e significative, suddivise per argomenti. Secondo la convinzione di S. Brock, uno dei piú illustri specialisti nel campo dei contatti culturali greco-siriaci, le traduzioni siriache si distinguono

[1] Per tutti gli aspetti linguistici e culturali delle traduzioni siriache dal greco cfr. S. BROCK, *Greek into Syriac and Syriac into Greek*; *Aspects of translation technique in antiquity*; *From antagonism to assimilation. Syriac attitudes to Greek learning*, in ID., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, London 1984, rispettivamente II, III e V; ID., *Towards a history of Syriac translation technique*, in ID., *Studies in Syriac Christianity. History, Literature and Theology*, Hampshire 1992, X; ID., *From Ephrem to Romanos. Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Hampshire 1999; in generale si veda A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922.

[2] Cfr. J. A. FITZMYER, *A Wandering Aramean*, Ann Arbor 1979, pp. 29-56 e 60 sgg.

secondo il loro grado di letteralità rispetto all'originale greco, parametro il cui valore cresce nel tempo e che può essere utilizzato anche come criterio di datazione nel caso di traduzioni pervenute anonime e non datate.

Le piú antiche traduzioni dal greco in siriaco si collocano nel IV-V secolo e risentono di un atteggiamento ideologico sostanzialmente antiellenico[3], dovuto anche alla contrapposizione dottrinaria tra i cristiani di lingua siriaca e quelli grecofoni di Costantinopoli, di fede calcedoniana, atteggiamento che si riflette sia nella grande libertà con la quale i testi greci vengono tradotti, o meglio parafrasati, sia nel modesto influsso che il greco esercita sul siriaco a livello linguistico, contrariamente a quanto avverrà nei secoli successivi.

La penetrazione della cultura e della lingua greca presso i Siri è molto profonda, anche in questa prima fase di antiellenismo. Nell'ampia zona della Siria settentrionale e della Mesopotamia in cui era parlato il siriaco, il greco era molto diffuso, sia in quanto lingua madre di una quota considerevole della popolazione, sia in quanto lingua franca dei commerci e degli affari, sia in quanto lingua di studio del clero cristiano. Anche dopo la conquista araba (640 d. C.), il greco continuò a lungo ad essere la lingua dell'amministrazione, fino a quando, nel 696, il califfo 'Abd al-Malik impose l'uso dell'arabo[4].

Tra le traduzioni piú antiche vi sono due apologie, una dello Pseudo Giustino, *Λόγος πρὸς Ἕλληνας* (dalla tradizione siriaca attribuita erroneamente ad Ambrogio)[5], e l'altra di Aristide[6], basata su un originale greco pervenuto solo nella forma di una libera rielaborazione; in entrambe il testo originale è molto ampliato, anche con materiale mitologico greco, di particolare interesse per le esplicite identificazioni di divinità orientali e greche. Sempre del v secolo è la traduzione siriaca di un'opera in 4 libri, contro i manichei[7], di Tito di Bostra (dell'originale greco sono perduti il III e il IV libro), nonché la traduzione di alcune opere di Eusebio di Cesarea, come il *Περὶ θεοφανείας*, in 5 libri (tradotto a Edessa verso la fine del IV secolo; l'originale greco è conservato

[3] Cfr. BROCK, *From antagonism* cit., p. 19.

[4] Cfr. ID., *Greek and Syriac in late antique Syria*, in A. K. BOWMAN e G. WOOLF (a cura di), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge 1994, pp. 149-60; S. BROCK, *Syriac culture*, in *CAH*[2], XIII (1998), pp. 708-19.

[5] Ed. e trad. W. CURETON, *Spicilegium Syriacum*, London 1855, pp. 38-42 (testo), 61-69 (trad.).

[6] Ed. e trad. J. R. HARRIS, *The Apology of Aristides*, Cambridge 1891.

[7] Ed. P. DE LAGARDE, *T Bostreni contra Manichaeos libri quattuor*, Berlin 1859; cfr. P. POIRIER e C. SENSAL, *Quelques réflexions sur la version syriaque du Contra Manichaeos de Titus de Bostra*, in *V Symposium Syriacum 1988*, «Orientalia Christiana Analecta», CCXXXVI (1990), pp. 307-19.

solo frammentariamente)[8]; al V secolo risale la prima traduzione delle omelie di Basilio di Cesarea[9] e la traduzione di Rabbūlā, vescovo di Edessa, del *De recta fide* di Cirillo di Alessandria.

L'opera di traduzione di testi greci prosegue nei secoli successivi al V nei centri monastici, culturalmente bilingui, della Siria occidentale (politicamente soggetta all'Impero romano e bizantino) e orientale (compresa nell'Impero sasanide), come Antiochia, Edessa, prima sede della scuola dei Siri persiani, Nisibi, dove venne trasferita la scuola medesima nel 489, Qennešrē (nel nord della Siria)[10], Mosul, e poi nei centri di Alessandria d'Egitto e di Cipro, dove si rifugiano alcuni esponenti della scuola siriaca nella prima metà del VII secolo per sfuggire alle persecuzioni che seguirono le invasioni sasanidi e arabe; i traduttori sono cristiani, spesso patriarchi o vescovi, esponenti delle due principali chiese cristiane siriache, la nestoriana (o siro-orientale) e la giacobita (o siro-occidentale). Le traduzioni diventano sempre piú accurate e letterali con il passare del tempo, soprattutto in conseguenza delle dispute cristologiche che agitarono il cristianesimo nel V-VI secolo; l'ormai avvertita necessità di precisione filologica e teologica nella resa del greco in siriaco è tra le cause dell'imponente opera di revisione delle traduzioni piú antiche, iniziata nel VI-VII secolo.

1. *Testi biblici e patristici.*

La maggior parte delle opere greche tradotte in siriaco sono testi religiosi. Nella prima metà del VI secolo si collocano le traduzioni dei *Glaphyra* (Commenti eleganti) di Cirillo di Alessandria, 13 libri di commento a passi del Pentateuco, da parte di Mōšē di Inghilene e di diverse omelie di Severo di Antiochia da parte di Paolo Callinico. Inoltre, a partire dal VI secolo, quando venne riconosciuta la superiorità della versione greca dei LXX, iniziò l'opera di revisione delle precedenti traduzioni siriache della Bibbia, la piú importante e antica delle quali è la Pešittā, basata nel suo nucleo piú antico sulla compresenza di tradizio-

[8] Ed. e trad. S. LEE, *E. Bishop of Caesarea. On the Theophania*, Leiden 1842 (ed.); Cambridge 1843 (trad.).

[9] Ed. R. W. THOMSON, *The Syriac Version of the Hexaemeron by Basil of Caesarea*, in *CSCO*, 550, Louvain 1995.

[10] Cfr. J. W. DRIJVERS, *Nisibis*, in *Theolologische Realencyclopädie*, XXIV, Berlin 1996, pp. 573-576; E. R. HAYES, *L'école d'Edesse*, Paris 1930; A. VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, Louvain 1965 (= *CSCO*, 266, Subsidia t. 26); J. M. FIEY, *Nisibe, metropole syriaque orientale et ses suffragants, dès origines à nos jours*, Louvain 1977; ID., *Assyrie chrétienne*, 3 voll., Beirut 1965-68; J. B. SEGAL, *Edessa The Blessed City*, Oxford 1970.

ni esegetiche giudaiche simili a quelle riflesse nei *targūmīn* (pl. di *targūm*, traduzione) palestinesi. Filosseno, vescovo di Mabbūg, curò la revisione della Pešittā alla luce della versione greca dei LXX, fece ritradurre il simbolo niceno-costantinopolitano e l'intero Nuovo Testamento[11], opera completata nel 507/508 dal suo corepiscopo Policarpo. Nel VII secolo furono portate a termine ad Alessandria d'Egitto due importanti nuove versioni del Nuovo Testamento: la prima è stata eseguita da Tommaso di Ḥarqel, e consiste in una revisione della revisione voluta da Filosseno di Mabbūg nel secolo precedente; la seconda, compilata da Paolo, vescovo di Tella[12], è la versione siroesaplare, ossia la traduzione siriaca dell'*Esapla* di Origene.

Uno degli autori cristiani piú tradotti è Gregorio di Nazianzo: la prima traduzione dei *Carmi*, parzialmente conservata, è del v secolo; la seconda è una revisione, completata nel 665, ad opera di Candidato di Amid[13]; la terza traduzione si deve a Teodosio di Edessa (XI secolo)[14]. Anche le *Omelie* di Gregorio Nazianzeno sono state tradotte varie volte in siriaco: esiste una versione del v secolo, conservata solo parzialmente, e una revisione del VII secolo, di Paolo di Edessa, vescovo monofisita rifugiato a Cipro; tali versioni comprendono anche gli scolî mitologici dello Pseudo Nonno, ossia il commento a quattro discorsi di Gregorio di Nazianzo che abbondano di materiale mitologico; tale commento, databile al VI secolo, è divenuto a un certo punto un'opera a sé stante ed è stato attribuito a un tale Nonno. Questi scolî sono stati tradotti in siriaco, oltre alle due volte appena ricordate, anche una terza volta da Atanasio di Balad, sempre nel VII secolo[15]

Innumerevoli sono le opere patristiche tradotte in siriaco, tra le qua-

[11] Cfr. la voce *Bibelübersetzungen*, in *Realencyclopädie*, VI, Berlin 1980 (in particolare il paragrafo di S. BROCK, *Die Übersetzungen ins Syrische*, pp. 181-89); P. BETTIOLO, *Lineamenti di patrologia siriaca*, in R. QUACQUARELLI, *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, pp. 503-603; A. DE HALLEUX, *La philoxénienne du Symbole*, in «Orientalia Christiana Analecta», CCV (1978), pp. 295-315; B. ALAND, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung*, Berlin 1986.

[12] Edita da A. VÖÖBUS, *The Pentateuch in the Version of the Syro-Hexapla*, Louvain 1975 (= *CSCO*, 369).

[13] Cfr. I. GUIDI, *Di un'iscrizione sepolcrale siriaca e della versione dei Carmi di S. Gregorio Nazianzeno fatta da Candidato di Amed*, in *Actes du X^e congrès des orientalistes*, III, Leiden 1896.

[14] Cfr. C. CRIMI, *Fra tradizione diretta e tradizione indiretta: note alla versione siriaca dei «Carmi» di Gregorio Nazianzeno*, in A. VALVO (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale Forme e modi di trasmissione*, Alessandria 1997, pp. 83-93.

[15] Cfr. B. COULIE, *Les versions orientales des commentaires mythologiques du Pseudo-Nonnos et la réception de la mythologie classique*, in R. B. FINAZZI e A. VALVO (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale*, II. *Il «Romanzo di Alessandro» e altri scritti*, Alessandria 1998, pp. 113-23; S. BROCK, *The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia*, Cambridge 1971.

li hanno particolare importanza quelle che conservano originali greci perduti o conservati solo frammentariamente. Ad esempio, tra le numerose opere di Evagrio Pontico, sono conservate solo nella traduzione siriaca le 6 centurie di Problemi gnostici, gli 8 libri dell'*Ἀντιρρητικός*, parte dello scritto *Μοναχός* ecc.[16] Lo stesso dicasi per l'opera di Eusebio di Cesarea sui Martiri di Palestina, redatta in due versioni, delle quali la prima è conservata nell'originale greco, mentre la seconda è giunta integralmente solo nella traduzione siriaca. Anche per la *Cronaca* di Eusebio, quasi del tutto perduta nell'originale greco, la letteratura siriaca è una fonte importante, dato che la cronaca di Zūqnīn – una sorta di storia universale compilata nell'VIII secolo e un tempo attribuita erroneamente a Dionisio di Tellmaḥrē – si basa essenzialmente, almeno nella prima parte, sulla *Cronaca* di Eusebio di Cesarea[17], allo stesso modo della successiva opera storica di Michele Siro (XII secolo). Sono conservate soltanto in traduzioni siriache di ambiente nestoriano diverse opere di Teodoro di Mopsuestia (morto nel 428), come il *Commento a Giovanni* e le 16 omelie catechetiche, e il *Libro di Eraclide* di Nestorio[18]; solo nella versione siriaca è conservato integralmente il trattato *Sulle misure e i pesi* (*Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν*) del vescovo Epifanio (315-403 d. C.), opera che contiene una quantità notevole di notizie antiquarie sulla Bibbia e la Palestina.

Per l'enorme quantità di letteratura patristica tradotta in siriaco, accenniamo ancora soltanto alle traduzioni dei piú celebri Padri della Chiesa: Basilio, Atanasio vescovo di Alessandria, Giovanni Crisostomo, Gregorio di Nissa, Severo di Antiochia (per il quale segnaliamo la revisione fatta da Giacomo di Edessa della piú antica traduzione di Paolo Callinico delle *Ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι* e le opere tradotte da Atanasio di Nisibi) ecc.[19], e alle traduzioni degli atti dei martiri, dei canoni dei concili, delle liturgie, dei menologi ecc.

[16] Cfr. BAUMSTARK, *Geschichte* cit., p. 86; M. SIMONETTI, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Milano 1988², pp. 288 sg.

[17] Cfr. BAUMSTARK, *Geschichte* cit., p. 274; P. KESELING, *Die Chronik des Eusebius in der syrischen Ueberlieferung*, in «Oriens Christianus», XXIII (1927), pp. 23-48 e 223-41; XXIV (1927), pp. 33-56.

[18] Ed. P. BEDJAN, *Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris 1910.

[19] Cfr. BAUMSTARK, *Geschichte* cit., pp. 78 sgg.; F. GRAFFIN, *Jacques d'Edesse réviseur des homélies de Sévère d'Antioche*, in «Orientalia Christiana Analecta», CCV (1978), pp. 243-55.

2. *Aristotele*.

Tra le opere non teologico-patristiche, il ruolo piú importante spetta agli scritti di Aristotele e alla filosofia aristotelica[20]. Di Aristotele sono stati tradotti soprattutto i libri di logica: già Probo, archiatra e arcidiacono di Antiochia, vissuto nel V o VI secolo[21], aveva tradotto e commentato in siriaco varie parti dell'*Organon*, tra cui forse i capp. 1-7 degli *Analitici primi*[22] e il *De interpretatione*. Le *Categorie* hanno avuto tre traduzioni in siriaco: la prima ci è giunta anonima, ma probabilmente si deve attribuire a Sergio, archiatra di Reš'ainā (VI secolo)[23], autore anche di un commento in 7 libri alle *Categorie*, sotto forma di discorso indirizzato a Teodoro, vescovo di Merv, nel quale si ispira all'analogo commento di Giovanni Filopono; Sergio di Reš'ainā ha tradotto anche due opere pseudoaristoteliche, un *Περὶ ψυχῆς* e il *Περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον* (traduzione, quest'ultima, considerata da Ryssel un capolavoro dell'arte del tradurre)[24], e il corpus pseudodionisiano, la cui traduzione è stata rivista nel secolo successivo da Foca[25]. La seconda traduzione delle *Categorie* è una revisione della prima traduzione ad opera di Giacomo di Edessa (637-708 circa), uno dei piú illustri tra gli studiosi e i traduttori siriaci[26]; la terza è un'ulteriore revisione ad opera di Giorgio vesco-

[20] In generale cfr. A. BAUMSTARK, *Aristoteles bei den Syrern, vom 5. bis 8. Jahrhundert*, Leipzig 1900; ID., *Lucubrationes Syro-Graecae*, Leipzig 1894; le sezioni curate da H. Hugonnard-Roche e Q. Elamrani-Jamal sulle traduzioni siriache di Aristotele in R. GOULET e P. HADOT (a cura di), *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris 1994, pp. 413-590.

[21] Contro la datazione al V secolo si esprime BROCK, *From antagonism* cit., pp. 21 e 26.

[22] Ed. di A. Nagy, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», V/7 (1898), pp. 321-47.

[23] Cfr. BROCK, *From antagonism* cit., p. 21, che rimanda a G. FURLANI, *Sul trattato di Sergio di Resh'ayna circa le Categorie*, in «Rivista di Studi Filosofici e Religiosi», III (1922), pp. 135-172; cfr. anche H. HUGONNARD-ROCHE, *Aux origines de l'exégèse orientale de la logique d'Aristote: Sergius de Reš'ainā († 534), médicin et philosophe*, in «Journal Asiatique», CCLXXVII (1989), pp. 1-17.

[24] Cfr. V. RYSSEL, *Über den textkritischen Werth der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker*, I, Leipzig 1880, pp. 4-48; II, Leipzig 1881, pp. 1-29; l'ed. principale dell'opera è in P. DE LAGARDE, *Analecta Syriaca*, Leipzig 1858 (rist. Osnabrück 1967), pp. 134-58; una trad. it. si deve a G. Furlani, in «Rivista di Studi Filosofici e Religiosi», IV (1923), pp. 1-22.

[25] Cfr. J. M. HORNUS, *Le corpus dionysien en syriaque*, in «Parole de l'Orient», I (1970), pp. 69-93; G. WIESSNER, *Zur Handschriftenüberlieferung der syrischen Fassung des Corpus Dionysianum*, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse», III (1972), pp. 165-216.

[26] Cfr. J. W DRIJVERS, *The School of Edessa: Greek learning and local culture*, in J. W. DRIJVERS e A. A. MACDONALD (a cura di), *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-modern Europe and the Near East*, Leiden 1995; K. GEORR, *Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beirut 1948; BAUMSTARK, *Geschichte* cit., pp. 248-56.

vo degli Arabi (VII-VIII secolo)[27] Quest'ultimo ha tradotto anche il *De interpretatione* e gli *Analitici primi*[28], opere delle quali è conservato anche il commento siriaco del summenzionato Probo[29] Giorgio vescovo degli Arabi ha compilato anche i commenti ai primi tre libri dell'*Organon* di cui aveva curato le traduzioni; il commento alle *Categorie* dipende da quello di Giovanni Filopono, mentre i commenti al *De interpretatione* e agli *Analitici primi* dipendono da altre fonti greche non conservate[30].

La traduzione siriaca dei libri successivi dell'*Organon* non è conservata, se non nella forma tramandata da Bar Hebraeus nella sua opera *Il libro della Crema della Sapienza*, della quale finora è stata pubblicata solo la parte che contiene la *Poetica* di Aristotele[31].

Bar Hebraeus è il soprannome del filosofo, medico e storico siriaco Abū al-Farağ (1226-86 d. C.). Bar Hebraeus fu monaco ad Antiochia, poi vescovo di Aleppo e capo della Chiesa giacobita orientale. Scrisse una cronaca universale in siriaco, di cui redasse egli stesso anche una versione in arabo, con ampliamenti sulla storia biblica e sulla filosofia e la scienza arabe. La sua opera piú importante, *Il libro della Crema della Sapienza* (9 libri), redatta sul modello dell'enciclopedia filosofica di Avicenna, tratta di logica, fisica, metafisica e morale, e rappresenta l'esposizione piú completa della filosofia aristotelica conservata in siriaco. Bar Hebraeus scrisse anche altre opere di argomento scientifico che dipendono dalla cultura greca e che spaziano dall'astronomia alla grammatica, dalla medicina alla storiografia[32].

[27] Cfr. J. HABBI, *Giorgio (Ğirğis), vescovo degli Arabi*, in *Enciclopedia dei Santi. Le chiese orientali*, Roma 1998, I, coll. 1081-82.

[28] G. Furlani ha curato l'ed. del *De interpretatione* (*Le Categorie e gli Ermeneutici di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni*, in «Memorie dell'Accademia dei Lincei», serie 6, V/1 (1933), pp. 46-68) e la trad. degli *Analitici primi* (*Il primo libro dei Primi Analitici di Aristotele nella versione siriaca di Giorgio delle Nazioni*, in «Memorie dell'Accademia dei Lincei», serie 6, V/3 (1935), pp. 143-230; *Il secondo libro dei Primi Analitici nella versione siriaca di Giorgio delle Nazio-* in «Memorie dell'Accademia dei Lincei», serie 6, VI/3 (1937), pp. 233-87).

[29] Il commento di Probo agli *Analitici primi* è stato edito da A. Van Hoonacker, in «Journal Asiatique», serie 9, XVI (1900), pp. 83-112; il commento al *De interpretatione* da J. G. E. HOFFMANN, *De Hermeneuticis apud Syros Aristoteleis*, Leipzig 1869, pp. 62-90, sulla base del testo incompleto che si trova nel ms Berlin syr. 88; un testo molto piú completo è tramandato dal codice Br. Lib., Add. 14660.

[30] Cfr. G. FURLANI, *La versione e il commento di Giorgio delle Nazioni all'Organo aristotelico*, in «Studi Italiani di Filologia Classica», III (1923), pp. 305-33; l'ed. del commento di Giorgio è di Gottheil, in «Hebraica», IX (1893), pp. 166-215; una ed. successiva si deve a Furlani, in «Memorie dell'Accademia dei Lincei», serie 6, V/1 (1933), pp. 3-45.

[31] Ed. D. MARGOLIOUTH, *Analecta Orientalia ad Poeticam Aristoteleam*, London 1887, pp. 114-139; cfr. O. J. SCHRIER, *The Syriac and Arabic versions of Aristotle's Poetics*, in G. ENDRESS e R. KRUK (a cura di), *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*, Leiden 1997, pp. 259-78.

[32] Cfr. BAUMSTARK, *Geschichte* cit., pp. 316-19; M. ZONTA, *Fonti greche e orientali dell'Economia di Bar-Hebraeus nell'opera «La crema della scienza»*, Napoli 1992.

Dalle fonti arabe è noto che sono esistite le traduzioni siriache (non conservate) dei *Topici* e delle *Confutazioni sofistiche* compiute da Atanasio di Balad, patriarca siriaco ortodosso dal 680 al 686, autore anche di un'introduzione alla logica aristotelica[33], e un'altra traduzione delle *Confutazioni sofistiche* del maronita Teofilo (VIII secolo)[34].

Un'ulteriore introduzione alla logica aristotelica in siriaco si deve a Paolo il Persiano, ed è dedicata al sovrano sasanide Cosroe Anuširvān (531-79 d. C.)[35]; secondo alcuni studiosi, tale introduzione sarebbe la traduzione di un originale persiano perduto[36].

Tra i testi greci di commento ad Aristotele, l'*Isagoge* di Porfirio è dei piú tradotti: la prima traduzione ci è giunta anonima (ma forse è di Sergio di Reš'ainā), la seconda è la revisione fatta da Atanasio di Balad nel 645[37], e ancora nel 1705 è stata ritradotta in siriaco dal patriarca caldeo Giuseppe II. Una rielaborazione dell'*Isagoge* di Porfirio e dell'*Organon* aristotelico si trova anche nell'opera di Dionisio bar Ṣalībī (XII secolo).

L'attività di traduzione del corpus aristotelico e delle altre opere scientifiche greche, dopo una fase di declino nell'VIII secolo, riprende con grande vigore nel secolo successivo a Baghdad, dove gli Abbasidi avevano trasferito la capitale, che in epoca omayyade era a Damasco. A Baghdad opera con la sua scuola Ḥunain ibn Isḥāq[38], uno dei piú grandi traduttori di testi filosofici e scientifici dal greco in siriaco e dal siriaco in arabo; le traduzioni siriache intermedie sono andate quasi completamente perdute[39] Tra gli scritti di Aristotele che Ḥunain ha tradotto in siriaco ricordiamo: il *De interpretatione*, il *De generatione et corruptione*, il *De anima*, il secondo libro della *Fisica* con il commento di Ales-

[33] Ed. e trad. di Furlani, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», V/25 (1917), pp. 717-78; cfr. anche G. FURLANI, *Sull'introduzione di Atanasio di Baladh alla logica e sillogistica aristotelica*, in «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti», serie 9, VI (1921-22), pp. 635-44.

[34] Cfr. F. E. PETERS, *Aristoteles Arabus*, Leiden 1968, pp. 20, 21, 23 e 25.

[35] Ed. e trad. J. P. N. LAND, *Anecdota Syriaca*, IV, Leiden 1875, pp. 1-32 (testo), 1-30 (trad.).

[36] Cfr. VÖÖBUS, *History* cit., p. 171 nota 119.

[37] Pubblicata da A. FREIMANN, *Das Isagoge des Porphyrius in der syrischen Übersetzung*, Erlang. Diss., Berlin 1897.

[38] Su Ḥunain ibn Isḥāq cfr. G. BERGSTRÄSSER, *Ḥunayn ibn Isḥaq und seine Schule*, Leiden 1913; ID., *Ḥunain ibn Isḥāq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*, «Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandens», 17/2, Leipzig 1925; J. HABBI, *Ḥunayn ibn Isḥaq*, Baghdad 1974; ID., *Le rôle de Ḥunayn, médicin et traducteur*, in «Medicina nei Secoli. Arte e Scienza», VI, 2 (1994), pp. 293-308; G. STROHMAIER, *Ḥunayn ibn Isḥaq al-'Ibādī*, in *Encyclopaedia of Islam*, nuova ed., III, Leiden 1971, pp. 578-81; M. SALAMA-CARR, *La traduction à l'époque abbaside. L'école de Ḥunain ibn Isḥaq et son importance pour la traduction*, Paris 1990; S. BROCK, *The Syriac Background to Ḥunain's Translation Techniques*, in «Aram», III (1991), pp. 139-62.

[39] Soprattutto per le opere greche conservate solo in traduzione araba cfr. i saggi di R. Rashed e D. Gutas in questo volume, e BAUMSTARK, *Geschichte* cit., pp. 230 sg.

sandro di Afrodisia, il libro XI della *Metafisica*, parte degli *Analitici*; fra le traduzioni di commenti ad Aristotele dovute a Ḥunain, una delle piú importanti è la traduzione dell'epitome di Nicola Damasceno alla filosofia aristotelica, perduta in greco, oltre al commento di un certo Teone alle *Categorie*.

3. *Opere scientifiche.*

Oltre alle opere aristoteliche, in siriaco sono state tradotte numerose opere scientifiche greche, di ambito medico, matematico, astronomico, botanico, zoologico, geografico e anche grammaticale.

Gli interessi medici sono motivati anche dal fatto che i monasteri cristiani presso i quali i traduttori siriaci operavano erano spesso complessi polifunzionali che comprendevano, oltre alla chiesa e alla scuola, anche un ospedale. Gli autori greci di opere mediche tradotti in siriaco sono Galeno, Ippocrate, Rufo di Efeso, e molti minori[40]. Alcune delle opere di Galeno sono state tradotte per la prima volta nel VI secolo da Sergio di Rešʿainā[41] (per esempio i libri 6-18 del *Περὶ κράσεως τῶν ἁπλῶν φαρμάκων*, il *Περὶ τροφῶν δυνάμεων*[42] e la *Τέχνη ἰατρική*, conservata solo frammentariamente[43]) e poi ritradotte in siriaco e di qui in arabo nel IX secolo da Ḥunain ibn Isḥāq, il quale considerava pessime le traduzioni di Sergio e spesso preferiva ritradurre il testo greco di Galeno piuttosto che cercare di correggere la traduzione piú antica.

Ḥunain ibn Isḥāq ha tradotto in siriaco e in arabo un numero straordinario di opere mediche greche, soprattutto quelle di Galeno; ci restano però soltanto estratti o frammenti delle sue traduzioni in siriaco, tra le quali ricordiamo ancora, oltre alle opere sopra menzionate, il giuramento di Ippocrate con il commento di Galeno; una traduzione parziale del *Περὶ ἰατρικῶν ὀνομάτων* di Galeno; uno scritto comprendente 70 trattati di Oribasio, il medico dell'imperatore Giuliano; il commento di

[40] Cfr. R. DEGEN, *Ein Corpus Medicorum Syriacorum*, in «Medizin Historisches Journal», VII (1972), pp. 114-22; ID., *The oldest known Syriac manuscript of Ḥunayn b. Isḥāq*, in *II Symposium Syriacum 1976*, «Orientalia Christiana Analecta», CCV (1978), pp. 63-71; ID., *Galen im Syrischen: eine Übersicht über die syrische Überlieferung der Werke Galens*, in V. NUTTON (a cura di), *Galen: Problems and Prospects*, London 1981, pp. 131-66.

[41] Su Sergio di Reš'ainā cfr. BAUMSTARK, *Lucubrationes* cit., pp. 358-84; J. HABBI, *Sergius Res Ayna*, in «Journal of Iraqi Academy», XXXII (1981), pp. 3-4, 265-88; H. HUGONNARD-ROCHE, *Note sur Sergius de Rešʿainā, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote*, in ENDRESS e KRUK (a cura di), *The Ancient Tradition* cit., pp. 121-43.

[42] Ed. E. SACHAU, *Inedita Syriaca*, Halle 1870, pp. 94-97.

[43] *Ibid.*, pp. 88-94.

Oribasio a un libro (II o III) del *Περὶ ἐπιδημιῶν* di Ippocrate; il *Περὶ ἀρίστης κατασκευῆς τοῦ σώματος ἡμῶν* di Galeno; una parte del *De victu* di Rufo di Efeso, il cui originale greco è perduto.

In siriaco è conservata anche una traduzione, anonima (ma secondo alcuni studiosi da attribuire a Ḥunain ibn Isḥāq) e parziale, degli *Aforismi* di Ippocrate[44] e la traduzione del commento di Galeno (il cui originale greco è conservato solo frammentariamente) ai libri 1-6 del *Περὶ ἐπιδημιῶν* di Ippocrate, commento conservato anche in una traduzione araba.

L'apporto greco alle conoscenze scientifiche dei Siri emerge con evidenza nell'*Hexaemeron* (*CSCO*, 92) di Giacomo di Edessa, un compendio di scienza (cosmologia, storia naturale, geografia) sotto forma di commento al libro della Genesi, portato a termine, dopo la morte di Giacomo, dal suo allievo Giorgio vescovo degli Arabi, genere nel quale confluiscono successivamente anche scritti di Mōšē bar Kēphā (IX secolo) e Bar Hebraeus. Nella sezione geografica si avverte l'influsso di Claudio Tolomeo[45]. In questo caso non si tratta di traduzioni vere e proprie, ma di parafrasi, riassunti e rifacimenti di vario genere. Tradotta dal greco è invece una descrizione della terra (*Σφάρικος τῆς οἰκουμένης*)[46], il cui originale dev'essere stato composto all'epoca del re egiziano Tolomeo Filometore.

Conservata frammentariamente è la traduzione siriaca dei *Geoponica*[47], un trattato sull'agricoltura attribuito a Cassiano Basso, autore bizantino del VI-VII secolo, ma conservato in greco solo nella versione rielaborata nel X secolo, voluta da Costantino VII Porfirogenito. L'opera di Cassiano Basso era a sua volta una silloge basata sui trattati di argomento analogo di Vindanio Anatolio di Berito e di Didimo il Giovane di Alessandria. Dei *Geoponica* esistono anche due versioni arabe, entrambe cronologicamente precedenti la rielaborazione greca del X secolo, delle quali una sembra essere basata su una redazione persiana perduta[48]

[44] Ed. H. POGNON, *Une version syriaque des Aphorismes d'Hippocrate. Texte et Traduction*, parte I, Leipzig 1903; cfr. R. DEGEN, *Zur syrischen Übersetzung der Aphorismen des Hippokrates*, in «Oriens Christianus», LXII (1978), pp. 36-52.

[45] Cfr. J. DARMESTETER, *Jacques d'Edesse et Claude Ptolemée*, in «Revue des Etudes Grecques», III (1890), pp. 180-88; A. HJELT, *Etudes sur l'Hexaméron de Jacques d'Edesse*, Helsingfors 1892.

[46] Ed. J. P. N. LAND, *Anecdota Syriaca*, III, Leiden 1870, pp. 327-40; cfr. F. NAU, *La cosmographie au VIIe siècle chez les syriens*, in «Revue de l'Orient chrétien», XV (1910), p. 249.

[47] Ed. P. DE LAGARDE, *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig 1866, pp. 120-46; cfr. J. HABBI, *Testi geoponici classici in siriaco e in arabo*, in G. FIACCADORI (a cura di), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Roma 1990, pp. 77-92.

[48] Cfr. C. A. NALLINO, *Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica*, Roma 1922, pp. 346-51.

Un'altra opera scientifica perduta in greco e conservata solo in siriaco (oltre che in una parafrasi araba) è la *Meteorologia* di Teofrasto, e ugualmente perduta in greco è l'opera di Teone sulla quale è basato il *Trattato sull'astrolabio* di Severo Sebokht di Nisibi (morto nel 666/667)[49], autore, tra l'altro, di un'opera sulle costellazioni in cui cita Arato di Soli[50]

Tra le opere matematiche ricordiamo la traduzione siriaca dei capitoli 1-23 e 37-40 del primo libro degli *Στοιχεῖα* di Euclide; tra le opere grammaticali, la traduzione[51] della *Τέχνη γραμματική* di Dionisio Trace, attribuita a Yāwsep Hūzāyā, insegnante di grammatica a Nisibi nel VI secolo; la traduzione è priva della parte iniziale, corrispondente ai capitoli 1-7[52].

Sono state tradotte in siriaco anche opere di alchimia, come il trattato di Zosimo, un cristiano gnostico del III secolo, sulle proprietà dei metalli[53]

4. *Letteratura gnomica.*

Un tratto tipico della cultura siriaca è il disinteresse pressoché totale per i testi greci considerati piú importanti e rappresentativi dal nostro punto di vista, ossia i testi propriamente letterari.

Tra le opere greche secolari tradotte in siriaco, oltre a quelle aristoteliche e scientifiche di cui si è appena detto, vi è un certo numero di opere di contenuto morale, gnomico o sapienziale[54]. Tra queste, ricordiamo il *Πρὸς Δαμονικόν* di Isocrate[55]; due opere dei *Moralia* di Plutarco, il *Περὶ ἀοργησίας* (*Moralia* 29)[56] e il *Πῶς ἄν τις ὑπ' ἐχθρῶν ὠφελοῖτο* (*Moralia* 6)[57]; il *Περὶ ἀσκήσεως* dello Pseudo Plutarco (l'originale greco

[49] Cfr. O. NEUGEBAUER, *The early history of the astrolabe*, in «Isis», XL (1949), pp. 240-56; ID., *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Berlin Heidelberg - New York 1975, II, p. 878.

[50] Cfr. F. NAU, *Le traité sur les constellations écrit en 661 par Sévère Sebokht*, in «Revue de l'Orient chrétien», XXVII (1929-30), pp. 327-410; XXVIII (1931-32), pp. 85-100.

[51] Ed. e trad. latina in A. MERX, *Historia artis grammaticae apud Syros*, Leipzig 1889, pp. 50-72 (testo), 9-28 (trad.).

[52] Cfr. R. CONTINI, *Considerazioni interlinguistiche sull'adattamento siriaco della TEXNH ΓΡΑΜΜΑΤΙΚΗ di Dionisio Trace*, in FINAZZI e VALVO (a cura di), *La diffusione* cit., II, pp. 95-111.

[53] Cfr. BAUMSTARK, *Geschichte* cit., p. 173.

[54] Cfr. E. SACHAU, *Über die Reste der syrischen Übersetzungen classischgriechischer, nichtaristotelischer Literatur*, in «Hermes», IV (1870), pp. 69-80.

[55] Ed. LAGARDE, *Analecta* cit., pp. 167-77.

[56] *Ibid.*, pp. 186-95.

[57] Ed. e trad. E. NESTLE, *Studia Sinaitica*, IV, London 1894.

è conservato frammentariamente)[58]; il dialogo 15 di Luciano intitolato *Περὶ τοῦ μὴ ῥαδίως πιστεύειν διαβολῇ*[59]; due orazioni di Temistio, intitolate rispettivamente *Περὶ φιλίας* e *Περὶ ἀρετῆς*, entrambe conservate solo frammentariamente nell'originale greco[60]; la traduzione della Vita di Secondo gnomologo, filosofo di epoca adrianea (sia l'originale greco che la traduzione siriaca sono conservati frammentariamente)[61].

Le traduzioni siriache appena menzionate si collocano tutte tra il v e il vi secolo, e sono conservate in manoscritti del vii-ix secolo.

Di poco successive sono delle raccolte di sentenze tradotte da originali greci non ben individuabili, come le γνῶμαι pitagoriche[62], le sentenze di Menandro e Sesto (attribuite a papa Sesto II)[63], due raccolte di definizioni platoniche[64] e un breve dialogo tra Platone e un suo discepolo[65], tutte per lo piú chiaramente apocrife.

A questo genere di letteratura appartiene un'opera siriaca redatta tra il vi e il vii secolo, intitolata *La profezia di Baba di Ḥarrān*, che vanta di raccogliere le profezie dei «filosofi pagani», ossia Orfeo, Ermete Trismegisto, Platone, Pitagora, Porfirio, gli oracoli sibillini ecc.[66]; un'opera analoga si deve a Teodoro bar Kōnī (viii secolo), autore di un'esposizione delle dottrine filosofico-religiose dei Greci, dei Caldei e dei manichei, nel contesto di un'ampia descrizione delle eresie anticristiane[67]

In siriaco è conservato anche un estratto comprendente la traduzione di 32 capitoli del *Physiologus* greco, un'opera alessandrina redatta tra

[58] Ed. LAGARDE, *Analecta* cit., pp. 177-86; un'ed. successiva, comprensiva anche della parte iniziale che è stata ritrovata solo in un secondo tempo, si deve a W. ROHLFS, *Pseudo-Plutarch, «Peri askēseōs»*, in *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen 1968, pp. 176-84.

[59] Ed. SACHAU, *Inedita* cit., pp. 1-16.

[60] L'ed. del testo siriaco delle due orazioni si trova *ibid.*, rispettivamente pp. 48-65 e 17-47.

[61] Ed. e trad. B. E. PERRY, *Secundus the Silent Philosopher* («American Philological Association Monographs», XXII), New York 1964; cfr. anche S. BROCK, *Secundus the silent philosopher: some notes on the Syriac tradition*, in «Rheinisches Museum», CXXI (1978), pp. 94-100.

[62] Ed. LAGARDE, *Analecta* cit., pp. 195-201; cfr. G. LEVI DELLA VIDA, *Sentenze Pitagoriche in versione siriaca*, in «Rivista di Studi Orientali», III (1910), pp. 597-98, ristampato in R. CONTINI (a cura di), *Giorgio Levi Della Vida. Pitagora, Bardesane e altri studi siriaci*, Roma 1989, pp. 1-16; D. WÜNSCH, *Zur syrischen Übersetzung der Pythagorasprüche*, in *Paul de Lagarde* cit., pp. 252-64; per la gnomologia greco-siriaca cfr. N. ZEEGERS-VANDER VORST, *Une gnomologie d'auteurs grecs en syriaque*, in «Orientalia Christiana Analecta», CCV (1978), pp. 163-77.

[63] Edd. delle sentenze di Menandro: J. P. N. LAND, *Anecdota Syriaca*, I, Leiden 1862, pp. 156-164; SACHAU, *Inedita* cit., pp. 80-82. Ed. delle sentenze di Sesto: LAGARDE, *Analecta* cit., pp. 1-31.

[64] Ed. SACHAU, *Inedita* cit., pp. 66-67 e 69-70.

[65] *Ibid.*, pp. 67-69.

[66] Cfr. BROCK, *From antagonism* cit., p. 27 e nota 118; F. ROSENTHAL, *The profecies of Baba the Harranian*, in *A Locust's Leg: Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, London 1962, pp. 220-32.

[67] Cfr. BAUMSTARK, *Geschichte* cit., pp. 218 sg. e bibliografia ivi citata.

il II e il III secolo, consistente in un manuale zoologico-simbolico di ispirazione giudeo-cristiana[68].

5. *Altre opere profane.*

La poesia greca, arcaica e classica, non è mai stata tradotta in siriaco; un'eccezione è forse Omero, che – secondo la tradizione siriaca – sarebbe stato tradotto, anche se non integralmente, dal maronita Teofilo di Edessa, astrologo del califfo al-Mahdī (775-85 d. C.)[69]; ma di questa traduzione restano solo poche citazioni conservate in tardi manuali di retorica.

Qualche isolata citazione di Omero, tradotta direttamente dal greco, si trova anche in Atanasio di Balad, l'allievo di Severo di Nisibi, il quale, come si è detto, citava Arato di Soli traducendolo dal greco[70]. Molto piú spesso, però, le citazioni isolate di autori greci in siriaco presuppongono un intermediario siriaco: per esempio, Filosseno di Mabbūg cita Platone attingendo alla traduzione siriaca dell'omelia di Basilio *Ad adulescentes*; nella cronaca di Zūqnīn si trova una citazione dal *Timeo* platonico tratta dalla versione siriaca della *Cronaca* di Eusebio, ecc.

Il *Romanzo di Alessandro* dello Pseudo Callistene è una significativa eccezione al disinteresse dei Siri per la letteratura classica; d'altra parte, si tratta di un testo ellenistico, il cui protagonista era stato l'artefice principale dei contatti culturali tra Oriente e Occidente e la storia romanzata delle sue gesta era tale da prestarsi ai piú svariati usi morali, filosofici e religiosi; proprio tale sua peculiarità ha consentito al *Romanzo di Alessandro* di conoscere una diffusione straordinaria presso le culture orientali. Dello Pseudo Callistene esiste una traduzione siriaca[71] elaborata, intorno al VI-VII secolo, direttamente sulla base di un testo greco (e non di una redazione intermedia pahlavica poi andata perduta, come generalmente si ritiene)[72]; l'originale greco, pur diverso da quelli

[68] Ed. O. G. TYCHSEN, *Physiologus Syrus seu Hist. animalium XXXII in S.S. rememoratum*, Rostock 1795; per la tradizione del *Physiologus* nella cultura siriaca cfr. BAUMSTARK, *Geschichte* cit., pp. 170 sg.

[69] Cfr. *ibid.*, p. 341.

[70] Sul modo in cui Omero compare nella letteratura siriaca cfr. BROCK, *From antagonism* cit., pp. 28-29; H. RAGUSE, *Syrische Homerzitate in der Rhetorik des Anton von Tagrit*, in *Paul de Lagarde* cit., pp. 162-75.

[71] Ed. e trad. E. A. W. BUDGE, *The History of Alexander The Great*, Cambridge 1889.

[72] Cfr. C. A. CIANCAGLINI, *Gli antecedenti del «Romanzo» siriaco di Alessandro*, in FINAZZI e VALVO (a cura di), *La diffusione* cit., II, pp. 55-93.

conservati, apparteneva certamente al ramo α della tradizione manoscritta, la cosiddetta *recensio vetusta*.

Alla figura di Alessandro Magno sono dedicate anche altre opere, tra cui una breve biografia[73] e un poema[74] dai toni apocalittici di circa 800 versi, erroneamente attribuito a Giacomo di Serugh (morto nel 521), che dipende dal *Romanzo di Alessandro*; l'opera dovrebbe essere stata composta tra il 628 e il 637, poiché risente del clima storico creatosi in occasione delle campagne orientali dell'imperatore Eraclio (620 d. C.) e di Cosroe II.

[73] Ed. LAGARDE, *Analecta* cit., pp. 205-8.

[74] Ed. G. J. REININK, *Das syrische Alexanderlied*, Louvain 1983 (= *CSCO*, 454); cfr. C. HUNNIUS, *Das syrische Alexanderlied*, in «Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», LX (1906), pp. 169-209, 558-89, 802-21.

WALTER BERSCHIN

Traduzioni dal greco in latino (secoli IV-XIV)

Graeca non leguntur, «Il greco non si legge»: questa sentenza diffusa è valida per il Medioevo latino in quanto soltanto pochi occidentali di quest'epoca erano in grado di leggere e comprendere in lingua originale un testo greco di un certo livello. Tuttavia si sottovaluta di solito la quantità di traduzioni dalla lingua greca prodotte durante il Medioevo e con ciò anche la presenza, grazie ad esse, di autori greci nella vita intellettuale occidentale.

Si sono avute complessivamente quattro epoche post-classiche nelle quali il patrimonio di letteratura greca presente in Occidente si moltiplicò grazie a traduzioni in latino: l'epoca tardoantica, i secoli IX-X, il pieno Medioevo e l'umanesimo.

1. *La tarda antichità.*

In quest'epoca lo stimolo piú duraturo agli studi greci per gli eruditi di qualunque orientamento fu costituito dal neoplatonismo, che dominò nei secoli IV e V anche il pensiero di cristiani come il retore romano Mario Vittorino, traduttore dell'*Introduzione* di Porfirio, e il retore milanese Manlio Teodoro. Negli ultimi decenni si ritiene che il traduttore e commentatore tardoantico del *Timeo* di Platone, il cristiano Calcidio[1], vada situato anch'egli nell'ambito del platonismo milanese intorno al 400. Fino alla metà del XII secolo il *Timeo* di Calcidio rimase l'unico dialogo platonico che l'Occidente potesse leggere in traduzione latina.

Anche gli scritti sacri del cristianesimo e la loro esegesi risvegliarono nei Latini il desiderio di traduzioni fedeli, visto che la lingua originale del Nuovo Testamento era, quasi senza eccezione, il greco. Fra le

[1] *Plato latinus*, IV *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, a cura di J. H. Waszink, London-Leiden 1962.

antiche scuole di interpretazione della scrittura, il maggior interesse fu suscitato da quella alessandrina, in particolare con la vasta opera esegetica di Origene (m. 254).

Nell'ultimo trentennio del IV secolo compaiono due straordinari mediatori della letteratura greco-cristiana, due chierici che furono anche amici in gioventú: Rufino di Aquileia (m. 410) e Girolamo (m. 420). Le traduzioni piú importanti di Rufino sono la *Storia ecclesiastica* di Eusebio[2] e la principale opera dogmatica di Origene: *I princìpi*[3] In entrambi i lavori Rufino è sia traduttore che rielaboratore. Egli rende piú concisa nello stile, modifica ed estende la *Storia ecclesiastica* di Eusebio, che giungeva fino al 324; l'aggiunta piú preziosa è la sua continuazione fino al 395, l'anno della morte di Teodosio il Grande.

Anche Girolamo negli anni giovanili si dedicò alla mediazione delle opere di Eusebio e di Origene. Intorno al 380 tradusse e rielaborò la *Cronografia* di Eusebio e la proseguí fino all'anno 378. Venendo incontro alla forte richiesta di testi di Origene, nella stessa epoca Girolamo tradusse 14 omelie su Geremia e altrettante su Ezechiele, e annunciò di voler tradurre in latino gran parte delle opere di Origene. Dopo il ripudio della dogmatica di Origine, a partire dal 394 circa, Girolamo dette un solo ulteriore contributo all'*Origenes latinus*: *I princìpi* come contro-traduzione rispetto a quella di Rufino. Sotto l'egida di papa Damaso I (366-84) Girolamo eseguí dapprima una revisione del Nuovo Testamento e del Salterio sulla base del testo greco. Egli non rifiutava in linea di massima la forma linguistica non classica (che in parte derivava dal principio della traduzione letterale), bensí fece modifiche solo dove gli sembrava che lo richiedesse il senso. Piú tardi, quando a Cesarea conobbe l'*Esapla* di Origene, Girolamo cominciò a rivedere e tradurre di nuovo il Vecchio Testamento, non piú secondo la versione dei Settanta, bensí sulla base del testo originario ebraico. «Novum testamentum Graecae fidei reddidi, vetus iuxta Hebraicum transtuli», cosí egli celebra se stesso alla fine della sua storia della letteratura, il *De viris illustribus*[4].

Nella tarda antichità un incontro del clero latino con la lingua greca sul piano pratico fu promosso dai concili, dato che questi si svolsero quasi esclusivamente su suolo greco. La storia degli atti dei concili nell'Oc-

[2] EUSEBIUS, *Werke*, II. *Die Kirchengeschichte*, a cura di E. Schwartz e T. Mommsen, Leipzig 1903-909.

[3] ORIGENES, *Vier Bücher von den Prinzipien*, a cura di H. Görgemanns e H. Karpp, Darmstadt 1976.

[4] Nuova ed. a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Firenze 1988, p. 232.

cidente latino[5], tuttavia, mostra che qui non si sviluppò una tradizione stabile di registrazione e traduzione dei testi greci.

In Italia all'epoca dei Goti si ebbe ancora una volta un grande rappresentante dell'ellenismo filosofico: Boezio. Egli coltivò l'ambizione di portare a compimento la signoria di Roma sul mondo mediante la trasmissione delle «arti della sapienza greca» ai suoi concittadini romani. A tale scopo intendeva tradurre in latino in primo luogo tutte le opere di Aristotele e poi i dialoghi platonici, per corredarli di un commento e armonizzarli in una *concordia*. Boezio realizzò soltanto una minima percentuale dei suoi propositi: egli tradusse e commentò parti delle opere logiche del corpus aristotelico[6].

Cassiodoro (m. dopo il 580) fondò una scuola per traduttori nel suo monastero di Vivario. Epifanio tradusse Didimo, Bellator tradusse opere di Origene, Muziano testi di Giovanni Crisostomo, anonimi tradussero Clemente Alessandrino. Il lavoro dei traduttori di Vivario è particolarmente degno di nota per quanto riguarda le opere storiografiche. Cassiodoro, che era stato negli anni precedenti lo storico del popolo goto, fece sí che l'Occidente latino, la cui storia della Chiesa fino a quel momento presentava molte lacune, avesse un quadro storico piú completo. «Con molta fatica»[7] egli fece tradurre in latino le *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio; con l'aiuto soprattutto di Epifanio riuní gli storici della Chiesa Teodoreto, Sozomeno e Socrate, che si ricollegavano a Eusebio, nella *Historia tripartita* in lingua latina.

Quale mediatore di testi dal greco operò a Roma, al servizio della politica ecclesiastica, il monaco Dionigi, che si attribuí come appellativo «il Piccolo» (m. metà del VI secolo). Cassiodoro era in contatto con lui e lodava il suo talento di traduttore. Accanto alle raccolte di canoni la sua traduzione piú importante fu *L'uomo* di Gregorio di Nissa. Inoltre Dionigi il Piccolo tradusse atti di concili e opere agiografiche come le vite di Pacomio, padre del monachesimo, e di Taide, la cortigiana convertita.

La forte presenza bizantina in Italia dalla metà del VI secolo fino all'VIII avanzato ha fatto supporre a molti studiosi un intenso rapporto di scambi anche sul terreno delle traduzioni. Su questo punto, però, ci sono poche certezze. Infatti nell'intera «epoca bizantina del papato»

[5] *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, serie I, a cura di E. Schwartz, 1-4, Straßburg-Berlin 1914-1984; serie II, a cura di R. Riedinger, 1-2, Berlin - New York 1984-95.

[6] *Aristoteles latinus*, a cura di L. Minio-Paluello, I/1, II/1, III/1-2, V/1, VI/1, Brügge-Paris 1961-75.

[7] CASSIODORO, *Institutiones*, 1.17.1.

(circa 537-752) è riconoscibile in maniera chiara, con nome, dati biografici e opere, un solo traduttore: Bonifacio Consiliario[8]

2. *I secoli IX e X.*

Un progetto matrimoniale della dinastia di Carlo Magno si trova all'origine dello scambio di ambasciatori, che gradualmente diviene regolare, fra Costantinopoli e la corte franca. Questo scambio si infittisce intorno all'anno 800 (incoronazione a imperatore di Carlo Magno) e porta addirittura a visite annuali di ambasciatori negli anni 810-17[9] L'episodio decisivo dal punto di vista intellettuale nei rapporti greco-latini del IX secolo è connesso a un'ambasceria bizantina dell'anno 827, quando l'imperatore romano d'Oriente, Michele II, inviò in dono i quattro trattati teologici e le dieci lettere di Dionigi Aeropagita all'imperatore carolingio Ludovico il Pio a Compiègne[10]. Ludovico consegnò il codice all'abbazia di Saint-Denis presso Parigi, dove l'abate Ilduino (m. 855/859) ne fece eseguire una prima traduzione in latino. Una nuova traduzione degli scritti di Dionigi fu intrapresa, per desiderio di Carlo il Calvo, da Giovanni Scoto Eriugena. «Secondo la nostra opinione si tratta di un'opera molto complessa, lontana dai criteri di comprensione moderni; è inaccessibile a molti e si dischiude a pochi non solo per la sua antichità, ma anche per la profondità dei misteri celesti»[11]. Giovanni Scoto cercò di evitare gli errori e i passaggi incomprensibili presenti nella traduzione di Ilduino, rimanendo d'altra parte piú vicino al testo greco. Egli redasse anche un commentario alla *Gerarchia celeste.* Sempre su richiesta di Carlo il Calvo, Giovanni Scoto tradusse una seconda grande opera protobizantina: gli *Ambigua* di Massimo il Confessore[12]. Ma Giovanni Scoto non si limitò a trasmettere la teologia orientale mediante traduzioni e commenti, bensí elaborò egli stesso una grande opera speculativa: il *De divisione naturae.* L'ambizione degli ellenisti carolingi trovò addirittura espressione in poemi in lingua greca.

[8] W. BERSCHIN, *Bonifatius Consiliarius. Ein römischer Übersetzer in der byzantinischen Epoche des Papsttums*, in *Lateinische Kultur im VIII Jahrhundert. Traube-Gedenkschrift*, St. Ottilien 1989, pp. 25-40.

[9] ID., *Die Ost-West-Gesandtschaften am Hof Karls des Großen und Ludwigs des Frommen (768-840)*, in *Karl der Große und sein Nachwirken*, I, Turnhout 1997, pp. 157-71.

[10] Il manoscritto si è conservato: Parigi, BN gr. 437.

[11] *MGH*, *Epistolae*, 6, p. 159 (*PL*, 122, col. 1031).

[12] *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti interpretationem*, a cura di E. Jeauneau, Turnhout 1988.

Molto meglio dell'irlandese Giovanni Scoto sapeva il greco l'italiano Anastasio di Santa Maria in Trastevere, che per un periodo fu antipapa e piú tardi bibliotecario (m. 879). In lui il papato trovava nuovamente, dopo Dionigi il Piccolo, un traduttore zelante, il quale seppe rendersi indispensabile a Roma come esperto di greco, nonostante il suo compromettente passato. Egli onorò personalità influenti dedicando loro traduzioni dall'agiografia greca. Merita rilievo la traduzione della *Vita di Giovanni l'Elemosiniere* di Leonzio di Neapolis (Cipro). Si tratta di una delle poche vite bizantine che divennero un classico del genere biografico anche nell'Occidente latino. Per Giovanni Diacono, attivo insieme a lui alla corte papale in qualità di storico, Anastasio tradusse e rielaborò in una *Chronographia tripartita* (871-74) e in *Collectanea* (874) testi greci sulla storia ecclesiastica, fra i quali i piú importanti sono le traduzioni dalla *Cronografia* di Teofane (m. 818). In tal modo Anastasio ristabilí il contatto con l'Oriente nella storiografia, cosí come Giovanni Scoto aveva fatto per la teologia. La cronaca di Teofane è l'ultima opera storica del Medioevo ad essere letta da un pubblico sia greco che latino. In qualità di legato di papa Adriano II e dell'imperatore Ludovico II, Anastasio partecipò all'ottavo concilio ecumenico a Costantinopoli (869-70). Gli atti greci di questo concilio furono da lui tradotti in latino[13]

Ancora nel IX secolo Napoli si aggiunge a Roma quale centro della cultura letteraria in Italia. Ciò che si traduceva dal greco a Napoli era, quasi senza eccezione, agiografia; la maggior parte dei traduttori erano diaconi. Un diacono di nome Paolo tradusse la famosa *Vita di Maria Egiziaca* e l'altrettanto famosa *Penitenza di Teofilo*, dedicandole a Carlo il Calvo. Il diacono Giovanni, noto come storiografo della Chiesa napoletana (intorno al 900), tradusse la *Passione dei quaranta martiri di Sebaste* e una *Vita di Nicola* di larga diffusione. Fra le traduzioni napoletane si trovava anche un soggetto profano importante, e cioè il *Romanzo di Alessandro* dello Pseudo-Callistene. Un arciprete di nome Leone conobbe questo romanzo nel 942, allorché «cercò dei libri per leggere» quando si trovava in viaggio dalla Campania verso Costantinopoli in qualità di ambasciatore dei principi longobardi. Leone ricopiò il racconto e lo portò alla sposa del suo signore; in seguito venne approntata una traduzione che sta all'inizio del ramificato *Romanzo di Alessandro* latino[14]

[13] W. BERSCHIN, *Medioevo greco-latino*, Napoli 1989, pp. 210-17.

[14] *Ibid.*, pp. 217-20; ID., *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*, II, Stuttgart 1988, pp. 167 sgg.; IV/1, 1999, pp. 22 sgg.

3. *Il pieno Medioevo.*

Con l'operato del cardinale Umberto di Silva Candida (m. 1061) inizia una nuova epoca. Costui è il primo traduttore dal greco che si interessa esclusivamente delle controversie fra Oriente e Occidente. Per esempio egli tradusse la lettera che Leone di Achrida aveva spedito nel 1053 al vescovo Giovanni di Trani contro il digiuno del sabato e la consacrazione del pane azzimo in uso fra i Latini, provocando in tal modo la reazione del papato. Con lui inizia la disputa fra Greci e Latini sulle questioni dogmatiche e di politica ecclesiastica che perdurerà nel pieno e basso Medioevo: la controversia sulla clausola *filioque*, inclusa in maniera dimostrativa nella propria professione di fede (*Credo*) dalla Chiesa occidentale, giunge dall'epoca carolingia fino ai giorni nostri[15]

Le divergenze teologiche non ebbero quasi alcuna ripercussione negativa sullo scambio intellettuale fra Bisanzio e le città marinare campane Amalfi e Salerno. Tutta una serie di traduzioni greco-latine, soprattutto di genere agiografico, è stata attribuita negli ultimi decenni alla scuola di traduttori di Amalfi, operante nell'XI secolo[16]. Tuttavia è anche possibile che questi traduttori fossero attivi nei punti di appoggio d'oltremare della loro città, come per esempio a Costantinopoli; addirittura sul sacro Monte Athos dal 985 circa fino al 1287 ha avuto sede un monastero latino di Amalfitani (il Pirgos Amalfinon ne costituisce un resto). Qui intorno alla metà dell'XI secolo un monaco di nome Leone tradusse il famoso *Miraculum a S. Michaele Chonis patratum*; forse fu lo stesso Leone che commissionò la traduzione del romanzo greco di *Barlaam e Josafat* (corrispondente, nel nucleo essenziale, alla leggenda di Buddha), eseguita da un Occidentale a Costantinopoli nel 1047[17]. In Occidente questo romanzo incontrò lo stesso favore di cui godeva in Oriente.

Ad Amalfi fu soprattutto la famiglia Comiti(s) Mauronis a promuovere i rapporti culturali con Bisanzio. Intorno al 1080 Lupino, un esponente di questa famiglia, fece tradurre una *Vita di santa Irene* al monaco e sacerdote Giovanni, che viveva nel monastero di Panagiu a Costantinopoli. Lo stesso Giovanni fu da Pantaleone «esortato spesso

[15] J.-M. GARRIGUES, *L'esprit qui dit «Père!». L'Esprit-Saint dans la vie trinitaire et le problème du filioque*, Paris 1982.

[16] W. BERSCHIN, *I traduttori d'Amalfi nell'XI secolo*, in *Cristianità ed Europa. Miscellanea in onore di Luigi Prosdocimi*, I, Roma - Freiburg im Breisgau 1994, pp. 237-43.

[17] *Hystoria Barlae et Iosaphat*, a cura di J. Martínez Gázquez, Madrid 1997.

a tradurre in latino ... qualcosa che si trovasse nei libri o racconti greci». Giovanni esaudí questo desiderio con il suo *Liber de miraculis*, che contiene racconti ascetici greci, soprattutto dal *Pratum spirituale* di Giovanni Mosco.

A Salerno si può osservare come il greco rimanga presente all'interno dell'ambiente latino mediante la liturgia. Qui intorno al 1100 è operante una scuola scrittoria che produce sontuosi manoscritti liturgici in lingua greca, evidentemente per proprio uso[18]. Questo può essere un indizio per capire da quale ambiente provenissero i traduttori di letteratura medica che lavorarono per la scuola di Salerno, divenuta presto famosa. L'influenza araba è minore di quanto si sia creduto in passato. Delle cinque parti dell'*Articella*, opera didattica della scuola medica di Salerno diffusissima a partire dal XII secolo, almeno tre sono tradotte dal greco[19] Il piú famoso traduttore salernitano per il greco è Alfano, arcivescovo di Salerno (m. 1085), il quale, «Latinorum cogente penuria», pubblicò la traduzione dell'opera medico-antropologica *Sull'uomo* di Nemesio di Emesa.

Costantinopoli ospita nel XII secolo un gruppo di Latini, conoscitori delle lingue e attivi letterariamente: per esempio Mosè di Bergamo, l'interprete, traduttore e collettore di manoscritti, e Giacomo da Venezia, il mediatore della «nuova logica» di Aristotele[20]. Non è possibile delineare qui con completezza l'intero panorama della letteratura frutto di traduzioni che si sviluppò nella metropoli costantinopolitana. Ci limiteremo ai soli nomi dei traduttori occidentali e degli autori oggetto delle loro traduzioni. Traduttori: Cerbano, Ugo Eteriano, Leone Tusco, Pascale Romano. Opere e autori greci tradotti: Giovanni Damasceno, il *Libro dei sogni* di Acmete, il *Libro dei Ciranidi* sul potere degli animali, delle pietre e delle piante, Epifanio di Costantinopoli[21].

Il pisano Burgundio (m. 1193), il piú grande traduttore del XII secolo[22], cominciò intorno al 1140 con un lavoro di traduzione di argomento giuridico: le citazioni in lingua greca nei *Digesta* del *Corpus iuris civilis*. Seguirono traduzioni teologiche su impulso di papa Eugenio III, originario di Pisa: nel 1151 le 90 *Omelie su Matteo* di Giovanni Criso-

[18] W. BERSCHIN, *Salerno um 1100. Die Übersetzungen aus dem Griechischen und ihr byzantinisch-liturgischer Hintergrund*, in *Ab oriente et occidente. Gedenkschrift Wilhelm Nyssen*, St. Ottilien 1996, pp. 17-25.

[19] P. O. KRISTELLER, *Studi sulla Scuola medica salernitana*, Napoli 1986.

[20] B. G. DOD, *Aristoteles latinus*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, pp. 45-79.

[21] BERSCHIN, *Medioevo* cit., pp. 277 sgg.

[22] P. CLASSEN, *Burgundio von Pisa*, Heidelberg 1974.

stomo, nel 1152 *In Isaiam* di Basilio di Cesarea, anch'esso dedicato a Eugenio III. Lo stesso papa funse da padrino anche per la traduzione piú importante di Burgundio: l'*Expositio fidei orthodoxae* di Giovanni Damasceno. All'imperatore Federico I egli dedicò una nuova traduzione del trattato *Sull'uomo* di Nemesio di Emesa. Durante un soggiorno in qualità di legato presso Costantinopoli nel 1173 Burgundio perse il figlio: «pro redemptione animae eius» tradusse in latino le 88 *Omelie su Giovanni* di Giovanni Crisostomo. Intorno al 1085 Burgundio dedicò a un «re Enrico» – probabilmente il futuro imperatore Enrico VI – la traduzione di un trattato di Galeno; la medicina greca lo occupò negli ultimi anni della sua lunga vita[23]

Nella Sicilia normanna le traduzioni greco-latine hanno inizio con un'agiografia[24]. Intorno alla metà del XII secolo compare Enrico Aristippo, che tradusse fra l'altro il *Fedone* e il *Menone* di Platone. Aristippo aveva contatti con la capitale dell'impero d'Oriente; da questa città portò con sé la *Μεγίστη σύνταξις* di Tolomeo (nel pieno e basso Medioevo chiamata per lo piú *Almagesto*, dal nome della traduzione araba) e la fece tradurre. In questo ambiente sembra avere avuto origine anche una traduzione dei *Dati* di Euclide[25].

Sotto il dominio di Federico II il centro del contatto greco-latino è Otranto in Puglia. Qui fu studiata l'*Odissea* di Omero: l'esemplare scritto nel 1201 a Otranto si è conservato fino ad oggi[26]. L'affascinante figura di Nicola d'Otranto (m. 1235) propaganda la lingua greca fra i Latini mediante testi bilingui greco-latini; una scuola poetica italo-greca sostiene la causa ghibellina e degli Hohenstaufen in versi greci[27] e Federico II emana il primo testo legislativo statale dell'Occidente (*Liber Augustalis*, ovvero le *Costituzioni melfitane*) in lingua latina e greca[28].

I piú noti e significativi traduttori del XIII secolo sono gli inglesi Roberto Grossatesta (m. 1253), vescovo di Lincoln, e il domenicano fiammingo Guglielmo di Moerbeke, che alla sua morte (prima del 1286) era divenuto arcivescovo «missionario» a Corinto. Essi sono quei conoscitori delle lingue esponenti di un'epoca che intraprese l'erculea fatica di

[23] Cfr. R. J. DURLING, *Burgundio of Pisa's Translation of Galen's De interioribus*, I-II, Stuttgart 1992.

[24] M. V. STRAZZERI, *Una traduzione dal greco ad uso dei Normanni: La Vita latina di Sant'Elia lo Speleota*, in «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», LIX (1992), pp. 43 sgg.

[25] S. ITO, *The Medieval Latin Translation of the Data of Euclid*, Tokyo-Boston 1980.

[26] Heidelberg, Universitätsbibliothek Pal. gr. 45.

[27] M. GIGANTE, *Poeti bizantini di terra d'Otranto nel secolo XIII*, Napoli 1979[2]

[28] H. CONRAD, T. VON DER LIEK-BUYKEN e W. WAGNER, *Die Konstitutionen Friedrichs II. von Hohenstaufen für sein Königreich Sizilien*, Köln-Wien 1973.

capire e accogliere nella propria cultura Aristotele, l'aristotelismo e la scienza greca in generale. In tal modo essi crearono anche le premesse affinché questo stato delle conoscenze prima o poi venisse superato.

4. *Umanesimo.*

Tale passo ulteriore lo si deve agli umanisti, nei quali Petrarca aveva destato il desiderio di ottenere una conoscenza diversa della lingua greca rispetto a quella di una «lingua sacra» studiata alla meno peggio su tavole alfabetiche e testi bilingui, venerata in cerimonie simboliche e limitata alla teologia e alla filosofia. Le aspirazioni degli spiriti progrediti si indirizzavano adesso a Omero, Platone, Esiodo, Euripide, Sofocle e Plutarco. L'autore piú ambito era Omero. Poiché nel XIV secolo in Occidente non si era ancora in grado di leggerlo in lingua originale, si dovette predisporre una traduzione. Petrarca incaricò nel 1359 l'italo-greco Leonzio Pilato, il quale fino al 1362 lavorò a questo progetto su Omero e nello stesso tempo a Euripide[29]

Le traduzioni di Leonzio furono una delusione per il suo committente. Il modo di tradurre del Medioevo, cioè la traduzione letterale, poteva avere un senso quando si trattava di testi nei quali era importante la precisione scientifica, ma nel caso di opere poetiche aveva un effetto disastroso. Quando la frase nell'originale greco scorreva piú o meno in parallelo con le regole della costruzione della frase latina si otteneva una traduzione accettabile. Si veda, per esempio, l'inizio dell'*Iliade*[30]:

> Iram cane dea Pelidis Achillis
> pestiferam, que innumerabiles Grecis dolores inposuit.

Ma guai se la sintassi greca divergeva da quella latina, come nell'inizio dell'*Ecuba*[31]:

> Venio mortuorum profunditatem et obscuritatis ianuas
> linquens, ubi infernus sine habitatur deis,
> ego Polydorus...!

In effetti, già in Girolamo si poteva leggere cosa ci si doveva attendere da una traduzione letterale di Omero[32]; e il risultato fu conforme

[29] Cfr., in questo volume, W. BERSCHIN, *Il greco in Occidente: conoscenza e ignoranza.*
[30] A. PERTUSI, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio*, Venezia-Roma 1964, p. 205.
[31] *Ibid.*, p. 114.
[32] «Quodsi cui non videtur linguae gratiam interpretatione mutari, Homerum ad verbum exprimat in Latinum ... Videbit ordinem ridiculum et poetam eloquentissimum vix loquentem» (HIE-

alle sue previsioni. Ma gli spiriti erano stati risvegliati; Omero era tornato nella coscienza occidentale. Adesso si sapeva che non c'era altra via se non lo studio scolastico sistematico della lingua greca se si volevano trovare presso i Greci «la fonte e l'origine di ogni invenzione divina» (come, seguendo Macrobio, Petrarca si esprime a proposito di Omero).

Intorno al 1373, alla corte papale di Avignone, Simone Atumano, greco di nascita, tradusse il *Controllo dell'ira* di Plutarco, introducendo in tal modo il vero Plutarco nella letteratura latina dell'Occidente. La sua traduzione suscitò immediatamente l'interesse e la critica dei primi umanisti. Coluccio Salutati, cancelliere di Firenze (1375-1406), s'indignò a tal punto per il latino di Atumano da intraprendere egli stesso una revisione stilistica della traduzione di costui, pur senza poterla confrontare con l'originale greco per mancanza delle conoscenze linguistiche necessarie[33] Salutati dovette superare notevoli difficoltà per riuscire a venire in possesso dell'opera principale di Plutarco, le *Vite parallele*. Juan Fernández de Heredia, che ad Avignone negli anni 1384-88 ne aveva ottenuto una traduzione in aragonese, non voleva divulgarne alcuna copia. Solo quando Salutati offrí l'*Odissea* in latino di Leonzio Pilato si giunse, intorno al 1395, a uno scambio. Il Fiorentino mise immediatamente in moto la traduzione in latino del Plutarco aragonese. Ma, prima ancora che potesse realizzare questo progetto, l'inizio dell'insegnamento di greco a Firenze da parte di Manuele Crisolora, nel 1397, rese superfluo il passaggio intermedio della traduzione da una lingua volgare. Adesso a Firenze era disponibile il Plutarco originale in lingua greca, del quale ben presto si diffusero molti esemplari.

Le biografie di Plutarco iniziarono cosí la loro inarrestabile marcia trionfale. Proprio negli anni immediatamente precedenti, con Petrarca, era stata raggiunta l'acme della fama postuma di Svetonio. Una generazione piú tardi il biografo romano era già stato sostituito da quello greco[34]. Il XV secolo trovava in Plutarco la conferma che *virtus* e *fortuna* sono ciò che fa la felicità dell'uomo; la società italiana dell'epoca si riconosceva nei personaggi di Plutarco. Il ritorno del vero Plutarco nella cultura occidentale costituisce, accanto a quello di Omero, la *translatio studii* greco-latina del primo umanesimo piú ricca di conseguenze.

RONYMUS, *Chronicon*, a cura di R. Helm, Berlin 1956, p. 4). Cfr. anche GIROLAMO, *Epistulae*, 57 («Ad Pammachium de optimo genere interpretandi»).

[33] G. DI STEFANO, *La découverte de Plutarque en occident*, Turin 1968.

[34] W. BERSCHIN, *Sueton und Plutarch im 14 Jahrhundert*, in A. BUCK (a cura di), *Biographie und Autobiographie in der Renaissance*, Wiesbaden 1983, pp. 35-43.

Il metodo di traduzione degli umanisti era diverso da quello dei loro predecessori, tanto che essi impiegarono anche un termine nuovo per indicare il tradurre[35] Durante l'antichità e il Medioevo si diceva *vertere*, *interpretari*, *transvertere*; dall'umanesimo in poi si dice *transducere*. E questo nuovo verbo significa anche una libertà nuova per il traduttore: «Tradurre significa abbellire abbellire abbellire e soprattutto mutare togliere aggiungere»[36] Le versioni medievali dal greco furono screditate come barbare e furono sostituite da nuove traduzioni, piú consone alla sensibilità retorica del tempo, piú eleganti, anche se non sempre piú precise. Il panorama degli interessi si era trasformato. Se all'interno della produzione letteraria greca la Scolastica e il Medioevo avevano guardato principalmente alla teologia, alla filosofia, alla medicina e alle scienze naturali, adesso invece si collocavano al centro dell'interesse la poesia, la storiografia, le opere teatrali, e le belle lettere in genere. L'umanesimo creò di nuovo un pubblico in grado di leggere la letteratura greca nella lingua originale. Ma il traduttore dal greco non divenne superfluo, poiché nell'Occidente «latino» il greco poté divenire al massimo la seconda lingua straniera. Pertanto molti amanti dei classici greci continuarono ad avere bisogno dell'aiuto di una traduzione: è facile rilevare questa realtà dalla grande quantità di edizioni greco-latine. In tal modo qualcosa di tipicamente medievale sopravvive nel Rinascimento e nel Barocco: il testo greco corredato di traduzione latina, il codice bilingue.

[35] BERSCHIN, *Medioevo* cit., pp. 335 sg.

[36] R. SABBADINI, *Il metodo degli umanisti*, Firenze 1920, p. 26.

DIMITRIOS Z. NIKITAS

Traduzioni greche di opere latine

I.
PRELIMINARI.

1. *Bibliografia precedente sull'argomento.*

L'argomento «traduzioni greche di testi latini» non ha ricevuto alcuna trattazione moderna esauriente e documentata. Lo studio quasi introvabile di C. F. Weber è ormai superato, benché contenga del materiale interessante[1]. D'altro canto, il sogno di E. Norden di trattare «il destino della lingua latina in Oriente fino all'attività traduttoria di Massimo Planude e di Demetrio Cidone»[2] – sogno che abbandonò nei *Nachträge* alla terza edizione del suo libro[3] – probabilmente mirava a una ricerca ben piú ampia che non la semplice trattazione delle traduzioni in ambito orientale. V. Reichmann pubblicò nel 1943 lo studio *Römische Literatur in griechischer Übersetzung*[4], il cui titolo promette assai piú del reale contenuto: riguarda infatti solo le piú importanti traduzioni greche fino al IV secolo d. C. Un approccio piú completo all'argomento fu tentato nel 1970 da A. Lumpe[5]: il saggio di Lumpe dispone il materiale seguendo come criterio quello degli scrittori occidentali, distinguendoli per epoca (letteratura latina antica/medievale), religione (pagani/cristiani) e, nell'ambito cristiano, genere (teologia ecc.). Il lavoro, al di là del fatto che rimase incompiuto, è importante per la sua completezza e per la sua ricca documentazione bibliografica; tuttavia il metodo prescelto per l'esposizione del materiale non permette d'intrave-

[1] C. F. WEBER, *De Latine scriptis quae Graeci veteres in linguam suam transtulerunt, Particulae I-IV*, Casseliis 1835-52.

[2] E. NORDEN, *Antike Kunstprosa* (1898), Leipzig 1915³, p. 666 nota 1 [trad. it. Roma 1986].

[3] *Ibid.*, p. 8. Cfr. W. BERSCHIN, *Griechisch-Lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Bern-München 1980, p. 25 [trad. it. Napoli 1989].

[4] In «Philologus», suppl., XXXIV, 3 (1943).

[5] A. LUMPE, *Abendländisches in Byzanz*, in *Reallexikon der Byzantinistik*, Amsterdam 1970-76, A I/4, coll. 304-45.

dere l'immagine dello sviluppo dell'attività traduttoria in Oriente. La restante bibliografia a nostra disposizione è limitata o cronologicamente[6] o per genere[7], oppure riguarda singoli autori latini[8] o greci[9]. Assai piú copiosa è la bibliografia che affronta singole traduzioni e questioni del tutto particolari.

2. *Problematiche scientifiche e metodologiche.*

2.1. Limitazioni.

La produzione di traduzioni in lingua greca è un aspetto del piú ampio problema «I Greci e l'Occidente», che ne ha molti altri, spesso intrecciati fra loro: linguistici (lessico greco di origine latina), culturali, religiosi. Per ragioni di spazio, noi non ci occuperemo di essi se non nella misura in cui ciò risulti indispensabile.

La menzione di nomi di scrittori romani in scrittori greci e l'esposizione del contenuto delle loro opere o delle loro idee non implica necessariamente l'esistenza di corrispondenti traduzioni. Altrettanto si può dire per gli influssi «sotterranei» (cioè non immediatamente palesi) di scrittori romani su testi greci.

2.2. Disposizione della materia e periodizzazione.

In questo lavoro il materiale pervenutoci è ordinato per epoche e generi secondo il criterio non degli scrittori e dei testi tradotti, bensí dei traduttori e delle traduzioni. Per quanto riguarda il problema della periodizzazione, abbiamo finito per accettare le seguenti cesure temporali: da un lato il dominio della lingua latina come lingua ufficiale dell'impero romano d'Oriente (anche dopo la fondazione della «Nuova Roma» nel 324 d. C.), con pesantissimi influssi di ogni genere nell'area di lingua greca; dall'altro, le testimonianze di una presenza pressoché conti-

[6] Cfr. M. GIGANTE, *La cultura latina a Bisanzio nel secolo XIII*, in «La Parola del Passato», LXXXII (1962), pp. 32-51.

[7] Cfr. E. DEKKERS, *Les traductions grecques des écrits patristiques latins*, in «Sacris Erudiri», V (1953), pp. 193-233.

[8] Per es. Boezio in A. PERTUSI, *La fortuna di Boezio a Bizanzio*, in «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université libre de Bruxelles», XI (1951), pp. 301-22.

[9] Per es. Planude in W. O. SCHMITT, *Lateinische Literatur in Byzanz. Die Übersetzungen des Maximos Planudes und die moderne Forschung*, in «Jahrbuch der Österreichischen byzantinischen Gesellschaft», XVII (1968), pp. 127-47.

nua dei Latini a Bisanzio fino all'età di Giustiniano[10] impongono come primo termine la metà del VI secolo; come seconda cesura temporale bisogna assumere, quasi ovviamente, la conquista di Costantinopoli da parte dei crociati nel 1204: in quel momento la lingua latina «irrompe» nella capitale orientale e vi si «insedia» piú o meno fino alla fine dell'impero bizantino (presa di Costantinopoli da parte dei Turchi nel 1453). In base alla suddetta periodizzazione si delineano tre epoche: la prima abbraccia il periodo prebizantino (dagli inizi al 324) e protobizantino (324-565); la seconda comprende il Medioevo bizantino (565-1204); la terza l'età paleologa (1204-1453).

La nostra trattazione per ragioni di spazio non si estenderà all'epoca postbizantina. Per le stesse ragioni, a causa della grande vastità del tema, eviteremo la trattazione e l'indagine su temi specifici e particolari, nonché il confronto con la ricca bibliografia precedente.

II.
LE TRADUZIONI.

1. *Primo periodo.*

1.1. Età prebizantina (inizi 324 d. C.).

Atto di nascita della traduzione di opere latine in greco dev'essere considerata la versione greca dell'autobiografia di Augusto *Res gestae* (composta nel 13 a. C.), ancorché già prima di essa si possano individuare iscrizioni bilingui (specialmente di carattere amministrativo). Le *Res gestae* furono tradotte per ordine dello stesso Augusto nel greco parlato dell'epoca e furono distribuite in forma bilingue nelle province ellenofone dell'impero: è per questo che si conservarono nel Monumentum Ancyranum in Asia Minore. Va notato il curioso gioco del destino: un Greco (Livio Andronico) fu il primo a tradurre testi greci in latino e, viceversa, un Romano ordinò la prima significativa traduzione di un

[10] L. HAHN, *Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten mit besonderer Berücksichtigung der Sprache bis auf die Zeit Hadrians*, Leipzig 1906; ID., *Zum Sprachenkampf im römischen Reich bis auf die Zeit Justinians*, in «Philologus», suppl., X (1907), pp. 675-716; B. HEMMERDINGER, *Les lettres latines à Constantinople jusqu'à Justinien*, in «Byzantinische Forschungen», I (1966), pp. 174-178; H. ZILLIACUS, *Zum Kampf der Weltsprachen im Oströmischen Reich* (1935), Amsterdam 1965, p. 35.

testo latino; tuttavia vanno notate anche le differenze: Andronico mirava a una *translatio studii* culturale e letteraria, mentre la traduzione di Augusto serviva in primo luogo a fini propagandistici.

Lo studio della storia romana da parte degli storici greci nella prima età imperiale determinò il sorgere di traduzioni di testi storiografici romani: per esempio al tempo di Adriano un certo Zenobio tradusse le opere di Sallustio[11]. Quasi contemporaneamente, anche la poesia romana attrae l'interesse dei Greci; circolano le prime traduzioni di Virgilio: l'«epico» Arriano volge in greco le *Georgiche*[12]

Una non trascurabile categoria di traduzioni prende origine dall'insegnamento della lingua e della letteratura latina nelle regioni ellenofone dell'impero romano. Per facilitare gli allievi, il testo latino non viene presentato nella sua forma originaria, cioè in sequenza continua, bensí come successione di brevi frasi, a fronte delle quali sono annotate in una seconda colonna le corrispondenti rese greche: si tratta, diremmo, di una «traduzione scolastica» in forma di «glossario». Principali caratteristiche di questa traduzione sono la fedeltà al modello latino e la mancanza di valore letterario. Speciale interesse presenta il repertorio degli scrittori romani che vengono introdotti in traduzione nella prassi scolastica. Negli *Hermeneumata Pseudodositheana*[13] è contenuta, sotto forma di «glossario» latino-greco, una sezione delle *Genealogiae* di Igino, e la versione greca è datata espressamente all'11 settembre 207 d. C.[14] Inoltre, si conservano in papiri dei «glossari» di brani dell'*Eneide* e delle *Georgiche* di Virgilio[15], nonché di opere di Cicerone[16]

Nel quadro della prassi scolastica vengono impiegati anche dizionari latino-greco o greco-latino. Fra i piú conosciuti è il lessico latino-greco dello Pseudo-Filosseno e quello greco-latino dello Pseudo-Cirillo[17] Questi dizionari hanno una struttura tripartita: 1) glosse da autori romani (Orazio, *Catilinarie* di Cicerone, Giovenale); 2) glosse dal giurista Gaio; 3) glosse dal grammatico Festo. Inoltre si conserva un lessico di nomi di piante dall'opera dello Pseudo-Apuleio *De herbarum virtutibus*[18].

[11] *Suda*, Z 73.

[12] *Suda*, A 3868.

[13] *CGL*, III (1892), pp. 1-72.

[14] G. GOETZ, «Dositheos 8», in *RE*, V/2 (1905), col. 1606, e «Glossographie», in VII/1 (1910), col. 1438.

[15] A partire dal II secolo: H. GÖRGEMANNS e E. A. SCHMIDT, *Studien zum antiken Epos*, Meisenheim 1976, pp. 154-65.

[16] BERSCHIN, *Griechisch-Lateinisches Mittelalter* cit., p. 57 nota 72.

[17] *CGL*, II (1888), pp. 1-484; cfr. GOETZ, «Glossographie» cit., coll. 1439 sgg.

[18] *CGL*, III cit., pp. 535 sgg.; cfr. GOETZ, «Glossographie» cit., col. 1438.

Pertanto, in base a quanto detto, il repertorio delle traduzioni «scolastiche» di testi romani in quest'epoca assume la forma seguente:

- prosa: opere retoriche (Cicerone), giuridiche (Gaio), grammaticali (Festo), mitologiche (Igino), scientifiche (botanica: Pseudo-Apuleio);
- poesia: opere epiche (Virgilio), liriche (Orazio), satiriche (Giovenale).

Per accostarsi ai testi suddetti era necessario, ovviamente, anche qualche manuale di grammatica. Infatti in quegli anni fu redatta – anch'essa in forma bilingue – un'*Ars grammatica* da parte di qualche grammatico romano a beneficio dei propri studenti greci[19] Fonti di questa grammatica sono, fra le altre, anche i grammatici romani Carisio e Diomede (che cosí vengono essi pure «grecizzati»).

Insomma, potremmo concludere che le traduzioni prodotte nel corso dell'età prebizantina servono in primo luogo a soddisfare le necessità del sistema scolastico bilingue dell'epoca: questo orientamento definisce necessariamente anche il loro contenuto, la loro forma e la loro qualità.

1.2. Età protobizantina (324-565).

La fondazione della «Nuova Roma» e il «trapianto della lingua romana e dell'ideologia imperiale romana nel cuore del mondo greco»[20] costituirono un fattore decisivo di piú stretto avvicinamento fra i due mondi. L'Oriente ellenofono, che si trova sotto l'amministrazione e la legislazione di lingua latina, subisce profondi influssi linguistici[21] La produzione di traduzioni va considerato in certa misura come una naturale conseguenza di questa simbiosi.

Le prime versioni prodotte in quest'epoca vedono la luce già al tempo di Costantino il Grande. Il suo storico ed encomiasta Eusebio di Cesarea (260-339) traduce nelle sue opere storiche lettere, discorsi e decreti dell'imperatore – che si serviva sempre del latino –[22], ma allo stesso tempo incorpora nelle sue opere anche altre traduzioni preesistenti. Esempio emblematico della seconda categoria è l'orazione di Costanti-

[19] *Grammatici Latini*, VII, Leipzig 1870, pp. 263-436; cfr. GOETZ, «Dositheos 8» cit., col. 1606.

[20] ZILLIACUS, *Zum Kampf* cit., p. 22.

[21] H. e R. KAHANE, *Abendland und Byzanz: Sprache*, in *Reallexikon* cit., coll. 499-523.

[22] Esempi di traduzioni di Eusebio: *Storia ecclesiastica*, 8.17; *Vita di Costantino*, 2.48-60.

no *All'assemblea dei Santi* davanti ai Padri del I concilio ecumenico, nel 325. All'interno di questa orazione grecizzata viene riportata la IV *Ecloga* di Virgilio in traduzione poetica (esametri dattilici), commentata nell'ottica di una *interpretatio christiana* (come profezia dell'avvento di Cristo)[23] Nella *Storia ecclesiastica*[24] si trovano anche brani di una traduzione greca dell'*Apologeticum* di Tertulliano (capp. 2 e 5).

La suddetta traduzione riguarda l'ambito della prosa latina cristiana, che in quegli anni ebbe parecchie opere volte in greco: purtroppo però per molte di esse disponiamo di mere testimonianze. Cosí, di Tertulliano sappiamo che egli stesso redasse versioni greche delle proprie opere *De baptismo*, *De spectaculis* e *De virginibus velandis*[25]: si sono conservati però (per tradizione indiretta) soltanto brani della traduzione del *De baptismo*[26] Opere di Girolamo (*De virginitate* e *Vita Hilarionis*) furono tradotte, secondo la testimonianza dello stesso Girolamo[27], dal vescovo di Betlemme Sofronio. Inoltre furono tradotte epistole di Cipriano, il trattato dogmatico *De Trinitate* di Novaziano e qualche martirologio latino (*Passio SS. Scilitanorum* e *Passio SS. Felicitatis et Perpetuae*)[28].

Alla fine del IV secolo fu redatta la prima traduzione integrale conservata di un testo storiografico romano: Peanio di Antiochia traduce il *Breviarium ab urbe condita* del suo compatriota Eutropio nell'anno 389, appena vent'anni dopo la stesura del testo originale. Due secoli dopo l'opera latina conosce una nuova traduzione, ad opera di Capitone di Licia[29]

Una ricca produzione di traduzioni si ha anche nel campo del diritto romano, che rappresentava la legislazione statale ufficiale dei Bizantini e manteneva viva in loro la coscienza romana. Fino all'età di Giustiniano il latino si conserva come lingua delle leggi, ma parallelamente vengono redatti commenti greci a giuristi romani, vengono tradotti termini giuridici romani e vengono pubblicati decreti bilingui[30]. La traduzione di testi giuridici latini si sviluppa soprattutto al tempo di Giusti-

[23] *Ibid.*, capp. 19-21.

[24] EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica*, 2.2.4-6, 2.25.4, 3.33.3, 5.5.5-7.

[25] DEKKERS, *Les traductions* cit., p. 196.

[26] *PG*, XXXIX, coll. 692 sgg.

[27] GIROLAMO, *De viris illustribus*, 134.

[28] DEKKERS, *Les traductions* cit., pp. 195-96.

[29] Edizione di entrambe le traduzioni: H. DROYSEN, *Eutropii Breviarium ab urbe condita cum versionibus graecis et Pauli Landolfique additamentis*, Berolini 1879 (*Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi*, II).

[30] ZILLIACUS, *Zum Kampf* cit., p. 48; L. WENGER, *Die Quellen des römischen Rechts*, Wien 1953, pp. 657-58.

niano e mira in genere alle necessità didattiche delle scuole di diritto, come quelle di Berito e di Costantinopoli[31]. Un folto gruppo di insegnanti di diritto (*antecessores*) traduce liberamente leggi romane in indici o epitomi[32]. Vengono tradotte in greco anche le *Institutiones* di Giustiniano e, a piú riprese, il *Codex Iustinianus*[33]

Pertanto, l'attività traduttoria della prima età bizantina si distingue per due orientamenti principali: la letteratura cristiana e i testi giuridici. I Padri occidentali (Tertulliano, Cipriano, Girolamo, Novaziano) che spaziano in vari generi letterari (apologetica, moralistica, agiografia, martirologi, epistolografia, dogmatica) vengono resi noti nell'impero bizantino al momento della sua fioritura. Allo stesso tempo è tradotta in greco e commentata la legislazione romana che lo governa. Ad eccezione di Virgilio (che viene «cristianizzato») e della Storia romana di Eutropio, la letteratura latina classica non attrae particolarmente l'interesse dei Bizantini.

2. *Secondo periodo: il Medioevo bizantino (565-1204).*

Per i due secoli e mezzo (secoli «bui») che seguono la morte di Giustiniano non possediamo testimonianze per quanto riguarda la conoscenza del latino[34]. Nel IX secolo, con il funzionamento della scuola della Magnaura e, soprattutto, con la contrapposizione tra il papa di Roma Niccolò I e il patriarca di Costantinopoli Fozio (867: primo scisma), il latino fa sentire maggiormente la propria presenza a Bisanzio: vengono inviate epistole papali e messi papali giungono a Costantinopoli, mentre contestualmente nelle dispute teologiche sono ricordati sempre piú spesso i Padri occidentali. Per il XII secolo è attestato che il Nomofilace bizantino doveva sapere il latino, lingua che l'imperatore Romano III parlava correntemente[35]. La contesa teologica fra Oriente e Occidente, che porta nel 1054 al definitivo scisma delle Chiese, si intensifica e sfocia in una rivalità nazionale con la presa di Costantinopoli da parte dei Latini (1204).

Le traduzioni prodotte in questo periodo sono poche in rapporto alla sua lunga durata, e riguardano principalmente testi agiografici. La let-

Alle quali nel 533 furono destinati otto professori: ZILLIACUS, *Zum Kampf* cit., p. 84.

[32] WENGER, *Die Quellen* cit., pp. 686-87.

[33] *Ibid.*, pp. 682 sgg. e 688 sgg.

[34] ZILLIACUS, *Zum Kampf* cit., p. 85.

[35] *Ibid.*, pp. 85-86.

teratura romana «profana» è ormai del tutto abbandonata. La piú antica traduzione agiografica conosciuta è quella della vita di san Silvestro[36], che ebbe una vasta circolazione. Nel VII-VIII secolo sono tradotte la *Vita Ambrosii* di Paolino di Milano[37], le opere di san Girolamo *Vita Malchi*[38], *Vita Pauli*[39] e *De viris illustribus*[40], e infine, per opera di papa Zaccaria, i *Dialogi* di Gregorio Magno[41]. La traduzione dei *Dialogi* di Gregorio sarà letta a Costantinopoli fino alla caduta. Nel IX secolo sono tradotte la *Vita S. Anastasiae* (inedito) da parte di Giovanni Kalòs, per sollecitazione di Teodoro diacono di Santa Sofia di Costantinopoli[42]; la *Vita S. Martini* di Sulpicio Severo[43] in qualche monastero dell'Italia meridionale o della Sicilia[44]; la *Vita Gregorii Magni* di Paolo Diacono[45]

Oltre alle opere agiografiche, pochissimi altri testi teologici furono tradotti: la *Regula pastoralis* di Gregorio Magno, ad opera del patriarca di Antiochia Anastasio II (VII secolo)[46]; il *Symbolum Athanasianum*, probabilmente ad opera del monaco Talassio (VII secolo, inedito)[47]

Nel frattempo, il contrasto fra Chiesa d'Oriente e d'Occidente provoca la creazione di un nuovo ambito di traduzioni che comprende versioni di opere relative ad aspetti storici o teologici della contesa ecclesiastica. Cosí, per l'XI secolo si sa che vennero tradotte opere di Umberto da Silva Candida[48], mentre nel XII secolo fu tradotta la lettera di papa Adriano II al vescovo di Ocrida Basilio[49]

Verso la fine di questo periodo si inaugura la traduzione controversistica o polemica. Dotti latini respingono in opere bilingui (latine con traduzione greca a fronte) i dissensi teologici dei Greci, soprattutto in relazione al *Filioque*: Ugo Eteriano, consigliere di Manuele I Comneno,

[36] In varie versioni, dal VI secolo in poi: W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende*, in *Scritti di storia e paleografia. Miscellanea Francesco Ehrle*, II. *Per la storia di Roma*, Roma 1924, pp. 224 sgg.

[37] Ed. A. PAPADOPOULOS KERAMEUS, *Παυλίνου Βίος τοῦ ἁγίου Πατρὸς ἡμῶν Ἀμβροσίου ἐπισκόπου Μεδιολάνων*, in Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας ἢ Συλλογῆς Ἀνεκδότων (1891), I, Bruxelles 1963, pp. 27-88.

[38] Ed. P. VAN DEN VEN, *St. Jérôme et la vie du moine Malchus le captif*, Louvain 1901.

[39] Ed. J. BIDEZ, *Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes*, Gand 1900.

[40] Ed. O. VON GEBHARDT, *Der sogenannte Sophronius*, Leipzig 1896.

[41] *PL*, LXXVII, coll. 149-430.

[42] Teodoro aveva letto la *Vita* a Roma nell'824: LUMPE, *Abendländisches* cit., col. 319.

[43] Ed. K. CH. DOUKAKIS, *Μέγας Συναξαριστής*, III (*Μὴν Νοέμβριος*), Athinai 1890, pp. 290-302.

[44] LUMPE, *Abendländisches* cit., col. 314.

[45] *PG*, CIV, coll. 96-100 (parziale).

[46] La traduzione è perduta: DEKKERS, *Les traductions* cit., p. 215.

[47] LUMPE, *Abendländisches* cit., coll. 317-18.

[48] *Ibid.*, col. 320.

[49] *PG*, CXIX, coll. 928-33.

scrive il *De processione Spiritus Sancti*, un anonimo domenicano francese il trattato *Contra errores Graecorum*, il bolognese Buonaccorsi il *Thesaurus veritatis fidei*[50].

La pacifica traduzione agiografica che aveva prevalso durante il lungo periodo del Medioevo bizantino sfocia, nella Costantinopoli in mano latina, in traduzioni polemiche redatte da Occidentali. La traduzione milita ora ai fini dello scontro teologico: nel periodo seguente i Bizantini coltiveranno con passione questo genere di traduzioni, con intenti sia filoccidentali sia antioccidentali.

3. *Terzo periodo: rinascenza paleologa della traduzione (1204-1453).*

Con la caduta del 1204 il latino inonda Costantinopoli: si insedia un patriarca latino, vengono fondati conventi di ordini occidentali, viene organizzata una missione cattolica[51]. Allo stesso tempo però tutto ciò che è «latino» acquista un significato negativo sia per il clero sia per il popolo. Durante l'impero latino devono essere stati portati nella capitale manoscritti di testi profani ed ecclesiastici, che rimasero lí anche dopo la riconquista da parte dei Bizantini (1261). Nell'età paleologa le discordie intestine e i pericoli esterni volgono a piú riprese i Bizantini verso l'Occidente. Parallelamente continua con grande intensità il dialogo teologico, specialmente sul fronte interno. Tutto ciò crea i presupposti per l'esplosione dell'attività traduttoria che si osserverà in questi anni.

Nel campo delle traduzioni di quest'epoca hanno un ruolo da protagonista, l'una dopo l'altra, tre grandi figure, che sono circondate da altre di minore statura. Potremmo dunque parlare di tre generazioni di traduttori: 1) la generazione di Massimo Planude; 2) di Demetrio Cidone; 3) di Gennadio Scolario.

3.1. La generazione di Massimo Planude.

Il primo imperatore bizantino dopo la latinocrazia, Michele VIII Paleologo (1259-82), esercita una politica estera filoccidentale ed è sostenuto da esponenti ecclesiastici e da dotti ben disposti nei confronti dei Latini. Tra i «filolatini» o «filounionisti» e gli «antiunionisti» si stabi-

[50] H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, pp. 313 e 315.

[51] G. FEDALTO, *La Chiesa Latina in Oriente*, I, Verona 1981², pp. 219 sgg., 465 sgg., 491 sgg.

lisce un'accesa e quasi ininterrotta contesa in merito alla possibilità e all'opportunità di un avvicinamento delle due Chiese, e si risolvono i dissidi teologici (soprattutto il *Filioque*) in base ai testi dei Padri, tanto di quelli orientali quanto di quelli occidentali. Infine, nel 1274 viene firmata a Lione (senza però risultati pratici) l'unione delle Chiese.

La traduzione di età paleologa è inaugurata da opere della scolastica occidentale: Massimo Olobolo di Tessalonica (c. 1240-1315), maestro di logica nella Scuola patriarcale di Costantinopoli, traduce e commenta i trattati logico-dialettici di Boezio *De topicis differentiis* e *De hypotheticis syllogismis*[52]. Le prime prove di traduzioni di Padri occidentali le incontriamo nel «piú solerte antesignano dell'unione delle chiese»[53], il patriarca di Costantinopoli Giovanni XI Becco. Nelle sue opere brani dei Padri occidentali sono citati a sostegno delle sue posizioni teologiche filounioniste[54].

Nel medesimo clima filounionista inizia la propria carriera il piú importante traduttore dell'epoca, Massimo Planude (1255-1305): prima del 1282 traduce l'ampio trattato teologico di Agostino *De Trinitate*[55], cosí come l'opera pseudoagostiniana *De duodecim abusivis saeculi*[56]. Dopo il 1282 Planude, ormai antiunionista, abbandona la letteratura teologica e si occupa solo di quella latina «profana». Le sue scelte gli dovettero essere suggerite, oltre che dai suoi interessi personali, anche dalla sua attività didattica nei monasteri di Chora e dell'Akataleptos[57] Cosí per l'insegnamento del latino traduce la grammatica dello Pseudo-Donato *Janua*[58] e la raccolta dello Pseudo-Catone *Disticha Catonis*[59]: analogo contenuto (argomenti di sintassi) ha la traduzione di una sezione (17.1-117) dell'*Institutio grammatica* di Prisciano[60].

Un secondo corpus, dall'orientamento nettamente filosofico, è co-

[52] Ed. D. Z. NIKITAS, *Eine byzantinische Übersetzung von Boethius' De hypotheticis syllogismis*, Göttingen 1981; ID., *Boethius' de topicis differentiis καὶ οἱ βυζαντινὲς μεταφράσεις τῶν Μανουὴλ Ὀλοβώλου καὶ Προχόρου Κυδώνη*, Athinai-Bruxelles 1990.

[53] BECK, *Kirche* cit., p. 681.

[54] G. HOFMANN, *Patriarch Johannes Bekkos und die lateinische Kultur*, in «Orientalia Christiana Periodica», XI (1945), pp. 146 e 156.

[55] Ed. M. PAPATHOMOPOULOS, I. TSABARI e G. RIGOTTI, *Αὐγουστίνου περὶ Τριάδος βιβλία πεντεκαίδεκα ἅπερ ἐκ τῆς Λατίνων διαλέκτου εἰς τὴν Ἑλλάδα μετήνεγκε Μάξιμος ὁ Πλανούδης*, Athinai 1995.

[56] Ed. G. N. GIANNAKIS, *Μαξίμου Πλανούδη μετάφραση τοῦ Περὶ τῶν δώδεκα βαθμῶν τῆς παραχρήσεως τοῦ Ψευδο-Αὐγουστίνου*, in «Δωδώνη», III (1974), pp. 217-58.

[57] C. WENDEL, «Planudes Maximos», in *RE*, XX/2 (1950), coll. 2206 sgg.

[58] Ed. W. O. SCHMITT, *Maximos Planudes, der lateinische Pseudo-Donatus (Janua) und seine Übersetzung ins Griechische*, Diss. Berlin 1966.

[59] Ed. V. ORTOLEVA, *Maximus Planudes. Disticha Catonis in graecum translata*, Roma 1992.

[60] Ed. L. BACHMANN, *Anecdota Graeca*, II, Leipzig 1828 (Hildesheim 1965), pp. 103-66.

stituito dalle traduzioni (con commento) del *Somnium Scipionis* di Cicerone[61], dei *Commentarii in Somnium Scipionis* di Macrobio[62] e della *Consolatio philosophiae* di Boezio[63]. A una diversa categoria (opere di argomento retorico) appartiene la traduzione della *Rhetorica ad Herennium*[64]

Un gruppo particolare e molto significativo di traduzioni di Planude riguarda le opere poetiche di Ovidio, che vengono tradotte in prosa greca antica: *Metamorphoses*[65], *Heroides*[66], e brani di *Amores*, *Ars amatoria* e *Remedia amoris*[67] Rimane incerto, nonostante lo affermi egli stesso, se abbia davvero tradotto le *Satire* di Giovenale[68].

Le traduzioni di Planude sono importanti non solo per la loro quantità (si tratta di ben 15 testi), ma anche per la loro qualità: egli è il primo e l'unico a occuparsi in tale misura della letteratura romana classica (prosa e poesia) di tutte le epoche. Si cimenta nella traduzione di grandissimi scrittori, come Cicerone, Ovidio, Boezio: grande ardimento presuppone ovviamente anche la traduzione del *De Trinitate* di Agostino. Planude con il suo corpus di versioni offre ai Bizantini un soddisfacente patrimonio di letteratura occidentale pagana e allo stesso tempo sigilla il periodo di massima fioritura della traduzione bizantina.

3.2. La generazione di Demetrio Cidone.

Il pericolo turco e le discordie intestine conducono nuovamente la politica estera bizantina verso la Chiesa papista. Il dialogo teologico tra unionisti e antiunionisti continua, ma parallelamente si manifesta anche un nuovo movimento teologico, l'esicasmo-palamismo, i cui seguaci si

[61] Ed. A. PAVANO, *Maximos Planudes, M. Tullii Ciceronis Somnium Scipionis in graecum translatum*, Roma 1992.

[62] Ed. A. CH. MEGAS, *Μαξίμου Πλανούδη τοῦ Ὑπομνήματος εἰς τὸν Ὄνειρον τοῦ Σκιπίωνος τοῦ Μακροβίου μετάφρασις*, Thessaloniki 1995.

[63] Ed. ID., *Μάξιμος Πλανούδης, Μετάφραση Βοηθίου Ἡ Παραμυθία τῆς Φιλοσοφίας*, Thessaloniki 1996; M. PAPATHOMOPOULOS, *Ἀνιτίου Μαλλίου Σεβηρίνου Βοηθοῦ βίβλος περὶ παραμυθίας τῆς Φιλοσοφίας. Μετέφρασε Μάξιμος μοναχὸς ὁ Πλανούδης*, Athinai 1999.

[64] Ed. S. BERNARDINELLO, *La traduzione greca di «Rhetorica ad Herennium» III 16-24*, in «Aevum», XLVII (1973), pp. 387-416, che considera la traduzione opera di Bessarione.

[65] Ed. A. CH. MEGAS, *Μαξίμου Πλανούδη μετάφραση τῶν Μεταμορφώσεων τοῦ Ὀβιδίου*, I/1-5, Thessaloniki 1999 (ll. 1-5) e Thessaloniki 2000 (ll. 6-10); J. F. BOISSONADE, *P Ovidii Nasonis Metamorphoseon libri XV graece versi a Maximo Planude et nunc primum editi*, Parisiis 1882.

[66] Ed. M. PAPATHOMOPOULOS, *Μαξίμου Πλανούδη μετάφρασις τῶν Ὀβιδίου Ἐπιστολῶν*, Ioannina 1976.

[67] Ed. P. E. EASTERLING e E. J. KENNEY, *Ovidiana Graeca. Fragments of a Byzantine version of Ovid's amatory works*, in «Proceedings of the Cambridge Philological Society», suppl. I (1965), pp. 3-85.

[68] WENDEL, «Planudes Maximos» cit., col. 2245.

schierano contro l'unione. Inoltre, tra i filoccidentali, si diffonde lo studio delle opere di Tommaso d'Aquino (tomismo).

Figura di primo piano come traduttore, Demetrio Cidone da Salonicco (1324-98) ebbe un'alta posizione politica: fu *mesazon* (primo ministro) sotto Giovanni VI Cantacuzeno e Giovanni V Paleologo. Imparò il latino dai domenicani di Costantinopoli.

La sua carriera di traduttore comincia con Tommaso d'Aquino: all'inizio (1354) traduce la *Summa contra gentiles* (inedito), poi la *Summa theologiae*[69], il *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenios liber ad cantorem Antiochenum* (inedito) e il *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum* (inedito).

Un secondo ciclo di versioni riguarda testi occidentali della stessa epoca dell'Aquinate: Anselmo di Canterbury (morto nel 1109), *De processione Spiritus Sancti* e *De azymo et fermentato epistula ad Waleranum Newemburgensem episcopum* (inedito); Pietro di Poitiers (morto nel 1205), *Genealogia Christi ab Adam* (inedito); Ricoldo Pennini da Monte Croce (morto nel 1320), *Contra legem Saracenorum*[70]; Bernard Guy (morto nel 1331), *Legenda S. Thomae de Aquino, de ortu, vita et obitu ac gestis eius* (inedito).

Un terzo ciclo di versioni è costituito dalle traduzioni dai Padri della Chiesa d'Occidente: papa Gregorio Magno (morto nel 604), *Homiliae XXVI* (inedito); opere di Agostino: *Excerpta e variis tractatibus in Euangelium Ioannis de Spiritu sancto sumpta*[71] e *Contra Iulianum* (inedito); opere di contenuto agostiniano (Cidone le considerava di Agostino): Fulgenzio di Ruspe (467-533), *De fide seu de regula fidei ad Petrum*[72]; Prospero d'Aquitania (morto *post* 455), *Sententiae ex Augustino delibatae*[73]; Pseudo-Agostino (XIII secolo), *Soliloquia animae ad Deum*[74].

Un quarto ciclo di versioni è costituito dalle traduzioni di canoni e di testi conciliari: *Symbolum Concilii Toletani I* (c. 400, inedito); *Sym-*

[69] Ed. parziale in 4 volumi: G. LEONTSINIS e A. GLIKOFRIDOU-LEONTSINI, *Δημητρίου Κυδώνη, Θωμᾶ 'Ακινάτου Σοῦμα Θεολογικὴ ἐξελληνισθεῖσα*, 2a 2ae 1-16, Athinai 1976; F. DIMITRAKOPOULOS, *Δημητρίου Κυδώνη, Θωμᾶ 'Ακινάτου Σοῦμα Θεολογικὴ ἐξελληνισθεῖσα*, 2a 2ae 17-22, Athinai 1976; F. DIMITRAKOPOULOS e M. BRENTANOU, *Δημητρίου Κυδώνη, Θωμᾶ 'Ακινάτου Σοῦμα Θεολογικὴ ἐξελληνισθεῖσα*, 2a 2ae 23-33, Athinai 1980; S. SIDERI e P. FOTOPOULOU, *Δημητρίου Κυδώνη, Θωμᾶ 'Ακινάτου Σοῦμα Θεολογικὴ ἐξελληνισθεῖσα*, 2a 2ae 34-56, Athinai 1982.

[70] *PG*, CLIV, coll. 1035-170.

[71] *PG*, CXLVII, coll. 1131-58.

[72] Ed. A. KOLTSIOU-NIKITA, *Φουλγεντίου Πρὸς Πέτρον περὶ πίστεως ἑρμηνευθὲν παρὰ Δημητρίου τοῦ Κυδώνη*, Thessaloniki 1999.

[73] Ed. D. CH. KALAMAKIS, *'Ανθολόγιον ἐκ τῶν ἔργων Αὐγουστίνου 'Ιππῶνος ἐξελληνισθὲν ὑπὸ Δημητρίου Κυδώνη*, Athinai 1996.

[74] Ed. A. KOLTSIOU-NIKITA, *Δημητρίου Κυδώνη ἡ μετάφραση τοῦ ψευδαυγουστίνειου ἔργου Soliloquia*, Diss. Thessaloniki 1998.

bolum Concilii Toletani III (589, inedito); *Symbolum fidei de Trinitate S. Hilarii Pictaviensis*[75]; *Epistola papae Ioannis VIII ad imperatores Basilium, Leonem, Alexandrum* (inedito); *Constitutum Constantini* (750-850)[76]. A questa categoria potrebbe essere ricondotta anche la professione di fede dell'imperatore bizantino Giovanni V (1369), che Cidone redasse contemporaneamente in latino e in greco[77]

Infine, a un quinto ciclo di versioni appartiene la traduzione di un testo liturgico occidentale: *Ordo missae dominicanus*[78]

Da quanto detto appare chiara la statura di traduttore di Demetrio Cidone: volge in greco 25 testi di contenuto esclusivamente teologico, che datano dal IV secolo fino ai tempi suoi, e crea cosí, per primo su così larga scala, significativi tramiti e possibilità di sviluppo di dialogo fra gli ambienti teologici d'Oriente e d'Occidente.

Il fratello minore e correligionario di Demetrio, Procoro Cidone (1335-68), svolse nel corso della sua breve vita una notevole opera di traduttore. Per la gran parte si tratta di testi di Tommaso d'Aquino: *Summa theologiae*, *Pars tertia* e *Supplementum* (inedito); *De mundi aeternitate* (inedito); *In Aristotelis libros De anima* (tradotto solo il proemio: inedito). Nella sua opera *De substantia et actu* Procoro ritraduce brani della *Summa theologiae* e della *Summa contra gentiles* che aveva già tradotto suo fratello[79]

Procoro è anche probabilmente il traduttore delle seguenti opere: *Quaestio de spiritualibus creaturis*[80] e *Quaestio de potentia*[81]. Di un altro dotto occidentale contemporaneo dell'Aquinate, Hervé Nédellec (morto nel 1323) traduce una parte del commento *In Petri Lombardi sententias*[82]

Procoro si impegna anche nella traduzione dei Padri occidentali. Brani delle *Praefationes in libros Veteris Testamenti* di Girolamo (inedito).

[75] *PG*, CL, coll. 40-41.

[76] Ed. A. GAUDENZI, *Il Costituto di Costantino*, in «Bullettino dell'Istituto Storico Italiano», XXXIX (1919), pp. 76-79 e 185-92.

[77] Ed. A. THEINER e F. MIKLOSICH, *Monumenta spectantia ad Unionem Ecclesiarum Graecae et Romanae*, Vindobonae 1873, pp. 38-43 (I versione); S. LAMPROS, *Αὐτοκρατόρων τοῦ Βυζαντίου χρυσόβουλλα καὶ χρυσᾶ γράμματα ἀναφερόμενα εἰς τὴν Ἕνωσιν τῶν Ἐκκλησιῶν*, in «Νέος Ἑλληνομνήμων», XI (1914), pp. 241-54 (II versione).

[78] Ed. A. BAUMSTARK, in «Oriens Christianus», IV (1904), pp. 1-27.

[79] Ed. G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota*, Città del Vaticano 1931, pp. 15 sgg.

[80] Trad. anonima inedita: S. G. PAPADOPOULOS, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων. Φιλοθωμισταὶ καὶ ἀντιθωμισταὶ ἐν Βυζαντίῳ*, Athinai 1967, p. 54.

[81] La piú antica delle due versioni, entrambe inedite: *ibid.*, p. 55.

[82] Inedito: MERCATI, *Notizie* cit., p. 376.

Traduzioni di opere di Agostino: *De vera religione*[83]; *De beata vita* (inedito); *De libero arbitrio*[84]; otto epistole (28, 82, 92, 132, 137, 138, 143, 147)[85]; brani dal *De Trinitate* (in una nuova traduzione, nonostante esistesse già quella di Planude) e dal *De vera innocentia*, nel quadro di un'antologia di sentenze patristiche[86]; l'opera pseudoagostiniana *De decem plagis et decem praeceptis*[87]; brani dall'*Enchiridion ad Laurentium* (inedito). Citazioni da Agostino, Ambrogio, Girolamo e da papa Leone sono incorporate nella sua opera *De lumine thaborio*[88] Traduce il trattato scolastico di Boezio *De topicis differentiis*[89], nonostante già esistesse la versione di Olobolo.

Le copiose traduzioni di Procoro (16 testi) riguardano, come quelle del fratello, scrittori latini antichi e moderni, fra i quali occupano un posto di rilievo Agostino e l'Aquinate; tuttavia Procoro si differenzia da Demetrio in quanto non lo interessano solo le opere teologiche, bensí ritorna – dopo Olobolo – alla scolastica occidentale.

Allievi e compagni di Demetrio Cidone, che come lui abbracciarono il cattolicesimo, sono Caleca e Crisolora, entrambi autori di traduzioni in greco.

Manuele Caleca (morto nel 1410) compone dieci traduzioni, esclusivamente di letteratura teologica. Di quella coeva: Tommaso d'Aquino, *Sermo de festo Corporis Christi*[90]; Anselmo di Canterbury, *Cur deus homo* (inedito). Di quella antica: Niceta di Remesiana, *Te Deum* (inedito); Pseudo-Agostino, *De igni purgatorio* (inedito); Boezio, *De Trinitate*[91]

Allo stesso tempo Caleca intraprende anche traduzioni di testi liturgici: *Santa messa di sant'Andrea* (inedito); *Santa messa dello Spirito Santo secondo la regola romana* (inedito); *Santa messa del Natale secondo la regola di sant'Ambrogio*[92]; *Ordine della Confessione*[93] Probabilmente so-

[83] Ed. parziale: A. MAI, *Nova Patrum Bibliotheca*, I, Roma 1852, p. 429.

[84] Ed. H. HUNGER, *Prochoros Kydones, Übersetzungen von S. Augustinus, De libero arbitrio I 1-90 und Ps.-Augustinus, De decem plagis Aegyptiorum*, Wien 1990.

[85] Ed. ID., *Prochoros Kydones, Übersetzung von acht Briefen des Hl. Augustinus*, Wien 1984.

[86] MERCATI, *Notizie* cit., pp. 30-31.

[87] Ed. HUNGER, *Prochoros Kydones* cit.

[88] R. DEVREESSE, *Codices Vaticani Graeci*, III, Città del Vaticano 1950, p. 133.

[89] Ed. NIKITAS, *Boethius'* cit.

[90] Inedito: opera di Demetrio Cidone secondo PAPADOPOULOS, *Ἑλληνικαί* cit., pp. 61-62.

[91] Ed. A. PERTUSI, *Gli studi latini di Manuele Caleca e la traduzione del De Trinitate di Boezio*, in *Miscellanea G. Galbiati*, III, Milano 1951, pp. 283-312.

[92] Ed. A. FUMAGALLI, *Sposizione della messa che si canta nella festa della Natività di Cristo secondo la tradizione di Sant'Ambrogio, dal latino tradotta in Greco da Demetrio Cidone, Raccolta Milanese*, Milano 1757.

[93] Inedito: opera di Demetrio Cidone secondo PAPADOPOULOS, *Ἑλληνικαί* cit., p. 72.

no opera sua anche le traduzioni di una preghiera e dell'inno *Pange lingua* dell'Aquinate (inedito).

Pertanto Caleca come traduttore si colloca nella tradizione del suo maestro, che però estende di preferenza verso l'ambito dei testi liturgici occidentali. Alcuni testi liturgici (inediti) sono tradotti anche da Manuele Crisolora.

È palese che la generazione di Demetrio Cidone produsse una massa di traduzioni imponente per quantità e qualità: circa cinquanta testi di diversi autori occidentali, soprattutto teologi e autori scolastici, con chiara supremazia delle opere agostiniane e tomistiche, sono ora trasportati, in una sorvegliata ed elegante resa in greco antico, al centro dell'Oriente greco.

3.3. La generazione di Gennadio Scolario.

Si tratta degli anni dei tre ultimi imperatori paleologi (1391-1453), quando Costantinopoli, sotto la soffocante pressione dei Turchi, si volge nuovamente verso l'Occidente per ricevere aiuto. L'unione viene firmata nel concilio di Ferrara-Firenze (1438-39), ma il popolo greco non l'accetta. La contesa fra palamiti e antipalamiti si placa, mentre con Gennadio il tomismo vive la sua ultima fiammata. Parallelamente si sviluppa lo scontro fra aristotelici e platonici. D'altro canto, piano piano si sviluppano tendenze umanistiche e si infittiscono i trasferimenti in centri stranieri.

Gennadio Scolario (c. 1400-72), ottimo conoscitore del latino, fervente aristotelico e tomista, redige soprattutto traduzioni di opere filosofiche del basso Medioevo, di cui si serve anche come professore di filosofia a Costantinopoli. Possediamo di lui otto traduzioni filosofiche: Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia*[94] (Scolario non si limitò alla semplice traduzione dell'opera di Tommaso, ma redasse, come aveva fatto prima di lui Olobolo, anche un amplissimo commento al testo[95]), *In Aristotelis libros de anima*[96], *In Aristotelis libros Physicorum*[97], *In Aristotelis libros Analyticorum posteriorum*[98], *De fallaciis*[99]; Gilberto Porretano (mor-

[94] Ed. L. PETIT, X. A. SIDERIDES e M. JUGIE, *Œuvres complètes de Georgios Scholarios*, I-VIII, Paris 1928-36: VI, pp. 154-77.

[95] *Ibid.*, pp. 178-326.

[96] *Ibid.*, pp. 327-58.

[97] *Ibid.*, VIII, pp. 163-254.

[98] Perduta: TH. N. ZESES, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος. Βίος - Συγγράμματα - Διδασκαλία*, Thessaloniki 1980, p. 384.

[99] Ed. PETIT, SIDERIDES e JUGIE, *Œuvres* cit., VIII, pp. 265-82.

to nel 1154), *De sex principiis*[100]; Pietro Ispano (morto nel 1277), *Summulae logicales*[101]; Rodolfo il Bretone, *Ars vetus*[102].

La teologia occidentale non attira l'interesse di traduttore di Gennadio, ad eccezione delle due opere principali dell'Aquinate, la *Summa contra gentiles* e la *Summa theologiae*; egli conosce le traduzioni di queste opere ad opera dei fratelli Cidone, ma redige, per uso personale e basandosi direttamente sul testo latino, riduzioni, in certi casi alquanto estese, della *Summa contra gentiles*[103] e della *Summa theologiae*, *Pars prima*[104] e *Prima secundae*[105].

La gran parte dei rimanenti dotti di questo periodo (Giorgio Trapezunzio, Bessarione, Demetrio Calcondila ecc.) che si segnalano per la loro conoscenza del latino non si occupano di traduzioni dal latino al greco (di solito avviene il contrario), con la sola eccezione di Teodoro Gaza di Tessalonica (c. 1400-75), il quale conclude l'attività traduttoria bizantina dell'età paleologa inaugurata dal suo concittadino Manuele Olobolo. Con Gaza, tuttavia, sono ormai cambiate le circostanze e i presupposti della genesi dell'attività traduttoria, cosí come i suoi scopi: la traduzione è ora redatta fuori da Bisanzio per la benevolenza di qualche mecenate italiano e per l'insegnamento in qualche università straniera. Protetto di papa Niccolò V a Roma (1447-55), Gaza inizia col tradurre i dialoghi *De senectute*[106], *De amicitia* e *De officiis* (inediti) di Cicerone; inoltre traduce anche testi contemporanei di scienze naturali e di fisiognomica[107], cosí come un'epistola di papa Niccolò V a Costantino XI Paleologo[108].

Negli stessi anni appaiono anche le prime traduzioni in greco demotico: Andrea Sclentzas traduce le poesie di Tommaso d'Aquino *Ave verum corpus* e *Adoro te devote*[109] Parallelamente continuano le antologiz-

[100] *Ibid.*, pp. 339-50.

[101] *Ibid.*, pp. 283-338.

[102] Ed. S. EBBESEN e J. PINBORG, *Gennadios and the Western Scholasticism. Radulphus Brito's "Ars Vetus" in Greek translation*, in «Classica et Mediaevalia», XXXIII (1981-82), pp. 278-312.

[103] Ed. PETIT, SIDERIDES e JUGIE, *Œuvres* cit., V, pp. 1-338.

[104] *Ibid.*, pp. 339-510.

[105] *Ibid.*, VI, pp. 1-153.

[106] Del quale redige due versioni: ed. I. SALANITRO, *Theodorus Gaza. M Tullii Ciceronis liber de senectute in graecum translatus*, Leipzig 1987.

[107] M. SAVONAROLA, *De balneis et thermis naturalibus omnibus Italiae sicque totius orbis*, Ferrara 1485, e *Physiognomiae speculum* (inedito).

[108] *PG*, CLX, coll. 1201-12.

[109] Ed. E. D. KAKOULIDI, *Τά ποιήματα τοῦ 'Ανδρέα Σκλέντζα*, in «'Ελληνικά», XX (1967), pp. 123 e 126.

zazioni dei Padri occidentali, anonime (come nel ms Vindob. theol. gr. 190) o meno[110].

Conclusioni.

Questa presentazione generale mostra in primo luogo che l'eventuale impressione che la letteratura di traduzioni in greco di testi latini non possieda l'ampiezza cronologica, la ricchezza o il valore della letteratura di traduzioni in latino di opere greche si dimostra nei fatti infondata e sbagliata. La letteratura di traduzioni in greco comincia ai tempi di Augusto e continua ininterrottamente fino alla fine dell'impero bizantino. I primi secoli creano le esperienze indispensabili per la produzione matura di traduzioni soprattutto di prosa cristiana edificante e agiografica fino alla fine del Medioevo bizantino. Nell'età paleologa si verifica una repentina esplosione dell'attività traduttoria, dovuta alle circostanze politiche e religiose, ma anche al talento dei pionieri di quell'epoca: per quanto riguarda gli scrittori tradotti, aprono la serie il Boezio dialettico e l'Agostino trinitarista, e seguono in ordine sparso la letteratura romana vera e propria, il pensiero tomistico, i Padri latini classici, gli scolastici occidentali contemporanei e i testi liturgici in latino. La caduta di Costantinopoli tronca la traduzione greca al suo zenith. L'epoca postbizantina non sarà da meno in questo campo[111], ma tutto ormai sarà irrimediabilmente cambiato.

[110] Giuseppe di Metone (1429-1500) nella sua *Apologia*, in *PG*, CLIX, coll. 1109-494.

[111] D. Z. NIKITAS, *Ovidius allegoricus. Die neugriechische Übersetzung der Metamorphosen durch Spyridon Blantes (1798)*, in W. SCHUBERT (a cura di), *Ovid Werk und Wirkung. Festgabe für M. von Albrecht*, II, Frankfurt 1998, pp. 1105-19.

GAGA SHURGAIA

Traduzioni e citazioni dal greco in georgiano

I primi monumenti finora noti della scrittura e della lingua letteraria georgiana rimontano al v secolo: l'iscrizione musiva del monastero georgiano nel deserto di Giuda (Palestina) è databile al 430[1], mentre l'epigrafe con la data di costruzione della cattedrale di Bolnisi (Georgia orientale) è datata al 493-94[2]. Recentemente, gli scavi archeologici nell'antica città di Nek'resi (Georgia orientale) inaugurati dal Museo Statale di Georgia nel 1984 hanno rivelato materiali ancora piú antichi, che, pur richiedendo una piú approfondita trattazione, permettono di retrodatare l'inizio della scrittura georgiana. Si tratta di epitaffi, il piú antico dei quali risalirebbe al I-II secolo d. C.[3] A prescindere dalla sua importanza paleografica, il fatto getta nuova luce sulla situazione storico-culturale

* Abbreviazioni. A: Fondo dell'ex Museo Ecclesiastico dell'Istituto dei Manoscritti «K' K'ek'eliӡe» dell'Accademia delle Scienze della Repubblica di Georgia, Tbilisi. **«AnBoll»**: «Analecta Bollandiana», Bruxelles. ***BHG***: F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Bruxelles 1957. ***BHG***: ID., *Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*, Bruxelles 1969. ***BHG*[n]**: ID., *Novum auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*, Bruxelles 1984. ***BHO***: *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, edid. Socii Bollandiani, Bruxelles 1910. **«BK»**: «Bedi Kartlisa», Paris. ***CANT***: *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, a cura di M. Geerard, Brepols-Turnhout 1992. ***CAVT***: *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti*, a cura di J.-C. Haelewyck, Brepols-Turnhout 1998. ***CPG***: *Clavis Patrum Graecorum*, I-V, a cura di M. Geerard, Brepols-Turnhout 1974-87; *Supplementum*, a cura di M. Geerard e J. Noret, Brepols-Turnhout 1998. ***CSCO***: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain. H: Fondo dell'ex Museo della Società storica ed etnografica dell'Istituto dei Manoscritti «K' K'ek'eliӡe» dell'Accademia delle Scienze della Repubblica di Georgia, Tbilisi. ***PO***: *Patrologia Orientalis*, Paris-Turnhout. Q: Fondo della Nuova collezione dell'Istituto dei Manoscritti «K' K'ek'eliӡe» dell'Accademia delle Scienze della Repubblica di Georgia, Tbilisi. **Sin. geo.**: Collezione dei manoscritti georgiani del Monastero di Santa Caterina al Monte Sinai. **«SMAXIM»**: «Sakartvelos SSR mecnierebata ak'ademiis xelnac'erta inst'it'ut'is moambe, Enisa da lit'erat'uris seria» [Messaggero dell'Istituto dei manoscritti dell'Accademia delle Scienze della RSS di Georgia], Tbilisi.

[1] M. TARCHNIŠVILI, *Le iscrizioni musive del monastero di Bir el-qutt*, in V. CORBO, *Gli scavi di Kh Siyar el-Ghanam (Campo dei pastori) e i monasteri dei dintorni*, tesi di laurea, Pontificio Istituto degli Studi Orientali, Roma 1955, pp. 135-39; G. C'ERETELI, *Uӡvelesi kartuli c'arc'erebi P'alest'inidan* [Le piú antiche iscrizioni georgiane di Palestina], Tbilisi 1960.

[2] E. MAČ'AVARIANI, *Bolnisis sionis samšeneblo c'arc'era* [L'iscrizione inaugurale della cattedrale di Bolnisi], Tbilisi 1985.

[3] L. CHILASHVILI, *A pre-Christian Georgian inscription from Nekresi*, in «The Kartvelologist», VII (2000), pp. 16-24.

del regno d'Iberia dei primi secoli. Sulla base dei dati epigrafici in greco e in aramaico (iscrizione greca di Vespasiano, epitaffio bilingue di Armazi ed epitaffio del sepolcro familiare dei *p'it'axš* di Armazisxevi), si riteneva infatti che a quell'epoca per fissare dei testi fossero usate lingue straniere anziché il georgiano; in altre parole, che le manifestazioni scrittorie fossero alloglottografe. I materiali rinvenuti a Nek'resi dimostrano che in realtà anche il georgiano era adoperato a tale scopo.

Risulta piú complesso invece stabilire la data della creazione dell'alfabeto georgiano detto *asomtavruli*. Ormai è sufficientemente chiarita la sua derivazione dall'alfabeto greco arcaico[4], nondimeno taluni la datano all'epoca apostolica (cui risalirebbe la prima predicazione del cristianesimo), altri invece all'epoca precristiana. L'unica testimonianza letteraria conservata a questo proposito in georgiano si trova nella *Vita di Kartli*, principale fonte storico-narrativa della storia della Georgia, secondo la quale il re d'Iberia Parnavaz (III secolo a. C.) avrebbe dato avvio alla scrittura e alla cultura del libro nel paese. Secondo alcuni studiosi a questo periodo precristiano, piú precisamente al II secolo a. C., rimonterebbe la redazione genuina della *Vita di Parnavaz* che, rielaborata poi nell'XI da Leont'i Mroveli, fu inclusa nella sua *Vita dei re georgiani*[5]

Purtroppo, per un concorso di varie circostanze, la produzione letteraria del primo feudalesimo (dalle origini agli anni '80 del X secolo), identificata da K'orneli K'ek'eliʒe come il periodo iniziale della letteratura georgiana antica (fino al 1801), ha subito notevoli perdite[6] A giudicare dai dati a nostra disposizione, sarebbe stata costituita per la maggior parte da traduzioni di opere religiose, necessarie alle esigenze del culto nella Kartli cristianizzata ufficialmente nel 337. Presenta precise caratteristiche stilistiche, cosa che facilita notevolmente la datazione, anche approssimativa, di diversi testi – in assenza di repertori compilati dagli stessi autori, che sono attestati solo a partire del X secolo presso il monastero di Iviron sul Monte Athos. La prima opera originale pervenutaci, il *Mar-*

[4] T. GAMKRELIDZE, *C'eris anbanuri sist'ema da ʒveli kartuli damc'erloba, Anbanuri c'eris t'ip'ologia da c'armomavloba* [Scrittura alfabetica e scrittura georgiana antica, Tipologia e provenienza degli alfabeti], a cura di A. Šaniʒe, Tbilisi 1990, pp. 118-205, 258-306 (trad. ingl. *Alphabetic Writing and the Old Georgian Script, A Typology and Provenience of Alphabetic Writing Systems*, Delmar 1994, pp. 43-82); cfr. IV. ǮAVAXIŠVILI, *Kartuli damc'erlobatmcodneoba anu p'aleograpia* [Paleografia georgiana], Tbilisi 1949; G. C'ERETELI, *Armazskaja bilingva, Dvujazyčnaja nadpis', najdennaja pri archeologičeskich raskopkach v Mccheta-Armazi* [L'epitaffio bilingue di Armazi, rinvenuto durante gli scavi archeologici a Mcxeta-Armazi], Tbilisi 1941; R. P'AT'ARIʒE, *Kartuli asomtavruli* [L'*asomtavruli* georgiano], Tbilisi 1980; E. MAČ'AVARIANI, *Kartuli anbanis grapik'uli sapuʒvlebi* [Le basi grafiche dell'alfabeto georgiano], Tbilisi 1982.

[5] R. BARAMIʒE, *Kartuli mc'erlobis šesc'avlisatvis* [Per lo studio della letteratura georgiana], Tbilisi 1986, pp. 1-35.

[6] K'. K'EK'ELIʒE, *Kartuli lit'erat'uris ist'oria* [Storia della letteratura georgiana], I, Tbilisi 1960, p. 43.

tirio di santa Šušanik' di Iak'ob Xucesi, risale al 476-81. Alla stessa epoca rimonterebbe, secondo diversi studiosi, la redazione originale della *Vita di santa Nino*, in seguito rimaneggiata numerose volte[7]

Allo stesso K' K'ek'eliʒe va il merito di aver tentato un primo abbozzo di un quadro sistematico delle traduzioni in georgiano. Le sue monografie *Autori stranieri nella letteratura georgiana antica*[8], riproposta al lettore occidentale nella rielaborazione di G. Peradze[9], e *L'agiografia georgiana tradotta*[10] costituiscono ancora oggi uno strumento fondamentale persino per il reperimento dei manoscritti delle suddette traduzioni. Tuttavia, malgrado gli studi siano proseguiti in questa direzione, molte questioni filologiche attinenti alla recezione di testi stranieri in ambito georgiano rimangono finora aperte.

Nella produzione letteraria del primo feudalesimo le traduzioni o citazioni dalla letteratura greca precristiana sono piuttosto sporadiche. Cosí, il *Martirio di san Procopio* (cfr. *CPG* 3490), derivato dal greco probabilmente nel VI-VII secolo, contiene la traduzione di un verso dal secondo libro dell'*Iliade*, nonché la piú antica menzione, in area georgiana, del nome di Omero. Malgrado molti riferimenti e citazioni si trovino nelle opere dell'XI-XII secolo, l'esistenza di una traduzione integrale del *corpus homericum* nel medioevo georgiano si presenta molto problematica[11]. Un altro esempio della presenza di testi greci prebizantini nella letteratura georgiana è la traduzione di alcuni brani della *Grammatica* di Dionisio di Tracia, che sarebbero stati volti prima del VII secolo e inclusi poi nella Raccolta di Šat'berdi[12], trascritta prima dell'ultimo trentennio del X secolo.

[7] M. ČXART'IŠVILI, *Kartuli hagiograpiis c'q'arotmcodneobiti šesc'avlis p'roblemebi: "Cxorebaj c'midisa Ninojsi"* [Problemi dello studio delle fonti letterarie di agiografia georgiana: *Vita di santa Nino*], Tbilisi 1987, pp. 63-89; R. SIRAƷE, *"C'minda Ninos cxovreba" da dasac'q'isi kartuli agiograpiisa* [*Vita di santa Nino* e inizio dell'agiografia georgiana], Tbilisi 1997, pp. 3-80. Per la questione di interventi sul testo legati a lotte confessionali si veda M. VAN ESBROECK, *Le dossier de sainte Nino et sa composante copte*, in G. SHURGAIA (a cura di), *Santa Nino e la Georgia. Storia e spiritualità cristiana nel Paese del Vello d'oro*, Atti del I Convegno internazionale di studi georgiani (Roma, 30 gennaio 1999), Roma 2000, pp. 99-123.

[8] K' K'EK'ELIƷE, *Et'iudebi ʒveli kartuli lit'erat'uris ist'oriidan* [Studi sulla letteratura georgiana antica], V, Tbilisi 1957, pp. 3-116.

[9] G. PERADZE, *Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung*, I-VIII, in «Oriens Christianus», III, 3-4 (1928-29), pp. 109-16, 282-88; 5 (1930), pp. 80-98, 232-36; 6 (1931), pp. 97-107, 240-44; 8 (1933), pp. 86-92, 180-98.

[10] K'EK'ELIƷE, *Et'iudebi* cit., V, pp. 117-211.

[11] V. BAAK'AŠVILI, *Homerosi ʒvel kartul mc'erlobaši* [Omero nella letteratura georgiana antica], in *ʒveli kartuli mc'erlobis sak'itxebi* [Questioni di letteratura georgiana antica], II, Tbilisi 1964, pp. 93-109.

[12] S. Q'AUXČIŠVILI, *Šat'berdis k'rebulis sasc'avlo c'igni* [Il manuale della Raccolta di Šat'berdi], in «T'pilisis universit'et'is moambe» [Messaggero dell'Università di Tbilisi], III (1923), pp. 173-185; M. CHANIDZÉ, *Les monuments de l'ancienne littérature géorgienne: Le Recueil de Chatberdi du X[e] siècle*, in «BK», XXXVIII (1980), pp. 131-36. B. GIGINEIŠVILI e EL. GIUNAŠVILI (a cura di), *Šat'berdis k'rebuli X sauk'unisa* [Raccolta di Šat'berdi del X secolo], Tbilisi 1979, pp. 195-96.

Vere e proprie traduzioni dal greco sono invece quelle eseguite da testi greco-bizantini, a partire dalle Sacre Scritture. Il *Martirio di santa Šušanik'* testimonia negli anni '70 del v secolo l'esistenza della traduzione georgiana dei Vangeli e dei libri indispensabili per le funzioni liturgiche - epistole paoline e Salterio. Studi specifici hanno chiarito che i primi libri della Bibbia[13] dovrebbero essere stati tradotti in georgiano fra gli anni '40 del v secolo e gli anni '60 del VI[14], probabilmente dal greco, poiché gli strati piú antichi, persino nelle versioni di origini palesemente armene - ad esempio, il tetravangelo di Adiši (Mest'ia, Museo storico-etnografico di Stato, cod. 1) - presentano molti grecismi provenienti direttamente dal greco, che le oppongono alle altre versioni orientali[15]. Non sono ancora sufficientemente chiariti né l'origine delle traduzioni georgiane dei Vangeli né il rapporto letterario tra le loro piú antiche redazioni; tuttavia, la redazione piú antica è, dal punto di vista linguistico, del tipo *xanmet'i*[16], conservata nei palinsesti A-89, A-844, H-999 (cfr. A-737) come *scriptio inferior* risalente al v-vi secolo[17] Le versioni eseguite tra il vii e l'xi secolo rimontano invece a due redazioni: la prima è rappresentata dal citato tetravangelo di Adiši, la seconda dai manoscritti di Ǯruč'i (H-1660) e P'arxali (A-1453), e di Op'iza (Athos, Ivir. geo. 83), Berta (Andover, Massachusetts, Museo del Newton Theological Seminary) e T'beti (San Pietroburgo, Biblioteca di Stato «Saltykov-Ščedrin», serie nuova, geo. 212)[18], ad essi affini[19] Quest'ultima divenne la «protovulgata» georgiana del x secolo, testo base per le versioni successive, atonite[20] Il complesso quadro delle differenze redazionali fra il tetravange-

[13] Per ampi riferimenti bibliografici si veda M. VAN ESBROECK, *Les versions orientales de la Bible: une orientation bibliographique*, in J. KRAŠOVEC (a cura di), *The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia*, Ljubljana 1998, pp. 393-509.

[14] K'EK'ELIȜE, *Kartuli lit'erat'uris* cit., p. 412; K'. DANELIA, *Ramdenime sak'itxi bibliis uʒvelesi kartuli targmanis ist'oriidan* [Alcune questioni di storia delle antiche traduzioni georgiane della Bibbia], in «Tbilisis saxelmc'ipo universit'et'is šromebi» [Annali dell'Università statale di Tbilisi], CLXXXIII (1978), pp. 113-15.

[15] *Ibid.*, pp. 119-21; L. KAǮAIA, *Xanmet'i t'ekst'ebi* [I testi *xanmet'i*], Tbilisi 1984, pp. 336-40. Per altri riferimenti bibliografici si veda G. SHURGAIA, *17 Tetravangelo. Georgiano* [*Vat. iber.* 1], in *Vangeli dei popoli, La parola e l'immagine del Cristo nelle culture e nella storia*, Città del Vaticano 2000, p. 166.

[16] Lo *Xanmet'ismo* è un fenomeno morfologico fondamentale per la lingua georgiana letteraria nei secoli v-vii, pertanto i testi che lo comportano sono chiamati dagli studiosi *xanmet'i*.

[17] KAǮAIA, *Xanmet'i t'ekst'ebi* cit., pp. 4-5, 302-3; J. MOLITOR (a cura di), *Monumenta iberica antiquiora, Textus chanmeti et haemeti ex inscriptionibus, S. Bibliis et Patribus*, Louvain 1956 (*CSCO* 166), pp. 9-40.

[18] Per i riferimenti bibliografici si veda SHURGAIA, *17. Tetravangelo* cit., pp. 166-67.

[19] KAǮAIA, *Xanmet'i t'ekst'ebi* cit., pp. 303-4.

[20] A. ŠANIȜE (a cura di), *Kartuli otxtavis ori ʒveli redakcia sami šat'berduli xelnac'eris mixedvit (897, 936 da 973 c'c'.)* [Le due piú antiche redazioni del tetravangelo georgiano secondo tre manoscritti di Šat'berdi (aa. 897, 936 e 973)], Tbilisi 1945, p. 08.

lo di Adiši e quello di Ǯruč'i e P'arxali, nonché il loro raffronto filologico con i Vangeli *xanmet'i* permettono di ipotizzare l'esistenza nel V-VI secolo di due distinte traduzioni georgiane dei Vangeli[21]. Questa ipotesi è suffragata anche dalle numerose citazioni bibliche nelle piú antiche opere agiografiche, il *Martirio di santa Šušanik'* e il *Martirio di sant'Eust'ati di Mcxeta* (VI secolo).

Nella *scriptio inferior* dei palinsesti del V-VI secolo si trovano anche le traduzioni di libri veterotestamentari, ad esempio quelli del Pentateuco, segno evidente della loro arcaicità. Nondimeno, ricerche specifiche dimostrano che diversi libri della Bibbia furono tradotti in georgiano in epoche diverse e che spesso un manoscritto veicola testi attribuibili a redazioni distinte. A titolo esemplificativo, il Pentateuco «georgiano» è tramandato in redazioni chiaramente distinte: la piú antica è del tipo Ošk'i; la successiva, del tipo Gelati, è del XII secolo; l'ultima, la AK, è invece frutto di una revisione, eseguita nel XVII secolo, delle redazioni precedenti[22]. Tuttavia, è un dato di fatto che il corpus veterotestamentario piú antico datato è la Bibbia di Ošk'i (Athos, Ivir. geo. 1) del 978, mentre quello neotestamentario è il codice di Adiši dell'897.

Considerata la specificità delle letterature medievali dell'Oriente cristiano, l'esame della traduzione dal greco in georgiano include non solo le opere derivate direttamente dal greco ma anche quelle mediate da altre lingue. L'iter dei libri non canonici di Ezdra mostra la complessità di questa problematica. Cosí, fra le tre traduzioni del *3 Esdrae* (*CAVT* 179), ossia *1 Esdrae* della Septuaginta (in georgiano, *C'igni Ezra Zorababelisi*, Libro di Esra Zorababel)[23], la piú antica, derivante dalla recensione greca di Luciano della traduzione dei Settanta, non è conservata che in frammenti *xanmet'i* nella *scriptio inferior* del VII secolo del Georg. 2 della Österreichische Nationalbibliothek a Vienna. La seconda, tramandata in sei codici – tra cui il piú antico, la Bibbia di Ošk'i, – sembra tradotta attraverso l'armeno prima dell'VIII secolo. Questa congettura si basa sull'assenza di prestiti dal neopersiano e dall'arabo e sul fatto che, dopo la separazione definitiva tra la chiesa georgiana e quella armena, avvenuta nel

[21] KAǮAIA, *Xanmet'i t'ekst'ebi* cit., pp. 301-27.

[22] Per una dettagliata trattazione delle redazioni georgiane del Pentateuco si veda *C'ignni ʒuelisa aɣtkumisani* [Libri dell'Antico Testamento], I. *Šesakmisaj*, *Gamoslvataj* [Genesi, Esodo], ed. critica a cura di B. Gigineišvili e C. K'ik'viʒe, Tbilisi 1989, pp. 5-58.

[23] R. H. CHARLES (a cura di), *The Apocrypha and Pseudepigraphia of the Old Testament in English*, I. *Apocrypha*, Oxford 1913, pp. 4-5; ed. delle due versioni georgiane in C. KURCIK'IʒE, *Ʒveli aɣtkmis ap'ok'ripuli (arak'anonik'uri) c'ignebis kartuli versiebi* [Le versioni georgiane dei libri apocrifi (non inclusi nel canone) dell'Antico Testamento], I, Tbilisi 1970, pp. 13-109; commento filologico in II, Tbilisi 1973, pp. 32-116; J. N. BIRDSALL, *Palimpsest fragments of a Khanmeti Georgian version of I Esdras*, in «Le Muséon», LXXXV (1972), pp. 97-105.

726 al concilio di Manazkert, le traduzioni dall'armeno in georgiano scarseggiano notevolmente[24]. La terza, infine, è fatta sulla base della Septuaginta, attraverso lo slavo durante la preparazione (1699-1713) della Bibbia pubblicata dal re Arčil (1647-1713) a Mosca nel 1743. Non si conosce l'epoca della traduzione georgiana della versione breve del *4 Esdrae* (*CAVT* 180)[25], ovverosia l'*Apocalypsis Esdrae, Salathiel*, chiamata in georgiano *C'igni Ezra Sutieli* (Libro di Esra Sutiel)[26], versione unica, molto arcaica[27], indipendente sia dall'armeno[28] sia dal greco[29], ma con molta probabilità imparentata con la redazione etiopica[30].

Similmente, la traduzione piú antica della *Sapientia Salomonis* (*CAVT* 210)[31] fu fatta direttamente dal greco prima del IX secolo, ipotesi suffragata dalla presenza di diversi brani dell'opera nei lezionari georgiani di questo secolo. Piú complessa è la datazione della redazione georgiana del libro di Tobia, già discussa in ambito aramaico e greco. Fra le tre versioni georgiane esistenti, la piú antica, derivante dalla recensione greca C ovverosia R^c, colma numerose lacune del greco e del siriaco[32]. La versione A di Baruc (*CAVT* 232)[33] georgiano, dipendente dal *Codex alexandrinus*, è inclusa nella Bibbia di Gelati (Q-1152, A-1108), che è una rielaborazione del XII secolo delle versioni precedenti. È basata dunque su una versione precedente, di cui si ignora la data; la versione B in alcuni passi si accorda con il *Codex vaticanus*. La Bibbia di Gelati include anche la redazione georgiana G dell'*Epistola Jeremiae*

[24] *Ep'ist'oleta c'igni* [Libro di epistole], testo in armeno con trad. in georgiano a cura di Z. Aleksiʒe, Tbilisi 1968, p. 042.

[25] M. ŠAVROV, *O tret'ej knige Ezdry (Opyt issledovanija o knigach apokrifičeskich)* [Sul Terzo Esra (Saggio sui libri apocrifi)], Sankt-Peterburg 1861, pp. 103-26; R. H. CHARLES (a cura di), *The Apocrypha and Pseudepigraphia of the Old Testament in English*, II. *Pseudepigraphia*, Oxford 1913, p. 552.

[26] Ed. e trad. lat. in R. BLAKE, *The Georgian version of Fourth Esdras from the Gerusalem manuscript*, in «The Harvard Theological Review», XIX, 4 (1926), pp. 322-75; commento filologico pp. 299-320; KURCIK'IʒE, *ʒveli aɣtkmis* cit., II, pp. 270-308; la versione ampia deriva dalla versione slava (pp. 306-8).

[27] Già Niko Marr ipotizzava la sua derivazione da una traduzione armena ancora piú antica rispetto a quella pervenutaci: N. MARR, *Predvaritel'nyj otčet o rabotach na Sinae vedennych v sotrudničestve s I. A. Džavachovym, i v Ierusalime, v poezdku 1902* [Rendiconto preliminare dei lavori sul Monte Sinai, condotti in collaborazione con I. A. Džavachov, e a Gerusalemme, nella missione del 1902], in «Iz soobščenija Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo obščestva» [Dalle comunicazioni della società Imperiale Ortodossa di Palestina], XIV (1903), pp. 14-15; BLAKE, *The Georgian version* cit., p. 306.

[28] KURCIK'IʒE, *ʒveli aɣtkmis* cit., II, pp. 236-90.

[29] ID., *Ezras ap'ok'alipsis kartuli redakciebi* [Le redazioni georgiane dell'Apocalisse di Esdra], in «Mravaltavi» [Omeliario], I (1971), pp. 102-3; ID., *ʒveli aɣtkmis* cit., II, pp. 290-91.

[30] BLAKE, *The Georgian version* cit., p. 310; KURCIK'IʒE, *ʒveli aɣtkmis* cit., II, pp. 295-301.

[31] *Ibid.*, I, pp. 184-272; II, pp. 174-220.

[32] *Ibid.*, I, pp. 110-83; II, pp. 117-73.

[33] *Ibid.*, I, pp. 273-307; II, pp. 221-53.

(*CAVT* 241)[34], la cui versione A invece sembra tradotta dal siriaco: di tanto in tanto segue la Septuaginta, ma nei passi in cui se ne distacca si avvicina al testo siriaco. Dal greco, sempre attraverso il siriaco, sembra tradotto il *Testamentum Adae* (*CAVT* 3) per la prima volta, probabilmente, nel VI secolo e rivisto poi nell'XI[35] È particolarmente interessante la versione piú antica georgiana della *Vita Adae* (*CAVT* IV)[36], a sé stante rispetto alle versioni finora note ed eseguita prima del IX-X secolo[37] dal greco, attraverso una versione armena non pervenutaci.

Rimangono da esplorare adeguatamente: Giuditta, Sapienza di Gesú Siracide, e i tre Libri dei Maccabei, nonché traduzioni di diversi apocrifi veterotestamentari, quali: *Historia creationis et transgressionis Adae* (*CAVT* 16), *Historia expulsionis Adae e paradiso* (*CAVT* 17), *Eiectio Adae et Evae e paradiso* (*CAVT* 39)[38], *Creatio caeli et terrae* (*CAVT* 40) e *Revelationes de creatione* (*CAVT* 41)[39], *Historia Abel et Cain, filiorum Adae* (*CAVT* 48), *De evangelio Seth* (*CAVT* 58), *Historia de Melchisedech* (*CAVT* 95)[40], *Liber Melchisedech* (*CAVT* 97)[41], *Historia Rechabitarum* (*CAVT* 166)[42], *Historia et sapientia Ahiqar* (*CAVT* 195), *Vitae prophetarum* (*CAVT* 213), ecc.[43]

Tra gli apocrifi neotestamentari, ve ne sono diversi sulla Vergine; fra gli altri, sono conservati circa sei testi sulla Dormizione, attualmente an-

[34] *Ibid.*, I, pp. 308-19; II, pp. 254-69.

[35] Z. AVALICHVILI, *Notice sur une version géorgienne de la «Caverne des Trésors». Apocryphe siriaque attribué à saint Ephrem*, in «Revue de l'Orient chrétien», XXVI (1927-28), pp. 381-405.

[36] C. KURCIK'IƷE, *Adamis ap'ok'ripuli cxovrebis kartuli versia* [La versione georgiana della *Vita* apocrifa di Adamo], in «Pilologiuri ʒiebani» [Ricerche filologiche], I (1964), pp. 98-136; si veda inoltre J.-P. MAHÉ, *Notes philologiques sur la version géorgienne de la «Vita Adae»*, in «BK», XLI (1983), pp. 51-66.

[37] K'EK'ELIƷE, *Kartuli lit'erat'uris* cit., p. 437; KURCIK'IƷE, *Adamis* cit., pp. 103-8.

[38] Al contrario dell'indicazione di *CAVT* 39, il testo non è inedito bensí pubblicato in S. Q'UBANEIŠVILI (a cura di), *Ʒveli kartuli lit'erat'uris krest'omatia* [Antologia della letteratura georgiana antica], Tbilisi 1946, pp. 3-13; per il commento filologico si veda K'EK'ELIƷE, *Kartuli lit'erat'uris* cit., pp. 436-37; M. TARCHNIŠVILI, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K'. K'ek'elidze bearbeitet in Verbindung von J Assfalg*, Città del Vaticano 1955, p. 335.

[39] *Ibid.*, p. 336.

[40] PERADZE, *Die alt-christliche Literatur* cit., I, p. 115, n. 10.

[41] TARCHNIŠVILI, *Geschichte* cit., p. 336, n. 4.

[42] K'. K'EK'ELIƷE, *Et'iudebi ʒveli kartuli lit'erat'uris ist'oriidan* [Studi sulla letteratura georgiana antica], II, Tbilisi 1945, pp. 122-27. Questa pubblicazione costituisce finora l'unica, seppur parziale, edizione del testo georgiano, che però, J.-C. Haelewyck ritiene inedito (*CAVT*, p. 20). Per la relativa analisi filologica si veda G. SHURGAIA, *I gimnosofisti nella tradizione letteraria georgiana antica: «status quaestionis»*, in A. PIOLETTI e F. RIZZO NERVO (a cura di), *Medioevo romanzo e orientale Il viaggio dei testi*, III Colloquio internazionale (Venezia, 10-13 ottobre 1996), Soveria Mannelli 1999, pp. 135-54.

[43] Si veda inoltre A. CHACHANOV, *Pamjatniki gruzinskoj otrečennoj literatury* [Monumenti della letteratura georgiana apocrifa], in «Žurnal Ministerstva narodnogo prosveščenija» [Rivista del Ministero della Pubblica Istruzione], CCXCVI (1894), pp. 36-40.

cora in fase di studio[44]. Quanto al *Protevangelium Iacobi* (*BHG* 1048; *CANT* 50) georgiano, sono particolarmente antiche le due versioni *xanmet'i* eseguite prima del VII secolo[45], mentre la terza, inclusa in Sin. geo. 6 (X secolo), per le sue caratteristiche linguistiche sembra antica ed eseguita su un modello armeno[46]. Al piú tardi dell'VIII secolo[47] è tradotto dal greco l'*Evangelium Nicodemi* o *Acta Pilati* (*CANT* 62).

Anche gli Atti apocrifi degli apostoli furono tradotti presto. Cosí, prima del VI secolo furono tradotti dal greco gli *Acta Andreae et Matthiae in urbe anthropophagorum* (*BHG* 109-10d; *CANT* 236)[48]. Alla stessa epoca o, al piú tardi all'VIII secolo, risalgono le traduzioni dal greco del *Martyrium Petri* (*BHG* 1483-85; *CANT* 190iv), del *Martyrium Pauli* (*BHG* 1451-52; *CANT* 211v), degli *Acta seu peregrinationes, auctore Prochoro* (*BHG* 916-17z; *CANT* 218)[49], mentre il *Martyrium Philippi* (*BHG* 1525-26m; *BHG** 1525-26d; *CANT* 250ii)[50] e gli *Acta Thomae* (*BHG* 1800-31k; *BHG** 1800-31z; *BHO* 1215; *CANT* 245ii)[51] sembrano tradotti dal greco attraverso l'armeno. Le traduzioni piú antiche degli altri Atti – a titolo esemplificativo, la *Passio apostolorum Petri et Pauli* (*BHG* 1490; *CANT* 193), l'*Epistula ps.-Dionysii Areopagitae ad Timotheum de passione Petri et Pauli* (*CANT* 197) – richiedono ancora un adeguato esame filologico per stabilirne i tempi e le modalità.

Accanto al filone apocrifo della letteratura ecclesiastica, che eccitava per ovvi motivi la curiosità dell'uomo medievale, è presente, sul terreno georgiano, una ricca letteratura liturgica. L'importanza di tali opere nella versione georgiana è evidenziata dai lezionari *xanmet'i* della se-

[44] K'EK'ELIʒE, *Kartuli lit'erat'uris* cit., pp. 441-43; M. VAN ESBROECK, *Apocryphes géorgiens de la Dormition*, in «AnBoll», XCI (1973), pp. 69-75; ID., *Les textes littéraires sur l'Assomption avant le X^e siècle*, in *Les Actes apocryphes des Apôtres, Christianisme et monde païen*, Genève 1981, p. 268.

[45] La redazione B è edita in J. N. BIRDSALL, *A second Georgian recension of the Protevangelium Jacobi*, in «Le Muséon», LXXXIII (1970), pp. 49-72; la C in A. ŠANIʒE, *Iak'obis p'irvelsaxarebis xanmet'i nac'q'vet'ebi* [Frammenti *xanmet'i* del Protevangelo di Giacomo], «ʒveli kartuli enis k'atedris šromebi» [Annali del Dipartimento di lingua georgiana antica], XX (1977), pp. 7-35.

[46] G. GARITTE, *Le «Protévangile de Jacques» en géorgien*, in «Le Muséon», LXX (1957), pp. 233-65.

[47] C. KURCIK'IʒE (a cura di), *Nik'odimosis ap'ok'ripuli c'ignis kartuli versia* [La versione georgiana degli *Acta Pilati*], Tbilisi 1985, pp. 18-35.

[48] ID. (a cura di), *Kartuli versiebi ap'ok'ripebisa mocikulta šesaxeb* (IX-XI ss. *xelnac'erta mixedvit*) [Le versioni georgiane dei libri apocrifi sugli apostoli (secondo i manoscritti del IX-XI secolo)], Tbilisi 1959, pp. 039, 21-42.

[49] *Ibid.*, pp. 038, 55-91.

[50] *Ibid.*, pp. 3-13 e 039; P. PEETERS, *La Passion géorgienne des SS. Théodore, Julien, Eubulus, Malcamon, Mocimus et Salamanes*, in «AnBoll», XLIV (1926), p. 70; M. VAN ESBROECK, recensione a KURCIK'IʒE (a cura di), *Kartuli versiebi ap'ok'ripebisa* cit., in «AnBoll», LXXXIV (1966) p. 505.

[51] KURCIK'IʒE (a cura di), *Kartuli versiebi ap'ok'ripebisa* cit., pp. 14-20 e 036-037, 039; VAN ESBROECK, recensione cit., p. 505; nuova ed. e relativa analisi filologica in G. GARITTE, *Le Martyre géorgien de l'apôtre Thomas*, in «Le Muséon», LXXXIII (1970), pp. 497-532.

conda metà del v secolo e dai lezionari-typika del VI-VIII[52], uniche testimonianze liturgiche pervenuteci, insieme ai lezionari armeni della prima metà del v[53], del genuino rito agiopolita. Del pari, lo Iadgari antico georgiano, repertorio innografico del VI-VIII secolo, del cui originale greco non è conservata alcuna traccia, colma notevoli lacune nella storia dell'innografia bizantina[54].

Il periodo iniziale del primo feudalesimo è relativamente povero di opere esegetiche. Una delle prime pervenuteci in questo ambito è il *De mensuris et ponderibus* di Epifanio di Cipro (*CPG* 3746) tradotto prima del VII secolo: i capp. 9-19 da un modello siriaco finora sconosciuto, i 22-24 dal greco, non senza l'ausilio di un testo armeno[55] Alla prima metà dell'VIII secolo rimonta la traduzione georgiana del *Chronicon* (*CPG* 1896) di Ippolito romano[56], mentre alla fine dello stesso secolo la traduzione, attraverso l'armeno, del *Physiologus* (*CPG* 3766) dello Pseudo-Epifanio, attribuito nei manoscritti georgiani a Basilio di Cesarea[57] All'inizio del IX secolo risale la traduzione, probabilmente attraverso l'armeno, del *De XII gemmis* di Epifanio (*CPG* 3748), unica versione integrale pervenutaci[58]. Al piú tardi nella stessa epoca sono eseguite attraverso l'armeno le mediocri traduzioni dei trattati di Ippolito Romano *Benedictiones Isaac, Iacob et Moysis* (*Gen.* 27 e 49; *CPG* 1874-75)[59], *Interpretatio Cantici can-*

[52] M. TARCHNISCHVILI, *Le Grand Lectionnaire de l'Eglise de Jérusalem (v-VIII siècle)*, Louvain 1959 (*CSCO* 188-89) e 1960 (*CSCO* 204-5). Sulla segnalazione di questa fonte come *typikon* si veda G. SHURGAIA, *Formazione della struttura dell'ufficio del sabato di Lazzaro nella tradizione cattedrale di Gerusalemme*, in «Annali di Ca' Foscari», XXXVII, 3 (1997), pp. 147-48, nota 3.

[53] A. RENOUX, *Le Codex Arménien Jérusalem 121*, II, Paris 1971 (*PO* 36).

[54] E. MET'REVELI, C. Č'ANK'IEVI e L. XEVSURIANI (a cura di), *Uʒvelesi iadgari* [Iadgari antico], Tbilisi 1980. Si veda inoltre H. METREVELI, *Les manuscrits liturgiques géorgiens du IX^e-X^e siècles et leur importance pour l'étude de l'hymnographie byzantine*, in *Art et archéologie, Communications*, Atti del XV Congresso internazionale di studi bizantini (Atene, settembre 1976), 2, B, Athènes 1981, pp. 1005-10.

[55] M.-J. VAN ESBROECK (a cura di), *Les versiones géorgiennes d'Epiphane de Chypre Traité des poids et des mesures*, Louvain 1984 (*CSCO* 460; 461, pp. 6-9).

[56] IL. ABULAʒE, *Ip'olit'e Romaelis Kronik'onis ʒveli kartuli versia* [Redazione antico-georgiana del *Chronicon* di Ippolito Romano], in «SMAXIM», III (1961), pp. 223-43 (rist. in ID., *Šromebi* [Opera omnia], III, Tbilisi 1982, pp. 107-27); GIGINEIŠVILI e GIUNAŠVILI (a cura di), *Šat'berdis* cit., pp. 175-90.

[57] N. MARR, *Fiziolog, Armjano-gruzinskij izvod* [Fisiologo, redazione armeno-georgiana], in ID., *Teksty i razyskanija po armjano-gruzinskoj filologii* [Testi e ricerche in filologia armeno-georgiana], VI, Sankt-Peterburg 1904, pp. 1-4; IV. IMNAIŠVILI (a cura di), *Kartuli enis ist'oriuli krest'omatia* [Antologia storica della lingua georgiana antica], Tbilisi 1953, pp. 283-90.

[58] R. P. BLAKE e H. DE VIS, *Epiphanius de Gemmis*, London 1934, pp. LX, LXXXV; cfr. numerosi suggerimenti espressi nelle recensioni di G. Deeters in «Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft», XC (1936), pp. 209-20, e di I. Rucker in «Theologische Revue», XXXIV (1935), pp. 329-35.

[59] HIPPOLYTE DE ROME, *Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob*, testo greco, trad. armena e georgiana; *Sur les bénédictions de Moïse*, trad. armena e georgiana; a cura di M. Brièr, L. Mariès e B.-Ch. Mercier, Paris 1954 (*PO* 27, 1-2), pp. XX-XXII.

ticorum (*CPG* 1871), *De David et Goliath* (*CPG* 1876)[60]; le ultime due sono le uniche versioni integrali pervenuteci. Grazie a una citazione del katholikos Arsenio del IX secolo[61] datiamo al piú tardi a quest'epoca la traduzione dell'*Epistula ad Marcellinum* (*CPG* 2097) di Atanasio di Alessandria, autore presente in ambito georgiano in questo periodo anche con le *Expositiones in psalmos* (*CPG* 2140)[62]. Infine, scartata l'ipotesi della derivazione dall'armeno, il *De opificio hominis* di Gregorio di Nissa (*CPG* 3154)[63] si ritiene tradotto dall'arabo nell'VIII-IX secolo[64], prima che Giorgi Mtac'mideli (1009-65) lo ritraducesse direttamente dal greco. Probabilmente al primo feudalesimo risalgono la versione georgiana delle *Homiliae in hexaemeron* (*CPG* 2835)[65] di Basilio, tradotte prima dall'arabo e poi ritradotte dal greco da Giorgi Mtac'mideli, nonché diverse traduzioni di opere esegetiche di Atanasio di Alessandria, Basilio di Seleucia – attribuite, come in molte letterature medievali, ad Atanasio di Alessandria –, Gregorio Nisseno, Eusebio di Cesarea, Gregorio Taumaturgo, Esichio di Gerusalemme, ecc.

Una delle prime opere dogmatiche tradotte in georgiano dovrebbe essere il *Tomus ad Flavianum* di Leone Magno, approntato, secondo K' K'ek'eliʒe, prima del 607, malgrado sia conservato solo nella traduzione tarda di Arsen Iq'altoeli (XII secolo). All'incirca nel VII secolo sembra tradotto dall'armeno il *De fide* (*CPG* 1922) dello Pseudo-Ippolito[66], mentre a prima dell'VIII secolo rimontano alcuni discorsi teologici di Gregorio Nazianzeno, consultati da san Grigol Xanʒteli (VIII secolo); il *Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate* (*CPG* 5215) di Cirillo di Ales-

[60] *Traités d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antécrist*, trad. georgiana a cura di G. Garitte, Louvain 1965 (*CSCO* 263; 264, pp. II).

[61] K'EK'ELIʒE, *Kartuli lit'erat'uris* cit., p. 461; TARCHNIŠVILI, *Geschichte* cit., pp. 320, 360.

[62] K'EK'ELIʒE, *Kartuli lit'erat'uris* cit., p. 462; PERADZE, *Die alt-christliche Literatur* cit., I, p. 114, n. 2; TARCHNIŠVILI, *Geschichte* cit., p. 360.

[63] K'EK'ELIʒE, *Kartuli lit'erat'uris* cit., p. 462; L. M. MELIKSET-BEKOV, *K istorii točnych nauk v Armenii i Gruzii* [Per la storia delle scienze esatte in Armenia e in Georgia], Tiflis 1930, p. 192; R. P. BLAKE, *Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque patriarcale greque à Jerusalem*, in «Revue de l'Orient chrétien», XXIV (1924), p. 89.

[64] *Uʒvelesi redakciebi Basili K'esarielis "Ekusta dγetajsa" da Grigol Noselis "K'acisa agebulebisatws"* [Le piú antiche traduzioni dell'*Hexaemeron* di Basilio il Grande e del *De opificio hominis* di Gregorio Nisseno], preparazione del testo sulla base dei manoscritti dei secoli X-XIII, ricerca e glossario di Il. Abulaʒe, Tbilisi 1964, pp. 23-26.

[65] P. J. FEDWICK, *The translations of the works of Basil before 1400*, in ID. (a cura di), *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, II, Toronto 1981, pp. 486, 493, lo ritiene tradotto dopo il 964, mentre Abulaʒe (*Uʒvelesi redakciebi* cit., pp. 7-22) nell'VIII-IX secolo.

[66] M. VAN ESBROECK, *Le «De fide» géorgien attribué à Hippolyte et ses rapport avec la «Didascalie» de Grégoire l'Illuminateur dans l'Agathange (BHO 330)*, in «AnBoll», CII (1984), pp. 321-28; cfr. G. GARITTE, *Le traité géorgien «Sur la foi» attribué a Hippolyte*, in «Le Muséon», LXXVIII (1965), pp. 119-25 e 126-72.

sandria, derivato dall'armeno[67]; l'*Epistula ad Constantium imperatorem* (*BHG* 413; *CPG* 3587) di Cirillo di Gerusalemme[68], ecc. Sono anteriori al IX secolo: il *De Christo et Antichristo* (*BHG*ⁿ 812; *CPG* 1872), traduzione mediocre dall'armeno[69]; la *Forma promissionis* (*CPG* 1923) dello Pseudo-Ippolito, derivata dal siriaco attraverso l'armeno[70]. Nel primo feudalesimo devono essere stati tradotti l'*Explanatio XII capitulorum* (*CPG* 5223), gli *Scholia de incarnatione unigeniti* (*CPG* 5225)[71] e il *Contra eos qui Theotocon nolunt confiteri* (*CPG* 5226)[72] di Cirillo di Alessandria.

In tema di letteratura polemica colpisce l'uso creativo dell'*Apologia* di Aristide, filosofo ateniese del II secolo, integrata nel *Martirio di sant'Eust'ati di Mcxeta*, nonché nel *Martirio di Abibos di Nek'resi* (IX secolo), allo scopo di mostrare l'inconsistenza del mazdeismo[73]. La situazione geo-politica e religioso-ecclesiologica della Georgia e del Caucaso, in generale, alla luce delle dispute cristologiche che avevano sconvolto l'intero Oriente cristiano, alimentava la sensibilità particolare dei Georgiani verso il genere polemico. È senz'altro degno di nota, in quest'ottica, un *Compendium* antimonofisita, probabilmente del VII secolo – la cui genesi è giustificata nel contesto di tesi rapporti confessionali con l'Armenia –, che include citazioni da diverse opere greco-latine: Celestino I, Ete di Costantinopoli, Atanasio di Alessandria, Ambrogio di Milano, Agostino di Ippona, Giovanni Crisostomo, Cirillo di Alessandria, Timoteo di Costantinopoli; il volume, per la scelta e la sistemazione dei testi, si presenta come un libro originale[74]. Probabilmente all'VIII-IX secolo rimonta la traduzione georgiana dell'*Ad Iovianum* (*CPG* 3665) di Apollinare di Laodicea attribuito, anche in diversi manoscritti greci, ad Atanasio di Alessandria[75]

Uno dei generi piú articolati di letteratura ecclesiastica tradotta è senz'altro l'agiografia. Per non parlare di studi successivi, ne è una palese dimostrazione l'edizione relativa di K' K'ek'eliӡe nella prima metà

[67] K'EK'ELIӠE, *Kartuli lit'erat'uris* cit., pp. 468-70.

[68] TARCHNISCHVILI, *Le Grand Lectionnaire* cit. (*CSCO* 204), pp. 144-50; trad. lat. in *CSCO* 205, pp. 117-21.

[69] Cfr. nota 60.

[70] G. GARITTE, *La version géorgienne de l'«Entretien VI» d'Aphraate*, in «Le Muséon», LXXVII (1964), pp. 301-6 e 308-66.

[71] A. ČANT'LAӠE, *Ant'inest'orianuli t'rakt'at'ebi Arsen Vačesӡis "Dogmat'ik'onši"* [Trattati antinestoriani nel *Dogmatikon* di Arsen Vačesӡe], Tbilisi 1996, pp. 64-78 e 93-106.

[72] PERADZE, *Die alt-christliche Literatur* cit., VII, p. 89, n. 9.

[73] K' K'EK'ELIӠE, *Et'iudebi ӡveli kartuli lit'erat'uris ist'oriidan* [Studi sulla letteratura georgiana antica], III, Tbilisi 1955, pp. 42-60.

[74] ID., *Kartuli lit'erat'uris* cit., pp. 488-89.

[75] *Ibid.*, p. 483.

del Novecento[76]. È una testimonianza importante la citazione che Ep'twme Mtac'mideli (955-1028) fa di una traduzione georgiana della *Historia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea (*CPG* 3495), di cui non è conservato che un frammeno relativo a san Giacomo fratello del Signore, incluso nell'Omeliario del Sinai datato all'864 (Sin. geo. 32-57-33)[77] Nel VI-VII secolo fu tradotto il *Martirio di san Procopio* dal *De martyribus Palaestinae* (*BHG*³ 161, 1405-6, 1775; *CPG* 3490) dello stesso Eusebio, tramandato nei codici Sin. geo. 62 e Sin. geo. 11 del X secolo[78]. A un'epoca anteriore all'VIII secolo risale la traduzione georgiana del *Martirio di Stefano Protomartire* di Luciano di Cafargamala (cfr. *BHG* 1648-49). Quest'ipotesi si basa su un'analisi dei paralleli letterari sussistenti tra esso e il *Martirio di sant'Abo* di Ioane Sabanisʒe (VIII secolo)[79] È interessante notare che alcune opere agiografiche – ad esempio l'*Index apostolorum ex Hippolyto et Dorotheo* (*BHG* 155; *CPG* 1912; mss A-95, ff. 156-61; A-144, ff. 320-34) e l'*Index apostolorum ex Hippolyto, Dorotheo et Epiphanio* (*BHG* 156; *CPG* 1913; A-691, ff. 92-112) dello Pseudo-Ippolito[80] – furono tradotte prima del X secolo e ritradotte in seguito, per rispondere alle mutate esigenze dell'epoca, da Giorgi Mtac'mideli. Direttamente dal greco derivano alcuni trattati di Cirillo di Gerusalemme, tramandati in omiliari del IX-XI secolo: *De apparitione crucis temporibus Constantii imperatoris* (*CPG* 3607)[81], che sembra tradotto dal testo tramandato in Sin. gr. 493[82], nonché *De inventione crucis* (*CPG* 3609)[83], *De inventione clavorum crucis* (*CPG* 3608)[84] e *In sanctam crucem* (*CPG* 3602)[85]

[76] ID., *Monumenta hagiographica Georgica*, I. *Keimena*, 1-2, Tbilisi 1918-46.

[77] ID., *Kartuli lit'erat'uris* cit., p. 497; M. VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens. Etude descriptive et historique*, Louvain 1975, pp. 123, 189, 213. *Sinuri mravaltavi 864 c'lisa* [L'Omeliario sinaitico dell'anno 864], introduzione e commento a cura di A. Šaniʒe, Tbilisi 1959, pp. 55-57.

[78] G. GARITTE, *Version géorgienne de la passion de saint Procope par Eusèbe*, in «Le Muséon», LXVI (1953), pp. 245-66; BAAK'AŠVILI, *Homerosi* cit., p. 93.

[79] K'. K'EK'ELIʒE, *Et'iudebi ʒveli kartuli lit'erat'uris ist'oriidan* [Studi sulla letteratura georgiana antica], XIV, Tbilisi 1986, pp. 42-43.

[80] ID., *Kartuli lit'erat'uris* cit., pp. 497-98.

[81] *Ibid.*, p. 498; VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires* cit., pp. 99-100, 130, 141, 170, 209, 224.

[82] Testo greco in E. NESTLE, *Die Kreuzauffindung nach einer handschrift vom Sinai*, in «Byzantinische Zeitschrift», IV (1895), pp. 324-31; commento filologico in K'. K'EK'ELIʒE, *Et'iudebi ʒveli kartuli lit'erat'uris ist'oriidan* [Studi dalla storia della letteratura georgiana antica], I, Tbilisi 1956, p. 68; T. MGALOBLIŠVILI, *K'irile ierusalimelis saxelit cnobili ramdenime sak'itxavis c'q'aros dadgenisatvis* [Per la definizione delle fonti letterarie di alcuni sermoni, attribuiti a Cirillo di Gerusalemme], in «Sakartvelos mecnierebata ak'ademiis macne, Enisa da lit'erat'uris seria» [Messaggero dell'Accademia delle Scienze di Georgia, Serie di Lingua e letteratura], III (1971), pp. 70-74; VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires* cit., pp. 266-68; cfr. P. Peeters, recensione a A. SCHANIDZE, *Altgeorgische Chrestomathie mit Glossar*, I. *Chrestomathie*, Tiflis 1935, in «AnBoll», LIII (1935), pp. 404-7.

[83] VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires* cit., p. 224.

[84] *Ibid.*, pp. 100-1, 130, 141, 170, 224.

[85] *Ibid.*, p. 170; K'EK'ELIʒE, *Kartuli lit'erat'uris* cit., p. 498.

Dal cospicuo *corpus asceticum* tradotto menzioniamo, innanzitutto, le *Epistulae VII* (*CPG* 2330) di Antonio Abate, scritte in copto, tradotte prima in greco e da questo in georgiano[86]; tale traduzione costituisce oggi la piú antica versione integrale. Da particolare arcaicità linguistica è marcata la versione delle due *Epistulae* (*CPG* 5547) di Arsenio anacoreta (Sin. geo. 35 e Sin. geo. 25 del x secolo), anche se rimane tuttora da chiarire la sua provenienza[87]. All'VIII-IX secolo rimonta la traduzione georgiana dal greco attraverso l'arabo del *Pratum spirituale* (*CPG* 7376) di Giovanni Mosco[88]. Le prime traduzioni della *De ieiunio homilia I* (*CPG* 2845) di Basilio di Cesarea (Omeliario di Udabno A-1109, IX secolo)[89], del *Sermo de virtutibus et vitiis* (*capita xxii*) (*CPG* 3905), del *Ad correctionem eorum qui vitiose vivunt et honores appetunt* (*CPG* 3912) e della *Reprehensio sui ipsius et Confessio* (*CPG* 3913) dell'Efrem greco[90] sono anteriori al IX secolo, mentre quelle della *Scala paradisi* (*CPG* 7852) di Giovanni Climaco, dell'*Asceticon magnum* (*CPG* 2875) di Basilio di Cesarea[91], o di diverse raccolte degli *Apoftegmata* o *Vitae patrum* risalgono al X[92]. Nel IX fu tradotto dal greco, attraverso l'arabo, il *Liber ad pastorem* (*CPG* 7853) di Giovanni Climaco[93] Nel primo feudalesimo, in linea di massima, sono collocabili le traduzioni delle *VII Epistolae* (*CPG* 2380, 2)[94] e degli *Ammonae dicta* (*CPG* 2381)[95] di Ammona, dei *Capita paraenetica* (*CPG* 2390)[96] dello Pseudo-Ammona, di diversi opuscoli di Marco Eremita (*CPG* 6090-92,

[86] G. GARITTE (a cura di), *Lettres de saint Antoine. Versions géorgienne et fragments coptes*, Louvain 1955 (*CSCO* 148; *CSCO* 149 con trad. lat.).

[87] K'EK'ELIȜE, *Kartuli lit'erat'uris* cit., p. 545; G. GARITTE, *Une «Lettre de s. Arsène» en géorgien*, in «Le Muséon», LXVIII (1955), pp. 259-67.

[88] IOANE MOSXOSI, *Samotxe* [Limonarium], a cura di Il. Abulaʒe, Tbilisi 1960, pp. 012-019.

[89] VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires* cit., p. 141; FEDWICK, *The translations* cit., p. 494.

[90] IL. ABULAȜE (a cura di), *Mamata sc'avlani x da xi s.-ta xelnac'erebis mixedvit* [L'insegnamento dei padri secondo i manoscritti del x e dell'xi secolo], Tbilisi 1955, rispettivamente pp. 232-48, 263-72 e 259-63.

[91] E. KHINTIBIDZE, *Basili K'esarielis "Ask'et'ik'onis" kartuli redakciebi* [Redazioni georgiane dell'*Asceticon magnum* (*CPG* 2875) di Basilio di Cesarea], Tbilisi 1968; riassunto in ID., *Rédactions géorgiennes de l'«Ascéticon» de Basile le Cappadocien*, in «BK», XXVI (1969), pp. 258-61. P. J. FEDWICK, *Bibliotheca Basiliana Universalis. A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea*, III. *The Ascetica, Contra Eunomium 1-3, Ad Amphilochium de Spiritu sancto, Dubia et spuria*, con supplementi ai voll. I-II, Turnhout 1997, pp. 205-25; ID., *The translations* cit., p. 494.

[92] K'EK'ELIȜE, *Kartuli lit'erat'uris* cit., pp. 545-49.

[93] TARCHNIŠVILI, *Geschichte* cit., p. 137; G. GARITTE, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï*, Louvain 1956 (*CSCO* 165), pp. 213-14, n. 6; PERADZE, *Die alt-christliche Literatur* cit., VI, p. 243; B. OUTTIER, *Les enseignements des Pères, un recueil géorgien traduit de l'arabe*, in «BK», XXXI (1973), p. 45, n. 24.

[94] GARITTE, *Catalogue* cit., pp. 103-8.

[95] ABULAȜE (a cura di), *Mamata sc'avlani* cit., pp. 306-8.

[96] GARITTE, *Catalogue* cit., p. 62, n. IV: 3-4; p. 107, n. VI: 15.

6094, 6098)[97], mentre la *Vita Symeonis Stylitae iunioris* (*BHG*[a] 1689; *CPG* 7369) è tradotta dal greco tramite l'arabo prima del 950[98].

Una particolare diffusione ebbero opere omiletiche, all'inizio soprattutto di traduzione. Buona parte ne è raccolta in miscellanee denominate *mravaltavi* (molti capitoli), che, pur corrispondendo originariamente ai πανηγυρικά greci, ben presto cominciano a includere opere ecclesiastiche di vari generi[99] Tra le altre raccolte segnaliamo i *margalit'i* (dal greco μαργαρῖται), il *put'k'ari* (ape), l'*okrois c'q'aro* (fonte aurea), il *k'lit'e* (serratura), gli *ask'et'ik'oni* (regole ascetiche). I piú antichi *mravaltavi* (denominazione che si è soliti tradurre con il generico termine di «omeliario») – quello *xanmet'i* (V-VI secolo)[100], quello succitato del Sinai, quello di Udabno (IX secolo), quello dell'Iviron (Athos, Ivir. geo. 11), quello di K'larǯeti (A-144), quello di Svanezia o di T'beti (A-19) e quello di P'arxali (A-95; tutti del X secolo) – hanno svolto un ruolo fondamentale nella trasmissione della letteratura del primo feudalesimo. È di per sé significativo che nei soli omeliari *xanmet'i* e del Sinai sia tramandata, del solo Giovanni Crisostomo, una ventina di omelie. Sono antiche le prime redazioni particolari delle omelie dello Pseudo-Severiano di Gabala: la sua *Homilia in apostolos* (*CPG* 4285), derivante da una versione greca non pervenutaci, anche se con qualche influsso della traduzione armena, è databile, per arcaicità linguistica, al V-VIII secolo[101]; la *De laudatione puerorum et de sessione domini super pullum* (*CPG* 4287), invece, oltre che nell'Omeliario del Sinai, è conservata nella *scriptio inferior* di due frammenti palinsesti dell'VIII secolo, nonché in un foglio del codice di Udabno[102]. Al VI secolo risale la prima versione georgiana dal greco dell'*Homilia I. De laudibus s. Mariae* (*BHG*[a] 1129;

[97] *Ibid.*, pp. 108-10, 129; K'EK'ELIƷE, *Et'iudebi* cit., V, p. 96; PERADZE, *Die alt-christliche Literatur* cit., VIII, p. 181, n. 2; ABULAƷE (a cura di), *Mamata sc'avlani* cit., pp. 161-66.

[98] P. VAN DEN VEN (a cura di), *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, I, introduzione e testo greco, Bruxelles 1962, pp. 53-58; K'EK'ELIƷE, *Monumenta* cit., I/1, pp. 215-340.

[99] VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires* cit., pp. 1-19, con tutti i riferimenti bibliografici.

[100] A. ŠANIƷE (a cura di), *Xanmet'i mravaltavi* [L'Omeliario *xanmet'i*], in «T'pilisis universit'et'is moambe» [Messaggero dell'Università di Tbilisi], VII (1927), pp. 080-159; MOLITOR (a cura di), *Monumenta* cit., pp. 65-90.

[101] IL. ABULAƷE, *Seberiane Gabalovneli: Mocikulta saqsenebeli* [Severiano di Gabala: *Homilia in apostolos*], in «SMAXIM», V (1963), pp. 89-102 (rist. in ID., *Šromebi* [Opera omnia], I, Tbilisi 1975, pp. 125-42), sostiene la derivazione dall'armeno; ma M. VAN ESBROECK, *L'homélie «Sur les Apôtres» de Sévérien de Gabala en version géorgienne*, in «BK», XXXVII (1979), pp. 86-101, dimostra la sua dipendenza dal greco, completando l'edizione di Il. Abulaʒe con la pubblicazione e la traduzione dei quattro fogli dell'Omeliario di Udabno.

[102] ŠANIƷE (a cura di), *Sinuri mravaltavi* cit., pp. 132-40; ID. (a cura di), *Xanmet'i mravaltavi* cit., pp. 145-46, 149-50 (rist. in MOLITOR (a cura di), *Monumenta* cit., p. 88, n. 11; p. 84, n. 9); trad. franc. in M. VAN ESBROECK, *Deux homélies de Sévérien de Gabala (IV^e-V^e siècle) conservées en géorgien*, in «BK», XXXVI (1978), pp. 80-90.

CPG 5800) di Proclo di Costantinopoli[103], mentre al V-VIII secolo le due versioni attraverso l'armeno dell'omelia *In quadraginta martyres Sebastenses* (*BHG*ᵃ 1205; *CPG* 2863) di Basilio di Cesarea[104], utilizzata già nel *Martirio di sant'Eust'ati di Mcxeta*[105]. Per caratteristiche linguistiche è piú arcaica dell'Omeliario del Sinai la versione georgiana dell'*Homilia in Hypapanten* (*CPG* 6580) di Esichio di Gerusalemme, che si differenzia molto dalle omelie greche esichiane *In Hypapanten* e in alcuni passi permette di ipotizzare l'esistenza di una versione intermedia armena, tra il greco e il georgiano[106]. Direttamente da versioni distinte greche derivano le rispettive redazioni del *Sermo XVI. De die dominica* (*BHG*ᵃ 635c; *BHG* 635d; *CPG* 5525) dello Pseudo-Eusebio di Alessandria, di cui la prima rimonta al VII secolo, mentre la seconda all'VIII-IX[107]

Probabilmente anche Efrem Siro fu tradotto presto, visto che Grigol Xanʒteli, a dire del suo biografo, conosceva sue omelie a memoria. All'VIII secolo risale la traduzione dal greco dell'*Oratio de recentibus baptizatis et in resurrectionem* (*BHG*ᵃ 1936q; *CPG* 3238)[108] di Anfilochio d'Iconio, attribuita dalle fonti georgiane a Epifanio di Cipro con il titolo *Aɣvsebisatws* (De pasqua); queste divennero fonti per diverse immagini letterarie del *Martirio di sant'Abo di Tbilisi* di Ioane Sabanisʒe. È dell'inizio dell'VIII secolo la redazione dell'*Homilia de mortuorum resurrectione* (*CPG* 6581)[109] di Esichio di Gerusalemme; tra l'VIII e il IX se-

[103] ŠANIʒE (a cura di), *Sinuri mravaltavi* cit., pp. 40-45; VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires* cit., pp. 123, 292-96; ID., *Jalons pour l'histoire de la transmission manuscrite de l'homélie de Proclus sur la Vierge (BHG 1129)*, in J. DUMMER (a cura di), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung*, Berlin 1987, pp. 149-60.

[104] IL. ABULAʒE, *Mart'wlobaj ormoctaj* [Martirio dei quaranta], in «SMAXIM», IV (1962), pp. 111-44 (rist. in ID., *Šromebi* cit., I, pp. 91-124); VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires* cit., pp. 127, 250; FEDWICK, *The translations* cit., p. 494; ŠANIʒE (a cura di), *Sinuri mravaltavi* cit., pp. 115-23.

[105] K'EK'ELIʒE, *Kartuli lit'erat'uris* cit., p. 514.

[106] ID., *Et'iudebi* cit., V, p. 45; PERADZE, *Die alt-christliche Literatur* cit., V, p. 233; trad. e comm. in G. GARITTE, *L'homélie géorgienne d'Hésychius de Jérusalem sur l'Hypapante*, in «Le Muséon», LXXXIV (1971), pp. 353-72.

[107] Sulla prima versionie si veda T. Č'Q'ONIA, *Eusebi aleksandrielis sit'q'va k'wiriak'isatws da uc'esod momɣeraltatws* [Il sermone di Eusebio di Alessandria *Sulla domenica e sui cantori senza regola*], in «Xelnac'erta inst'it'ut'is moambe» [Messaggero dell'Istituto dei manoscritti], II (1960), pp. 181-223; TH. MGALOBLICHVILI, *Sur l'origine des versions géorgiennes d'une œuvre attribuée à Eusèbe d'Alexandrie*, in «BK», XLI (1983), pp. 137-49.

[108] IL. ABULAʒE, *Ert-erti ucnobi c'q'aro Ioane Sabanisʒis "Abo t'pilelis martvilobisa"* [Una fonte letteratia finora sconosciuta del *Martirio di sant'Abo di Tbilisi* di Ioane Sabanisʒe], in «St'alinis saxelobis Tbilisis saxelmc'ipo universit'et'is šromebi» [Annali dell'Università statale di Tbilisi «Stalin»], XXXV, B (1949), pp. 221-32 (rist. in ID., *Šromebi* cit., III, pp. 131-39); M. VAN ESBROECK, *Amphiloque d'Iconium et Eunome: l'homélie CPG 3238*, in «Augustinianum», XXI (1981), pp. 517-539; ID., *Archéologie d'une homélie sur la Pâque attribuée à Chrysostome ou à Epiphane de Chypre*, in M. E. STONE (a cura di), *Armenian and Biblical Studies*, Jerusalem 1976, pp. 165-81.

[109] M. VAN ESBROECK, *L'homélie géorgienne d'Hésychius de Jérusalem sur la résurrection des morts*, in «Le Muséon», LXXXVII (1974), pp. 1-21.

colo, invece, dovrebbero essere state tradotte per la prima volta le *Epistulae* (*CPG* 2900) di Basilio di Cesarea[110] e forse anche le sue omelie *De dormitione* (*CPG* 2990) e *Oratio pro communione* (*CPG* 2993)[111], mentre le versioni particolari dei suoi *De paenitentia* (*CPG* 2991) e *De invidia* (*CPG* 2992)[112] furono eseguite dall'arabo nel IX secolo. Com'è noto, la traduzione sistematica del *corpus basilianum* è legata agli agioriti Eptwme e Giorgi, tuttavia al primo feudalesimo rimontano altre sei omelie basiliane incluse negli omeliari del X secolo[113].

Per la datazione di altre versioni invece si riesce a stabilire, quanto meno come *terminus ante quem*, la data della trascrizione dei piú antichi testimoni. Cosí, risultano tradotte prima dell'864 le due omelie *In annuntiationem Virginis Mariae* (*BHG*ª 1139n = *CPG* 1775; e *BHG*ª 1092w = *CPG* 1776) dello Pseudo-Gregorio Taumaturgo[114]; alcune *Catecheses ad illuminandos* (*CPG* 3585, 2)[115] e l'*Homilia in pentecosten* (*CPG* 3611) di Cirillo di Gerusalemme, che sembra una rielaborazione della sua catechesi battesimale 17[116]; l'*Homilia I. In Hypapanten* (*BHG* 1956; *CPG* 6565) di Esichio di Gerusalemme[117]; l'*Homilia XXXIII. In s. apostolum Thomam* (*BHG*ª 1839; *CPG* 5832)[118] di Proclo di Costantinopoli; l'*Homilia in s. Iohannem Baptistam* (*BHG*ª 847; *CPG* 6680) di Antipatro di Bostra[119] Prima del IX-X secolo risultano tradotte nove omelie su varie questioni (*CPG* 3425) di Meletio d'Antiochia[120]; l'*Homilia de lotione pedum* (*CPG* 4216)[121] e l'*In sanctam pentecosten* (*CPG* 4211)[122] di Severiano di Gabala, derivanti dal greco; il

[110] N. KADJAÏA, *Les anciennes traductions géorgiennes des lettres de Basile de Césarée*, in «BK», XLI (1983), pp. 150-61.

[111] Rispettivamente: M. VAN ESBROECK, *L'Assomption de la Vierge dans un «Transitus» pseudo-Basilien*, in «AnBoll», XCII (1974), pp. 125-63, e GARITTE, *Catalogue* cit., p. 225, n. 1: 1.

[112] OUTTIER, *Les enseignements* cit., pp. 36-39; FEDWICK, *The translations* cit., p. 493; ABULAӠE (a cura di), *Mamata sc'avlani* cit., pp. 138-61.

[113] C. KURCIK'IӠE (a cura di), *Basili K'esarielis "Sc'avlata" Eptwime atoneliseuli targmani* [La traduzione di Eptwime Mtac'mideli delle Omelie di Basilio di Cesarea], Tbilisi 1983, p. 07.

[114] K'EK'ELIӠE, *Kartuli lit'erat'uris* cit., p. 553; ŠANIӠE (a cura di), *Sinuri mravaltavi* cit., pp. 3-15.

[115] *Ibid.*, pp. 83-89 (cat. 3), 155-70 (cat. 14), 185-90 (cat. 17); T. MGALOBLIŠVILI (a cura di), *K'larǯuli mravaltavi* [L'Omeliario di K'larǯeti], Tbilisi 1991, pp. 235-48 (cat. 14), 259-69 (cat. 18), 321-36 (cat. 16, inizio del 17), 438-39 (frr. del cat. 3).

[116] K'EK'ELIӠE, *Et'iudebi* cit., V, p. 179; GARITTE, *Catalogue* cit., pp. 84-85; ŠANIӠE (a cura di), *Sinuri mravaltavi* cit., pp. 185-90.

[117] *Ibid.*, p. 90.

[118] *Ibid.*, pp. 171-76.

[119] *Ibid.*, pp. 24-30.

[120] A. ŠANIӠE e Z. Č'UMBURIӠE (a cura di), *Udabnos mravaltavi* [L'Omeliario di Ubadno], Tbilisi 1994, pp. 186-88, 238-50, 131, 220-22; MGALOBLIŠVILI (a cura di), *K'larǯuli mravaltavi* cit., pp. 226-35.

[121] VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires* cit., pp. 81-82; ID., *L'homélie géorgienne de Sévérien de Gabala CPG 4216*, in «Le Muséon», CIV (1991), pp. 73-108.

[122] MGALOBLIŠVILI (a cura di), *K'larǯuli mravaltavi* cit., pp. 336-41; trad. franc. in VAN ESBROECK, *Deux homélies* cit., pp. 75-80.

Sermo XVIII. De domini resurrectione (*BHG*ᵃ 635u; *BHG*ⁿ 635ub, uc; *CPG* 5527)[123] dello Pseudo-Eusebio di Alessandria, ecc. Del pari, a prima del X rimontano l'*Homilia VII. In s. theophania* (*BHG*ᵃ 1948; *BHG*ⁿ 1948a; *CPG* 5806) e l'*Homilia IX. In ramos palmarum* (*CPG* 5808) di Proclo di Costantinopoli, tradotte direttamente dal greco[124]; nonché diverse omelie incluse nell'Omeliario di Svanezia e attribuite a Basilio di Cesarea: *Sermo de Ephremo eremita*, *Sermo de Petro fratre suo*, *Sermo de Anastasio*, *Sermo de aeternitate poenarum*[125]; *In illud: Pater, transeat a me calix iste* (*CPG* 4215) di Severiano di Gabala, che sembra una versione abbreviata di quella armena[126]; o quelle attribuite a Eusebio di Alessandria: il *Sermo VIII. De Commemoratione sanctorum* (*BHG* 635m; *CPG* 5517)[127], il *Sermo XI. De baptismo* (*BHG* 635p; *CPG* 5520)[128] e il *Sermo XIX. De domini ascensione* (*BHG*ᵃ 635t; *CPG* 5528), tramandato in due traduzioni conservate nell'Omeliario dell'Iviron e in quello di K'larǯeti. La versione atonita deriva dal greco, mentre su quella di K'larǯeti sono state espresse opinioni divergenti: secondo Michel van Esbroeck fu eseguita dall'armeno, con la collazione della versione di Athos, Ivir. geo. 11; Tamila Mgalobliš vili invece la ritiene derivata direttamente dal greco verso la fine del V o, quanto meno, all'inizio del VI secolo[129]

L'area meno sviluppata è quella della letteratura canonica di traduzione; anzi, sembra che, contrariamente alle opinioni di alcuni studiosi, essa non sia stata affatto coltivata nel primo feudalesimo[130]

Già questa, seppur limitata e parziale, esposizione del viaggio dei testi greci nella Georgia del primo feudalesimo dimostra un'attività continua e sistematica, da parte di scrittori e di traduttori georgiani, mirata ad arricchire la propria cultura con le migliori realizzazioni – e quasi solo quel-

[123] ID., *Les plus anciens homéliaires* cit., p. 162; MGALOBLIŠVILI (a cura di), *K'larǯuli mravaltavi* cit., pp. 99-101, 255-59

[124] VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires* cit., rispettivamente pp. 72 e 76.

[125] FEDWICK, *The translations* cit., p. 494; per le diverse altre opere tradotte in georgiano prima del X secolo e attribuite a Basilio si veda pp. 496, 498, 501-2; ID., *Bibliotheca Basiliana Universalis A Study of the Manuscript Tradition, Translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea*, II. *The homiliae morales, Hexaemeron, De litteris*, Turnhout 1996, p. 1053.

[126] G. GARITTE, *Un fragment géorgien de l'homélie IX de Sévérien de Gabala*, in «Le Muséon», LXVI (1953), pp. 97-102.

[127] G. LAFONTAINE, *Les homélies d'Eusébe d'Alexandrie*, tesi di laurea, Louvain 1966, p. 134; VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires* cit., p. 208.

[128] LAFONTAINE, *Les homélies* cit., p. 132; VAN ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires* cit., pp. 108, 172, 303-7.

[129] *Ibid.*, p. 90; ID., *Version géorgienne de l'homélie eusébienne CPG 5528 sur l'Ascension*, in «Orientalia Christiana Periodica», LI (1985), pp. 275-306; MGALOBLIŠVILI (a cura di), *K'larǯuli mravaltavi* cit., pp. 67-79.

le ritenute ortodosse – della letteratura greco-bizantina. Nei secoli successivi, questa determinazione non solo avrebbe permesso di colmare alcune lacune nelle traduzioni, ma anche di perfezionare le antiche traduzioni o di eseguirne nuove. Grazie a questa attività la letteratura georgiana tramanda diverse opere o versioni di cui non sono però conservati gli originali. Ne è un esempio avvincente la succitata *Apologia* di Aristide, opera andata perduta in greco e conservata nella traduzionie siriaca e frammentariamente in armeno. Il testo greco dell'*Apologia* è ripreso nella redazione greca del *Romanzo di Barlaam e Ioasaf*, il cui autore è ormai ritenuto da vari studiosi Eptwme Mtac'mideli[131]. Un tale uso dell'*Apologia* sarebbe l'esempio della restituzione, da parte dello scrittore georgiano, dell'opera andata perduta in greco.

Dalla presente esposizione, allo stesso tempo, risulta evidente la mancanza, se non la quasi totale assenza, di opere greche prebizantine. Nondimeno, non si può negare che lo spirito della classicità fosse comunque penetrato nella cultura georgiana medievale, anche se nella forma a-letteraria. Resta un dato di fatto che la letteratura greca classica, soprattutto nelle sue realizzazioni filosofiche e teologico-neoplatoniche, rientra materialmente nell'ambito georgiano, a partire dall'inizio dell'XI secolo, ad opera degli agioriti Eptwme e Giorgi, di Eprem Mcire (seconda metà dell'XI secolo), di Arsen Iq'altoeli, di Ioane Pet'ric'i (XI-XII secolo) e altri, che volgeranno in georgiano la *Topica* e il *De interpretatione* di Aristotele, il *De natura hominis* di Nemesio di Emesa, l'*Institutio theologica* di Proclo, l'*In Aristotelis Categorias commentarius* di Ammonio d'Ermia, ecc. Questo processo, strettamente legato a quello che avveniva nell'impero bizantino e definito a posteriori il «primo umanesimo bizantino», preparerà il terreno per il *Cavaliere dalla pelle di leopardo* di Šota Rustaveli (XII secolo)[132], considerato uno dei capolavori della letteratura mondiale, evento conclusivo del medioevo georgiano, che fungerà da punto di avvio di una rinascenza di tipo occidentale[133]

[130] K'EK'ELIʒE, *Kartuli lit'erat'uris* cit., pp. 559-64.

[131] Per una approfondita analisi del problema e per i riferimenti bibliografici si veda E. KHINTIBIDZE, *Georgian-Byzantine Literary Contacts*, Amsterdam 1996, pp. 192-291.

[132] Trad. it. di M. Picchi in Š. RUSTAVELI, *Il cavaliere con la pelle di pantera*, Caltanissetta-Roma 1981.

[133] È impossibile riferire in questa sede l'ampia bibliografia su Šota Rustaveli, tuttavia, per una buona trattazione della sua filosofia e per vari riferimenti bibliografici, si veda E. KHINTIBIDZE, *Msoplmxedvelobiti p'roblemebi "Vepxist'q'aosanši"* [Problemi di visione del mondo nel *Cavaliere dalla pelle di laopardo*], Tbilisi 1975. Una rassegna delle traduzioni del *Cavaliere* in lingue straniere si trova in L. MENABDE, *Šota Rustaveli nella letteratura mondiale* (in preparazione). Si veda inoltre G. Shurgaia e V. Poggi, recensione a E. KHINTIBIDZE, *Šuasauk'uneobrivi da renesansuli "Vepxist'q'aosanši" = Medieval and Renaissance Trends in Rustaveli's "Vepkhistkaosani" ("The Man in the Panther's Skin")*, Tbilisi 1993, in «Orientalia Christiana Periodica», LXI (1995), pp. 652-54.

Riappropriazioni, riattualizzazioni

LUCIANO CANFORA

Dispersione e conservazione della letteratura greca

È in generale difficile asserire di qualsiasi opera [della letteratura greca] che sia andata perduta nel Medioevo. I Bizantini stessi sono in questo caso avari di asserzioni.

Paul Maas

Prologo in cielo: un'idea «alla Pangloss».

Molti fatti curiosi e interessanti sono sepolti nell'oblio, le opere dei tre grandi storici di Roma non ci pervennero che mutilate e manchiamo d'una quantità di bei passi della poesia lirica, giambica e drammatica dei Greci. Dovremmo tuttavia rallegrarci, ricordando che le ingiurie del tempo e degli uomini abbiano risparmiato le opere dei classici, ai quali dal suffragio dell'antichità fu decretato il primo posto del genio e della gloria. I maestri del sapere antico [quali Galeno, Plinio e Aristotele], le cui opere ci sono pervenute, avevano letto e confrontato le opere dei loro predecessori; né abbiamo motivo di credere ragionevolmente che qualche verità importante, o qualche utile scoperta nell'arte o nella natura sia stata sottratta alla nostra curiosità[1].

1. *Storie di testi raccontate dagli antichi.*

Libanio, argomento del discorso demostenico *Su Alonneso*:

Questo discorso è intitolato *Su Alonneso*[2], ma forse sarebbe piú giusto intitolarlo *Risposta alla lettera di Filippo*[3] I fatti sono questi: Filippo aveva inviato una lettera agli Ateniesi. Essa affrontava molti argomenti, tra cui la questione di Alonneso. Alonneso era un antico possedimento ateniese, ma all'epoca era in mano ai pirati. Filippo era riuscito a scacciarli; ed ora, alle richieste ateniesi di *restituzione* dell'isola, risponde che lui non intende *restituirla* giacché l'isola è sua, ma che se gli Ateniesi gliela chiedono è pronto a *donargliela*.

Il discorso però non mi sembra essere di Demostene. Lo dimostrano la lingua e la sintassi, che sono di gran lunga al di sotto del modello demostenico. In questo discorso lo stile è fiacco e slegato, in netto contrasto con lo stile demostenico. Per

[1] E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, V, London 1788 [trad. it. Torino 1967, pp. 2110-11].

[2] Questo titolo, dovuto a Callimaco (fr. 443 Pfeiffer), l'unico a noi noto dalla tradizione antica, figurava anche nei manoscritti adoperati da Libanio.

[3] Con la sua osservazione iniziale Libanio si mostra consapevole del carattere non d'autore dei titoli correnti delle orazioni demosteniche. E cosí anche DIONIGI DI ALICARNASSO, *Demostene*, 13, vari secoli prima di Libanio e tre secoli dopo Callimaco.

esempio quello che si legge proprio a conclusione del discorso costituisce una prova non trascurabile della sua inautenticità: «Se voi avete il cervello tra le tempie piuttosto che sotto i talloni». Giacché, certo, Demostene è solito parlare con molta franchezza, ma questo modo di esprimersi è intollerabile: è pura e semplice ingiuria che travalica ogni limite. E poi l'espressione è molto piatta: per non dire che è sciocco immaginare che gli uomini abbiano il cervello tra le tempie!

I critici piú antichi sospettarono che questo discorso non fosse di Demostene; e anzi alcuni scoprirono che esso è da attribuirsi a Egesippo[4]: non solo sulla base di indizi stilistici (è suo quello stile) ma anche in base ai dati di fatto. Chi ha scritto questo discorso, infatti, sostiene di aver presentato un'accusa di illegalità contro Callippo di Peania: orbene risulta[5] che non fu Demostene ma Egesippo a presentare la denunzia contro Callippo.

A questa constatazione si potrebbe obiettare quanto segue. Il discorso di cui ci stiamo occupando suggerisce agli Ateniesi, per quanto attiene all'isola di Alonneso, di *riprendersela*, non già di *riceverla* (in dono). E su questa questione di parole sottilizza. Orbene Eschine[6] sostiene che proprio Demostene si era espresso in tal modo.

Già, ma questo cosa dimostra? È del tutto possibile che la medesima formulazione l'abbiano adottata sia Demostene che Egesippo. Del resto militavano in politica dalla stessa parte e si opponevano entrambi agli oratori filomacedoni: è proprio Demostene che fa menzione di Egesippo come suo compagno di ambasceria e avversario del re macedone[7]. Dunque è evidente che il discorso che anche Demostene aveva pronunziato sulla questione di Alonneso non si è conservato, e che appunto perciò, in assenza di quel discorso [gli editori postumi della raccolta] inserirono[8] come demostenico il discorso che si era conservato e che essi scovarono. La base per tale fraintendimento fu che, comunque, Demostene era intervenuto su questa questione: ma quei postumi editori non si posero il problema se fosse proprio questo il suo discorso.

Libanio (IV secolo d. C.) discute in questa pagina un rilevante problema di attribuzione. Esso riguarda uno dei pochi discorsi politici superstiti e la eventualità di toglierlo a Demostene, nonostante un vasto consenso dei dotti e la prassi editoriale continuasse a inserire *Su Alonneso* nella raccolta demostenica. Il problema di autenticità gli appare risolubile solo se proposto in termini di storia del testo: solo figurandosi il modo di procedere degli editori postumi del *corpus* demostenico ci si può avvicinare alla soluzione. Peraltro il puntello della dimostrazione è nel fatto che «alcuni critici» sostenevano di aver trovato una prova di carattere documentario. Libanio adopera in proposito una espressione che denota la passione dell'indagatore: dice che quei critici avevano

[4] Oratore seguace di Demostene (cfr. *Terza Filippica*, 72).

[5] Evidentemente da documenti di cui quegli «antichi critici» disponevano.

[6] *Contro Ctesifonte*, 83.

[7] DEMOSTENE, *Terza Filippica*, 72.

[8] Questa espressione mostra chiaramente che Libanio pensa ai curatori postumi della raccolta demostenica; li immagina al lavoro sulle carte di Demostene, tra le quali, ovviamente, c'erano carte di alleati politici che rischiavano di essere attribuite al leader.

«sorpreso sul fatto» (πεφωράκασι!) la pertinenza di quel discorso a Egesippo. Ma la fonte era un decreto attico? È da chiedersi dove si fosse conservato: sul campo o in repertori come quello di Cratero il Macedone. O forse il dato si ricavava da altre orazioni attiche che non abbiamo piú. Sta di fatto che nella tradizione antica il polemico gioco di parole «prendere»/«riprendere» era considerato, evidentemente in riferimento alla controversia su *Alonneso*, peculiare di Demostene. Ateneo e Plutarco[9] citano dei versi del comico Antifane, contemporaneo di Demostene, in cui direttamente Demostene viene chiamato in causa, e probabilmente deriso, proprio in quanto *auctor* di quella disputa nominalistica. Evidentemente Demostene aveva lanciato quella «parola d'ordine» e i suoi gregari, come appunto Egesippo, la ripetevano nei loro interventi assembleari.

Se l'attribuzione a Egesippo dell'accusa per illegalità contro Callippo di Peania era fondata su di una base documentaria (ciò che il verbo πεφωράκασι, adoperato da Libanio, sembrerebbe suggerire), allora la domanda da porsi è: come mai non sia bastata una prova oggettiva per togliere definitivamente a Demostene, e al *corpus* demostenico, quel discorso. Ma la cosa non deve stupire: il meccanismo della tradizione antica è, sotto questo rispetto, sommamente conservativo. Un altro esempio, tratto anch'esso dal *corpus* demostenico, è indicativo. Da quando fu scoperto il papiro di Didimo, sappiamo che l'undicesimo discorso (*Risposta alla lettera di Filippo*) veniva considerato «inautentico» da alcuni con l'argomento – irresistibile se veridico – che quel discorso ricorreva tal quale, *verbatim*, nel VII libro delle *Storie filippiche* di Anassimene di Lampsaco (col. 11, ll. 10-14). Quando Didimo riferisce questa come «una» delle possibili opinioni sulla pertinenza o meno di quel discorso alla raccolta, ci sorprende alquanto. In lui la pratica di non rimuovere anche ciò che inoppugnabilmente risultava falso si spinge addirittura al punto di relativizzare, e presentare come una opinione tra le altre, quella che non poteva non apparirgli come escludente ogni altra ipotesi proprio per la sua dirompente forza fattuale.

Nel meccanismo della tradizione dei testi passati attraverso i lunghi secoli che intercorrono fra Alessandria e il IV secolo d. C. una tale singolare simbiosi di acume critico e di feticismo del testo tramandato è la caratteristica dominante. Essa si combina spesso con una sopravvalutazione dei criteri stilistici: nella pagina libaniana le considerazioni relative allo stile («Demostene "non poteva" scrivere cosí!») si affiancano a quelle fattuali (a rigore le sole ad avere valore): al punto che Libanio

[9] ATENEO, 6.223e; PLUTARCO, *Vita di Demostene*, 9.5-6.

adopera quell'espressione cosí forte, e caratteristica della prova fattuale (πεφωράκασι), «anche» per le considerazioni di stile.

Queste vengono invece svilite, o almeno ridimensionate, cinque secoli dopo Libanio dal massimo critico bizantino, il patriarca Fozio, nella cosiddetta *Biblioteca*. Al principio del capitolo della *Biblioteca* dedicato a Demostene (cap. 265), Fozio riprende puntualmente la riflessione critica di Libanio sull'*Alonneso* e la discute. Dopo aver riferito la considerazione di «alcuni» sullo stile «fiacco e slegato» di questo discorso, muove una obiezione alla sua fonte: lo stile non è un fattore immobile nella carriera di uno scrittore (491a13-21). «Io so - scrive Fozio - che discorsi di autori diversi presentano una grande affinità, mentre si constata che appartengono al medesimo autore discorsi assai diversi tra loro: infatti la creatività umana[10] non resta né immobile né immutabile; il che vale in qualunque campo e dunque anche nell'arte del discorso». E perciò conclude che non se la sente di dire se *Alonneso* sia opera di Demostene o di Egesippo. Il modo in cui Libanio impostava la discussione ha sortito un effetto sconcertante: gli argomenti piú importanti contro l'autenticità Fozio non li prende nemmeno in considerazione, a tal punto essi erano, da Libanio, equiparati agli altri. Per altro verso porta un colpo molto serio a un criterio tendenzialmente impressionistico quale quello stilistico. E introduce una considerazione «storica» dello stile che ha probabilmente giovato al «consolidamento» dei *corpora* nella forma e nell'assetto, comunque discutibile, in cui l'antichità li aveva tramandati.

2. *Rotoli e codici.*

Ma la conservazione o perdita dei *corpora* dei maggiori autori antichi ha subito gli effetti di fattori molteplici, anche materiali.

Dell'opera polibiana, in 40 libri, sono superstiti i primi 5. Di quella di Diodoro, anch'essa in 40 libri, sono tramandati 1-5 e 11-20. Di Appiano sono perduti i primi 5, sono tramandati 5 libri singoli e i 5 delle *Guerre civili*[11]. Degli 80 libri di Dione Cassio la collezione superstite è 36-60 (il 36 mutilo in principio). Questi fenomeni si possono spiegare immaginando codici di 5 libri ciascuno: di Polibio sopravvisse solo il primo; di Diodoro andarono perduti il secondo (libri VI-X) e i quattro che contenevano la seconda parte dell'opera (XXI-XL); di Dione il primo

[10] «ἡ ἀνθρωπίνη δύναμις».

[11] Cfr. il prospetto nell'ed. Viereck-Roos, I, Leipzig 1938, pp. VI-VII.

dei codici superstiti conteneva XXXVI-XL, ecc. Analogamente si possono spiegare questi fenomeni: i dieci libri dell'*Historia Alexandri* di Curzio Rufo sono mutili all'inizio e fine e al passaggio dal V al VI – due codici di 5 libri ciascuno, con danni iniziali e finali; *Annales* di Tacito: I-V (mutilo in fine) e VI (mutilo in principio) nel Laurenziano 68.1, e XI (mutilo in principio) - XV + XVI nel Laurenziano 68.2; *Historiae*: I-V (mutilo in fine).

Di Eschilo e di Sofocle sono tramandate 7 tragedie, di Plauto 21 commedie; un ramo della tradizione aristofanea (il Veneto) dà solo 7 delle 11 commedie superstiti. Si può pensare a codici comprendenti ognuno sette pezzi: ne sopravvissero uno per Eschilo, Sofocle, Aristofane (Veneto), e tre per Plauto. Per Aristofane una collezione piú ampia, con un diverso raggruppamento[12].

Nel IX secolo Fozio registra casi di opere in vari codici, di cui alcuni – per lui – non reperibili: il primo della *Storia ecclesiastica* di Giovanni[13], il primo e il terzo dell'opera storica di Memnone ecc.; e lamenta perciò la mancanza di «gruppi» di libri. La mancanza, nella tradizione superstite, di gruppi di libri – e non di singoli libri come al tempo di Diodoro – è dovuta, evidentemente, al passaggio dal rotolo (= un libro) al codice: scompare un codice, scompare un gruppo di libri, un blocco di libri consecutivi.

Naturalmente i raggruppamenti sono vari. Quello per cinque sembra essere stato frequente, in un determinato momento, per gli storici, forse per influsso di testi molto autorevoli[14].

Le notizie bibliografiche di Fozio – il quale dà spesso, per le opere che descrive, il numero dei libri e quello dei codici – attestano anche altri raggruppamenti: l'opera di Appiano, Fozio la trovava «in tre codici e ventiquattro libri»[15], cioè, probabilmente, in tre codici di otto libri ciascuno; anche per Clemente Alessandrino, Fozio conosce una edizione in tre codici di cui il primo e il terzo comprendevano otto libri[16]; e dell'opera storica di Memnone leggeva solo gli otto libri dal IX al XVI, e precisava di non essere riuscito a trovare né i primi otto né quelli dal XVII in poi[17]

[12] Quanto a Terenzio, scrisse in tutto sei commedie (M. SCHANZ e C. HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, I, München 1927, p. 103).

[13] Fozio, *Biblioteca*, cap. 41, p. 9a15-17.

[14] Si può congetturare che abbia avuto un peso il modello dell'opera liviana, nella quale un nuovo proemio all'inizio del VI libro rappresenta una scansione evidente. Altre ne seguono nel corso dell'opera.

[15] Fozio, *Biblioteca*, cap. 57, p. 15b21-22.

[16] *Ibid.*, capp. 109-111.

[17] *Ibid.*, cap. 224, pp. 222b2-3 e 240a9-11.

3. *Il libro «moderno»: il «codex».*

La prima raccolta ufficiale di costituzioni imperiali è il *Codex Theodosianus*, redatto sotto Teodosio II (408-50 d. C.) nell'anno 438: un *codex* in sedici libri (a loro volta suddivisi in capitoli) comprendenti le leggi emanate a partire dall'anno 312 (cioè da Costantino il Grande dopo la vittoria al ponte Milvio). Proprio la struttura di un *codex* quale il teodosiano, i cui libri sono a loro volta suddivisi in capitoli con dei titoli, esemplifica in modo concreto la lontananza e la modernità di un libro del genere rispetto ai tradizionali rotoli. Nel codice il fatto stesso di basarsi su di una effettiva unità materiale (un unico oggetto: una unità non «ideale» come nel caso dei rotoli, ma concreta) fa sí che, anche per quel che riguarda il contenuto, predomini l'unità dell'insieme sulla autonoma unità delle singole parti (i «libri»). La partizione in libri tende ad avere insomma, nel *codex* (o per meglio dire nelle opere nate per il *codex*, pensate per essere sistemate in un *codex*), rilevanza ben piú modesta che nelle opere la cui forma libraria definitiva era la pluralità di rotoli collegati in una unità ideale. Ecco perché si affacciano ormai partizioni minori, piú delimitate ma importanti, quali i «capitoli» (*capita*). In prospettiva la divisione in libri verrà via via offuscandosi, lasciando il posto all'unica effettiva partizione, quella in capitoli. In certi casi (di libri nati per il codice) la suddivisione in libri finisce con l'essere tramandata in modo incerto. È il caso della *Storia contemporanea* di Zosimo, che scrive forse al principio del VI secolo, o dell'*Antologia* di Stobeo. È ovvio che in un'opera destinata al codice i singoli libri non rechino piú complete e «autonome» intestazioni di tipo librario (che si giustificavano, come s'è detto, appunto in relazione all'autonomia materiale dei singoli rotoli/libri). Ormai accade invece che l'inizio di un nuovo libro sia appena denotato da una cifra alfabetica. Ma già cominciano ad aversi sempre piú spesso casi di opere completamente indivise, come ad esempio i *Χρονικά* di epoca bizantina (Teofane «continuato», Giorgio Acropolita ecc.). La divisione in libri cede il passo, o finisce con l'identificarsi, con la divisione in capitoli.

Ma il *codex* non è soltanto il libro moderno che ha via via soppiantato il rotolo, è anche il libro nel quale sono stati trasferiti, da un certo punto in poi, i testi, o meglio alcuni testi, che per secoli avevano continuato a circolare su rotoli. In questo secondo caso la tendenza è a conservare fedelmente, e con scrupolo, gli elementi esterni, librari, che caratterizzavano i rotoli. Cosí accade ad esempio che, pur dopo il passaggio nell'unico (materialmente unico) libro costituito dal *codex*, i singoli

libri (un tempo autonomi e perciò autonomamente intitolati) continuino a recare i loro titoli librari completi, compreso anche il nome dell'autore, che cosí viene replicato numerose volte all'interno del medesimo *codex*: un evidente pleonasmo che si spiega soltanto pensando alla ripresa, di peso, delle intestazioni degli autonomi rotoli di partenza. Un esempio interessante è costituito dalle intestazioni dei discorsi di Demostene nel codice Monacense greco 485, del x secolo, uno dei testimoni piú importanti del testo dell'oratore attico. Qui ciascuno dei lunghi discorsi giudiziari reca nell'intestazione il nome dell'autore (*Δημοσθένους Κατὰ Μειδίου, Δημοσθένους Κατὰ Ἀριστοκράτους* ecc.). Invece per i cinque brevi discorsi assembleari precedenti il conflitto con Filippo, detti «simbuleutici», vi è un'unica intestazione recante il nome dell'autore (*Δημοσθένους Συμβουλευτικοί*). Evidentemente i brevi «simbuleutici» erano contenuti in un unico rotolo. Se ne deduce, e la cosa può avere utili applicazioni nella ricostruzione indiziaria della storia del testo, che dai codici medievali superstiti si può risalire alla originaria suddivisione in rotoli di opere o di collezioni di opuscoli (orazioni, trattati ecc.).

La copiatura su codici fu, com'è facile immaginare, una operazione decisiva. Innanzi tutto perché determinò una importante «strettoia» o strozzatura. I testi che non beneficiarono dell'operazione erano condannati a priori a quasi sicura perdita. Per i testi che, invece, ne beneficiarono cominciò in quel momento, «di bel nuovo», come scrisse Pasquali, la storia della tradizione[18] Che questa operazione sia avvenuta tutta in un momento, quasi in base a un programma, è impossibile sostenerlo. Che però a un certo punto si percepisse nettamente che molto si andava perdendo (o si rischiava di perdere) e che dunque si dovesse provvedere, lo si può ricavare da una attestazione molto discussa di Temistio, oratore di corte presso Costanzo II nell'anno 357 d. C. Qui Temistio celebra il progetto dell'imperatore di dar vita alla grande biblioteca imperiale di Costantinopoli con toni enfatici e contorti, ma che alludono abbastanza chiaramente a un'opera di sistematica ricopiatura di testi in pericolo di scomparire: «riportare alla luce monumenti che, a motivo di una lunga trascuranza, si sgretolavano come edifici nel tesoro della memoria» e correvano il rischio di andare distrutti e scomparire del tutto e di far scomparire, insieme, «le anime riposte al loro interno», «trasferire il pensiero dal vecchio involucro logorato in uno nuovo, appena confezionato»; e tra gli autori in maggiore pericolo nomina Platone, Aristotele, Demostene, Isocrate, Tucidide, precisando che di

[18] G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1952², p. 340.

questi autori capitali erano in pericolo «i monumenti pubblici» laddove «quelli privati che si trovano presso i singoli si salvano e si conservano anche senza una disposizione di legge»[19]. La parola di Temistio non fa che plaudere a un processo già in atto. La biblioteca imperiale ha cominciato a funzionare ben presto: l'8 maggio dell'anno 372 un rescritto di Valentiniano, Valente e Graziano, indirizzato a Clearco, prefetto della nuova capitale, dispone che siano assunti presso la biblioteca imperiale «ad bibliothecae codices componendos vel pro vetustate reparandos» quattro esperti di testi greci e tre di testi latini[20].

4. *Grandezza e declino delle biblioteche antiche.*

Al di là del tono caricato di Temistio, colpisce la sostanza del suo allarme: se non si crea un nuovo grande centro, diretta emanazione dell'autorità imperiale, la sopravvivenza di grandissimi autori rischia di essere affidata – questo in sostanza dice Temistio – essenzialmente alle copie possedute dai ricchi privati. Possibile che il mondo greco-romano, un tempo pullulante di biblioteche nelle città grandi e meno grandi, da quando i Tolomei avevano dato in grande stile avviamento alla biblioteca di Alessandria, fosse ridotto a questo umiliante crepuscolo? Che la sopravvivenza dei principali classici fosse affidata all'iniziativa di costituire una nuova grande biblioteca pubblica sotto l'egida diretta dell'imperatore? Quale fine avevano fatto le tante biblioteche caratteristiche della *civilitas* urbana ellenistico-romana, quelle biblioteche cosí frequenti da spingere una volta Polibio ad affermare che per gli storici pigri era sufficiente trasferirsi in una città «fornita di biblioteca»[21]? A Roma, informa Ammiano Marcellino nel XIV libro delle *Storie*, composto circa negli stessi anni in cui Temistio lanciava il suo allarme all'imperatore, «le biblioteche sono state chiuse per sempre, come se fossero tombe»[22]. Ad Alessandria, ottant'anni prima, la grande biblioteca dei Tolomei era stata devastata, né si era piú ripresa, quando la città, e in particolare il quartiere del Bruchion (dove aveva sede la grande reggia dei Tolomei dentro la quale era la biblioteca), era stata teatro del conflitto tra Aureliano e la regina Zenobia (272 d. C.): «amisit [Alexandria] regionum maximam partem quae Bruchion appellabatur, diuturnum

[19] TEMISTIO, *Orazioni*, 4.59d-60c (*Themistii Orationes quae supersunt*, a cura di H. Schenkl e G. Downey, Leipzig 1965, I, pp. 85-86).

[20] *Codex Theodosianus*, 14.9.2.

[21] POLIBIO, 12.27.4.

[22] AMMIANO MARCELLINO, 14.6.18.

praestantium hominum domicilium»[23], dice Ammiano con chiaro riferimento ai dotti del Museo. Restava in piedi, ad Alessandria, l'altra biblioteca, quella del Serapeo, destinata peraltro, pochi anni dopo, a una non meno tragica fine, presa d'assalto, saccheggiata e bruciata da orde cristiane capeggiate dal vescovo Teofilo (391 d. C.)[24]. Nel 267 d. C., al tempo di Gallieno, nel pieno della crisi del III secolo, gli Eruli, popolazione nordica scacciata dalle proprie sedi dai Danesi, hanno potuto spingersi in profondità nell'impero quasi inerme, fino nel Peloponneso e in Attica, dove a un episodio di resistenza nei loro confronti è legato il nome dello storico Dexippo. Delle loro devastazioni fu vittima molto probabilmente la biblioteca che Adriano aveva donato alla città di Atene. Sotto Gioviano (363 d. C.) fu incendiata la biblioteca di Antiochia, appena rifondata da Giuliano l'«Apostata». La biblioteca di Pergamo, un tempo fiorentissima, aveva patito sia nel corso della insurrezione di Aristonico (133 a. C.) sia durante l'invasione mitridatica dell'Asia (86 a. C.). Ma la crisi davvero distruttiva della *civilitas* urbana si era avuta nel corso di tutto il III secolo: dai prodromi sotto il militaresco Caracalla, che aveva perseguitato e minacciato i dotti del Museo di Alessandria[25] e nel 216 aveva domato sanguinosamente i disordini di Alessandria danneggiando seriamente il Museo[26], ad Aureliano, che del Museo era stato il distruttore. Gli imperatori militareschi o semibarbari come Massimino il Trace avevano condotto, essi per primi, una politica di spoliazione delle città e dei ricchi, sulle cui evergetiche «liturgie» si fondava, tra l'altro, la possibilità di funzionamento di istituzioni quali le biblioteche cittadine o i ginnasi (istituzioni spesso collegate tra loro). Incursioni in profondità, da parte dei barbari, nel territorio dell'impero – è il caso degli Eruli – hanno fatto la loro parte di danno. Gli incendi che Galeno[27] diceva essere cause abituali della fine delle biblioteche saranno stati uno dei modi di manifestarsi di questa lunga crisi: è difficile immaginare che fossero dovuti soltanto a cause accidentali.

A grandi linee si può tracciare un ideale itinerario del propagarsi, attraverso le biblioteche del mondo ellenistico-romano, delle grandi collezioni di libri.

Tutto incomincia con Alessandria e con la fondazione del Museo.

[23] «Perse [Alessandria] quasi completamente il quartiere chiamato Bruchion, sede abituale dei dotti eccelsi» (*ibid.*, 22.16.15).

[24] RUFINO, *Storia ecclesiastica*, 11.26.

[25] DIONE CASSIO, 77.7.

[26] *Ibid.*, 77.22.

[27] GALENO, *Hippocratis de natura hominis liber primus et Galeni in eum commentarius*, XV, p. 24 ed. Kühn.

Pergamo ha replicato, servendosi degli stessi metodi e con propositi di rivalità, all'incirca la stessa raccolta di libri costituita ad Alessandria. Lo stesso dovrà pensarsi del Museo di Antiochia sorto sotto i primi Seleucidi (questa prima biblioteca antiochena andò in fiamme sotto Tiberio)[28] A Roma il punto di riferimento culturale è stata Pergamo, «ereditata» nel 133 a. C. in forza del testamento di Attalo III. È chiaro che le biblioteche pubbliche romane – sorte sulla spinta originariamente impressa da Cesare coadiuvato da Varrone e poi incrementata dai suoi successori – ebbero, come modello, e come fonte per la costituzione dei fondi di partenza, Alessandria e Pergamo. L'imperatore Claudio aggiunse, ad Alessandria, un secondo Museo, in suo onore denominato «Claudianum»[29] Adriano privilegerà Atene, fondandovi una splendida biblioteca. Questa catena si conclude a Bisanzio, quando ormai i centri che erano stati grandi in passato sono via via decaduti. La fondazione della biblioteca imperiale collegata al palazzo imperiale è un segno caratteristico della civiltà tardoantica e poi bizantina: un aspetto speciale del concentrarsi, di tutto quanto sia ritenuto vitale, nella nuova capitale ultrafortificata e ritenuta, anche per la sua straordinaria posizione geografica, imprendibile. Per una intera fase storica, fino alla crisi iconoclastica, la biblioteca imperiale sarà il nuovo centro culturale ufficiale del tardo impero, mentre in Occidente incomincia ad affermarsi un processo di frantumazione policentrica facente perno sulle istituzioni monastiche, sempre piú rilevanti per la sopravvivenza della cultura antica.

Da quando i libri sono raggiungibili solo in poche sedi, e si incomincia a segnalarne singole perdite, incomincia quella storia accidentata della conservazione dei testi che è in realtà una storia di progressive perdite.

5. *Sul processo di dispersione della letteratura antica: il «caso» di Teopompo.*

La nozione di «perdita» va però sfumata o meglio storicizzata. Valga a illustrare questa riserva l'esempio delle *Filippiche* di Teopompo, lo storico contemporaneo di Filippo e di Alessandro Magno, la cui opera in 58 libri era una delle piú ampie costruzioni storiografiche di età protoellenistica. Diodoro Siculo, vissuto nell'età di Cesare, segnala[30] di non riuscire a trovarne cinque rotoli, ma non precisa quali. Diodoro lavora-

[28] GIOVANNI MALALA, p. 235 ed. Bonn.
[29] SVETONIO, *Divus Claudius*, 42.5.
[30] DIODORO SICULO, 16.3.8.

va in Sicilia, ad Agirio, e consultò libri ad Alessandria e a Roma. Ma, fortunatamente, è possibile seguire la vicenda del testo di Teopompo in tutt'altra area geografica. Alla corte macedone l'opera di Teopompo era tenuta in grande conto. Filippo V (che regnò fino al 179 a. C.) volle anche farne estrarre 16 libri strettamente attinenti alla storia del suo grande antenato, isolandoli da quelli, ed erano tantissimi, che avevano funzione di digressione: dunque, probabilmente disponeva di esemplari completi delle *Filippiche* anche se, di certo, l'operazione da lui promossa deve aver danneggiato non poco la circolazione e sopravvivenza dell'edizione integra. Nel IX secolo il patriarca Fozio riferiva, nel capitolo 176 della *Biblioteca*, che «anche alcuni antichi» non leggevano piú, di Teopompo, alcuni libri, e precisamente: VI, VII, XXIX e XXX[31]. Fozio sostiene di non trovarli neanche lui. In questo caso, ad esempio, colpisce il fatto che i libri di cui Fozio segnala la scomparsa siano in successione: un tipo di perdita caratteristico di un'opera tramandata non piú su singoli rotoli corrispondenti ciascuno a un libro. Cosí nel caso ad esempio della *Biblioteca storica* di Diodoro, di cui mancano in blocco i libri VI-X (cioè un codice contenente quei cinque libri) e i libri XXI-XL (cioè gli ultimi quattro codici contenenti cinque libri ciascuno), arguiamo facilmente che la perdita è avvenuta quando ormai i quaranta libri diodorei circolavano raggruppati in otto codici comprendenti ciascuno cinque libri. Peraltro è piuttosto difficile che, ancora al tempo di Fozio, Teopompo circolasse suddiviso in rotoli corrispondenti ciascuno a un libro! La notizia di Fozio non risalirà dunque alla sua fonte: che comunque non è Diodoro, dal momento che Diodoro (per lo meno nelle parti giunte a noi della sua opera) non precisa quali fossero i cinque libri di Teopompo mancanti. Si potrebbe supporre che, quando Teopompo fu copiato su codici, quei libri (VI, VII, XXIX e XXX) fossero già irreperibili là dove la copiatura ebbe luogo: e che per questa ragione risultassero mancanti nei codici consultati da Fozio. Ciò che emerge, comunque, è che in un mondo culturalmente policentrico, quale quello ellenistico-romano, può accadere che uno studioso di Agirio lamenti come mancanti dei libri che invece altrove, ad esempio alla corte macedone, erano disponibili. In un mondo ormai accentrato come quello bizantino la dichiarazione di uno studioso come Fozio (quando è genuina e non di seconda mano) intorno alla mancanza di un'opera o di parti di opere è molto piú allarmante, spesso ne denota la irrimediabile scomparsa.

[31] FOZIO, *Biblioteca*, p. 120a9-13.

6. *La nuova scrittura*.

Quando Fozio componeva la sua *Biblioteca* si era già messo in moto un nuovo decisivo processo, una nuova «strettoia» nella storia della trasmissione dei testi greci. Si trattava della progressiva trascrizione su nuovi codici, nella nuova scrittura libraria minuscola, dei testi che dopo lo iato dei terribili secoli seguiti alla morte di Eraclio (641) e caratterizzati dalla guerra civile iconoclastica, venivano riemergendo. Tra l'altro questa nuova scrittura consentiva un notevole risparmio di pergamena: il suo formato piú piccolo faceva sí che il medesimo specchio di pagina contenesse una porzione di testo maggiore. Nello stesso specchio rientrava meno testo se scritto nella piú ingombrante scrittura maiuscola. È difficile stabilire delle proporzioni fisse, ma qualche esempio può essere istruttivo. Il manoscritto Chigiano R VIII 60 (siglato solitamente A) della *Storia arcaica di Roma* di Dionigi di Alicarnasso, in scrittura minuscola, copiato nel corso del x secolo, contiene i libri I-X di quell'opera (buona parte dell'XI libro è tramandata da un altro ramo, piú recente, della tradizione, rappresentato dal manoscritto Laurenziano 70, 5 e da pochi altri testimoni). Al termine del X libro, dove ha termine anche il manoscritto, si legge, nel Chigiano, la pia formula con cui il copista concludeva la sua fatica: «τέλος σὺν θεῷ τοῦ δευτέρου βιβλίου». Il «secondo» (e quindi anche il primo) βιβλίον erano dunque codici contenenti ciascuno cinque libri. In questo caso si può osservare che un codice in minuscola è bastato a soppiantare due codici in maiuscola (appunto il primo e il secondo βιβλίον presi a modello da colui che ha confezionato il Chigiano). Non paia azzardato affermare che i due codici comprendenti cinque libri ciascuno, ricopiati in un unico manoscritto dal copista del Chigiano, erano in maiuscola. Lo si può arguire, tra l'altro, proprio dal fatto che si trattasse di codici contenenti cinque libri. Tale tipo di raggruppamento per cinque infatti, essendo usuale sia per gli storici greci che per i latini, deve risalire a un'epoca ancora unitaria dal punto di vista culturale, dunque ancora tardoantica e comunque precedente la frattura tra le due *partes* dell'impero: un'epoca, perciò, nella quale la scrittura libraria era la maiuscola.

Un altro vantaggio della minuscola libraria invalsa nel IX e X secolo è il maggior corredo di segni diacritici e di interpunzione, e quindi la sua maggiore chiarezza e piú scorrevole leggibilità. È qui un'altra ragione del suo successo alla lunga irresistibile. La nuova scrittura libraria prendeva atto, per cosí dire, di una modificazione intervenuta nella società, dove la nuova scrittura era già divenuta usuale nella comunica-

zione privata, mentre la vecchia maiuscola era probabilmente decifrata ormai soltanto dai provetti *scriptores* di mestiere. Ed è in questa sostanziale modifica che risiede la ragione per cui riscoperta dei testi e loro copiatura nella nuova scrittura vanno di pari passo: i testi che riemergono vengono copiati nella scrittura moderna, e resi, cosí, effettivamente accessibili.

7. *La crisi.*

Ma come si spiega la rarefazione, per non dire scomparsa, dei libri nel periodo precedente la «rinascita» di età foziana? Nell'anno 475, cioè circa un secolo dopo la sua fondazione, la biblioteca imperiale, alla cui nascita aveva plaudito Temistio e che secondo una stima difficilmente verificabile comprendeva oltre 120 000 volumi, fu vittima di un incendio[32]. Sembra che sia stata rimessa in piedi nello stesso sito, cioè dentro il palazzo imperiale, sotto l'imperatore Zenone, a quanto si ricava da un epigramma del XVI libro dell'*Antologia Palatina* (16.70). Intanto, mentre l'impero si abbrutiva, regnante Eraclio (610-41), nelle lotte contro Persiani, Avari e Arabi, veniva istituita dal patriarca Sergio (610-38), presso la sede del patriarcato, una biblioteca, alla cui fondazione è dedicato un epigramma di Giorgio Piside[33], in quegli anni referendario presso la cattedrale di Santa Sofia nonché amico e confidente dell'imperatore Eraclio. Ma nel corso della lotta senza quartiere tra adoratori e avversari delle immagini – l'accanita e ad occhi umani poco intellegibile lotta «iconoclastica» – entrambe le biblioteche della capitale furono colpite: quella imperiale ormai assai meno fornita (36 000 volumi) perí in un incendio[34], e un incendio colpí anche un'ala della biblioteca patriarcale, la sala detta Θωμαΐτης dove erano conservati, tra l'altro, come informa Zonara, i volumi contenenti l'esegesi di Giovanni Crisostomo alla Sacra Scrittura[35]

Intanto non erano mai cessate le violenze piú capillarmente diffuse ma non meno micidiali: le distruzioni di libri «greci», cioè pagani (ma tutta la cultura classica era pagana, e quindi come tale in continuo pericolo!) compiute da fanatici sanfedisti con fine punitivo e terroristico. Ad esempio, verso la fine del regno di Giustiniano, nell'anno 562, Ma-

[32] ZONARA, *Epitome storica*, 14.2.
[33] Carme 46 Sternbach.
WENDEL, «Bibliothek», in *RAC*, II (1954), col. 246.
ZONARA, 15.12.1.

lala, cronista antiocheno contemporaneo dell'episodio che narra, registra l'aggressione contro alcuni «Greci» trascinati per le strade della capitale e l'incendio «dei loro libri» nel quartiere del Cinegio[36] Si capisce che queste violenze, come anche l'attacco distruttivo sferrato a suo tempo dai cristiani di Alessandria contro il Serapeo e la sua biblioteca, non debbono far perdere di vista che la prevalente opzione cristiana era stata – nel momento decisivo della conquista dei vertici burocratici e politici dell'impero – in favore della continuità e del recupero. Quando la nuova concezione del mondo, inizialmente aliena da qualunque compromesso, si è data gli strumenti concettuali per porre in salvo una rilevante parte della cultura passata (con l'argomento specioso che anticipava la nuova), si sono create le premesse per la salvezza almeno parziale di un patrimonio assai «discusso» e perciò esposto a serio rischio. Era stato un primo dibattito, una prima *querelle*, nella storia della nostra civiltà, sulla utilità della cultura. Ciò non ha impedito, purtroppo, decenni dopo, gli eccessi distruttivi ispirati alla politica religiosa iperortodossa di Giustiniano, di cui la chiusura, nell'anno 529, della «Scuola di Atene» è un segno che ha valore non soltanto simbolico.

Qui, sin da quando era passata la bufera della scorreria degli Eruli (267 d. C.), era ricominciata una attività di raccolta e cura di testi antichi. Un accurato resoconto di tale attività è dovuto a uno storico grecoegiziano, Olimpiodoro di Tebe, il quale era stato anche ambasciatore presso gli Unni (nell'anno 412). Tra gli avvenimenti dell'anno 416/417 Olimpiodoro registra – secondo il riassunto che si legge nella *Biblioteca* di Fozio, cap. 80 – una «discussione» tra gli studiosi della Scuola di Atene «intorno alla presentazione colometrica dei libri»: evidentemente di testi in prosa se la discussione riguardava appunto i *cola* (partizione in base ai criteri ritmici di testi in prosa). Gli studi praticati alla Scuola di Atene dovevano essere di carattere filologico e testuale: Proclo (412-485), figlio di un avvocato di Costantinopoli e direttore della Scuola di Atene per quasi quarantacinque anni, discute nei suoi commenti a Platone varianti tra diversi esemplari (come aveva fatto, oltre due secoli prima, Galeno lavorando sul testo di Ippocrate). Nel secolo seguente Simplicio dimostra di conoscere testi assai rari, come ad esempio quelli dei presocratici. È al tempo suo che Giustiniano colpí, col provvedimento di chiusura, la fiorente istituzione, e, con ogni verosimiglianza, provocò con tale decisione la dispersione del suo patrimonio librario. Simplicio, con altri componenti della scuola (Damascio, Prisciano ecc.), fuggí a Ctesifonte, alla corte del re sasanide Cosroe I (il grande avver-

[36] MALALA, p. 491 Dindorf.

sario di Giustiniano), con il proposito di fondare alla corte persiana quel centro di studi di filosofia greca che Giustiniano aveva disperso.

8. *La rinascenza bizantina.*

Una prima spinta alla ricerca di antichi libri era venuta dal vivo delle lotte tra iconoclasti e iconoduli. Nell'anno 814 l'imperatore Leone V aveva incaricato Giovanni il Grammatico, piú tardi patriarca iconoclasta a Costantinopoli, di cercare «dovunque gli antichi libri conservati nei monasteri e nelle chiese»[17] Anche se il fine di tale ricerca era del tutto strumentale e contingente, quello cioè di raccogliere testi in vista della formazione di un florilegio iconoclasta, allestito infatti per il Natale di quell'anno; anche se, perciò, il tipo di testi preferibilmente ricercati era conforme a tale finalità e quindi attinente alla disputa teologica in atto, è tuttavia evidente che il fatto stesso di promuovere quel lavoro di scavo, quella ricerca di «antichi libri conservati nei monasteri e nelle chiese» creava le condizioni per richiamare alla luce anche altri «antichi libri» non strettamente attinenti alla disputa. Emergono dapprima testi di scienziati, filosofi, storici: autori cui pur sempre si poteva ricorrere come ad autorità valide anche per i problemi teologici. Agli anni di Giovanni il Grammatico risalgono infatti i primi manoscritti in minuscola, e sono testi scientifici: esemplari di Tolomeo e del commento di Teone e Pappo all'*Almagesto* di Tolomeo (Laurenziano 28.18, databile tra l'813 e l'820). È importante che si tratti già di manoscritti in minuscola: ciò vuol dire che forse a seguito della «caccia» promossa da Leone V e realizzata da Giovanni il Grammatico non solo sono emersi codici di autori non pertinenti alla disputa sulle immagini, ma che l'interesse suscitato da questi testi ha anche indotto a passarli su nuovi codici, nella nuova scrittura. È inevitabile pensare che non possono essere casi isolati, e che dunque del tutto giustificata è l'anticipazione della «rinascita bizantina» al momento in cui prende corpo, con Leone V, la riscossa «dottrinaria» degli iconoclasti.

È molto significativa, e impressionante nella sua nettezza, l'espressione, citata prima, che si legge nella *Vita di Leone Armeno*: «ricercare gli antichi libri conservati nei monasteri e nelle chiese». Ciò mostra che, dunque, non piú nelle grandi biblioteche centrali, quella imperiale e quella patriarcale, ormai andate in rovina, si poteva sperare di ripescare «an-

[17] *Vita di Leone Armeno*, in *PG*, CVIII, coll. 1024-28. B. HEMMERDINGER, *Essai sur l'histoire du texte de Thucydide*, Paris 1955, pp. 33-41 (*La Renaissance iconoclaste*).

tichi libri», ma, appunto, «nei monasteri e nelle chiese»: cioè in isolati centri, dove erano piú o meno casualmente sopravvissuti, insieme a tanta produzione piú recente, teologica, liturgica, agiografica, anche alcuni dei grandi classici del passato. Questi centri erano rimasti al riparo dalle varie bufere che avevano investito il centro del potere e dunque serbavano ancora ciò che per caso vi era andato a capitare: per quanto negletto fosse il tutto e in stato di abbandono e affidato a monaci ignoranti e ignari.

Al principio del X secolo possiamo osservare Areta (morto nel 944), metropolita di Cesarea di Cappadocia (il seggio patriarcale piú importante dopo quello di Costantinopoli), copiare o far copiare e annotare di suo pugno preziosi manoscritti in minuscola di classici di estrema importanza quali Platone (Clark 29), Euclide (D'Orville X-1 inf.), Luciano (Harley 5694), Elio Aristide. Pochi anni piú tardi osserviamo l'imperatore Costantino VII (913-59) promuovere l'operazione grandiosa – anche se alla lunga deleteria per la conservazione dei testi interi – di raccolta di estratti per rubriche tematiche ricavati da tutto il superstite, e allora ancora vastissimo, patrimonio della storiografia classica ellenistica e romana di lingua greca. Gli studiosi che hanno lavorato per conto di Costantino VII hanno avuto a disposizione, tutti insieme, i codici – ormai in minuscola – degli storici greci (del genere di quell'isolato superstite che è il Vaticano greco 124 di Polibio copiato di pugno del monaco Ephraim in un convento della capitale nell'anno 947).

Ma Fozio, la cui *Biblioteca* è il bilancio della lettura di una vita intera, a quale raccolta di codici avrà fatto capo? Coi suoi riassunti corredati di estratti, quest'opera finisce con l'apparire come l'inventario della letteratura greca in quel momento superstite. È pensabile che Fozio potesse già contare, mentre compiva le letture confluite poi nei riassunti ed estratti compresi nella *Biblioteca*, su di una cosí ben fornita biblioteca patriarcale? È difficile stabilire a quale «fondo» corrisponda la *Biblioteca* di Fozio: forse non a uno solo. La raccolta è fortemente unilaterale. Non comprende neanche un'opera di poesia, è difficile però pensare che i testi poetici fossero del tutto assenti dalle biblioteche frequentate da Fozio (per quanto sia nota la preferenza dei Bizantini, fino al X-XI secolo, per la prosa). Abbondano invece testi palesemente «eretici», in particolare monofisiti: e anche questo solleva qualche difficoltà, giacché difficilmente opere considerate eretiche saranno state messe a disposizione del pubblico – sia pure selezionato e ristretto – dei lettori. Deve poi trattarsi di opere, nel loro insieme, piuttosto rare e non facilmente rintracciabili: almeno cosí, talvolta, Fozio le presenta. Quanto all'ordinamento, infine, con cui si susseguono i vari capitoli, chiamati

«codici» dal primo moderno traduttore in latino, André Schott (1606), esso appare lontano da un qualche ordinamento bibliotecario. Difficilmente perciò si potrebbero riconoscere – nella successione dei «codici» di Fozio – le fattezze di una concreta e determinata biblioteca: il che non toglie che qua e là si notino spezzoni di un ordinamento per generi (gruppi di storici, o di agiografi ecc.).

È giusto soppesare attentamente le varie ipotesi sull'origine della *Biblioteca* di Fozio: se infatti essa non dovesse valere come testimone delle collezioni di libri effettivamente disponibili «a Bisanzio» alla metà del IX secolo, ne risulterebbe una idea alquanto diversa – rispetto a quella corrente – della tradizione dei testi greci in quell'epoca. Se viene meno, infatti, questa superba collezione di manoscritti (già tutti trascritti in minuscola?) ci si dovrà figurare la formazione delle raccolte di testi presupposte – un secolo dopo – dall'attività di Areta e Costantino VII come il frutto di un capillare, lento, progressivo ritrovamento protrattosi per circa un secolo. Se si ammette invece che le centinaia di autori descritti da Fozio fossero, già alla metà del IX secolo, in bell'ordine collocati negli scaffali delle biblioteche della capitale (in contrasto, peraltro, con ciò che Fozio scrive al fratello sulla «difficoltà di reperimento» dei libri che descrive), si dovrà pensare che la riscoperta dell'antica letteratura fosse avvenuta d'un colpo, nei pochi anni che separano la faticosa ricerca affidata da Leone V a Giovanni e la confezione della *Biblioteca* di Fozio.

La tabella 1 mostra, in un prospetto sinottico, le due collezioni storiche, quella foziana e quella costantiniana (in corsivo gli autori presenti in entrambe).

Dunque i vari Ctesia, Nonnoso, Olimpiodoro, Agatarchide ecc. erano delle vere e proprie «rarità»[38], di cui Fozio poté disporre, ma già Costantino non piú. In alcuni casi si può dire che la deduzione è quasi certa. Facciamo un esempio. La sezione degli estratti costantiniani dedicata alle ambascerie ci è conservata per intero (*Excerpta de legationibus*): dunque colpisce, qui, l'assenza di due autori – Nonnoso e Olimpiodoro – la cui opera si prestava in modo spiccato all'utilizzo in questa sezione; si trattava infatti di opere scaturite dall'esperienza dei rispettivi autori in importanti ambascerie[39] Tale assenza parrebbe dunque indicare che, nella ricerca di opere storiche promossa da Costantino, appena mezzo

[38] Lo ha messo in rilievo G. Goossens nella «Revue Belge de Philologie et d'Histoire», XXXVIII (1950), p. 516, a proposito dell'ampio capitolo dedicato a Ctesia.

[39] Nonnoso era stato tra gli Etiopi, e discendeva da una famiglia semitica che, grazie alla straordinaria conoscenza delle lingue, veniva tradizionalmente impiegata dall'imperatore in ambascerie. Olimpiodoro era stato, tra l'altro, presso gli Unni.

Tabella 1.

EXCERPTA CONSTANTINIANA	PHOTII *BIBLIOTHECA*
Agathias	Africanus (cap. 34)
Appianus	Agatharchides (213)
Arrianus	*Appianus* (57)
Dexippus	*Arrianus* (58, 91-93)
Dio Cassius	Basilius Cilic. (42)
Diodorus	Candidus (79)
Dionysius Halicarnasseus	Cephalion (68)
Eunapius	Ctesias (72)
Herodotus	*Dexippus* (82)
Georgius Monachus	*Dio Cassius* (71)
Johannes Antiochenus	*Diodorus* (70, 244)
Johannes Malalas	*Dionysius Halicarnasseus* (83, 84)
Josephus	Evagrius (29)
Malchus	*Eunapius* (77)
Menander Protector	Eusebius (27, 127)
Nicolaus Damascenus	Gelasius (88)
Petrus Patricius	Herodianus (99)
Polybius	*Herodotus* (60)
Priscus	Hesychius (69)
Procopius Caesariensis	Johannes Aegeates (41)
Socrates	*Josephus* (47, 76, 238)
Theophylactus	Justus Tiberiad. (33)
Thucydides	*Malchus* (78)
Xenophon	Memnon (224)
Zosimus	Nicephorus (66)
	Nonnosus (3)
	Olympiodorus (80)
	Philippus Sidensis (35)
	Philostorgius (40)
	Phlegon (97)
	Plutarchus (245)
	Praxagoras (62)
	Procopius Caesariensis (63)
	Sergius (67)
	Socrates (28)
	Sozomenus (30)
	Theodoretus (31)
	Theophanes Byzant. (64)
	Theophylactus (65)
	Theopompus (176)
	Zosimus (98)

secolo dopo Fozio, quegli autori, cosí «ghiotti» per una collezione *de legationibus*, non vennero fuori.

Fino alla drammatica e rovinosa rottura rappresentata dal sacco cristiano di Costantinopoli (1204), in occasione della cosiddetta «quarta crociata», e alla conseguente formazione dell'effimero «impero latino» (1204-61), non vi sono brusche interruzioni in quel periodo culturalmente fervido, di «rinascita», che dal tempo di Fozio giunge sino alla fine del XII secolo. Sorprende perciò, a tutta prima, constatare che opere che Fozio presenta come integralmente conservate siano note, invece, in forma molto incompleta (quando non sono date addirittura per scomparse) a studiosi, anch'essi operanti nella capitale, dei secoli XI e XII. Fozio (cap. 71) ad esempio ha letto un Dione Cassio completo (la piú importante *Storia romana* del mondo parlante greco in 80 libri); Giovanni Xifilino, invece, nipote dell'omonimo patriarca di Costantinopoli (dell'anno 1064), compone, su richiesta dell'imperatore Michele Dukas (1071-78), una *Epitome* di Dione Cassio comprendente soltanto i libri 36-80, gli stessi libri che risultavano disponibili al copista che confezionò il codice da cui dipende la tradizione a noi giunta di Dione. Oltre tutto l'*Epitome* di Xifilino viene confezionata su richiesta dell'imperatore; è da pensare che dunque non siano stati risparmiati gli sforzi per raccogliere il materiale necessario alla confezione dell'opera cosí autorevolmente commissionata. (Se qualche decennio dopo Xifilino, Zonara, caduto in disgrazia e ritiratosi nel 1118 nell'isola di Santa Glykeria a comporre una grande *Epitome storica*, vi include anche estratti dai libri I-XXI di Dione ciò significa probabilmente - come notò Ziegler[40] - che poté disporre al piú di una epitome o di estratti di quei libri, non già di codici sfuggiti a Xifilino).

Bisogna dunque pensare che nei pacifici e «colti» duecento anni che intercorrono tra il patriarcato di Fozio e la frequentazione della capitale da parte di Giovanni Xifilino fossero scomparsi i primi 36 libri (circa metà) di un'opera capitale della cultura storica bizantina quale la *Storia romana* di Dione? O non si dovrà pensare invece che non ci fosse mai stato un esemplare completo e che Fozio non a Costantinopoli ma altrove abbia trovato quello di cui parla? E lo stesso può a rigore ipotizzarsi a proposito delle *Storie scitiche* di Dexippo, che Fozio ha letto e che invece Giovanni Tzetzes (1110-85) «sogna» di rintracciare.

[40] K. ZIEGLER, «Zonaras», in *RE*, XIX A (1972), col. 728.

9. *La riscoperta della poesia greca.*

All'incirca agli anni 960-80 risale un codice di estrema importanza per la riemersione della poesia greca: il Laurenziano 32.9. Esso risulta dalla unione di due manoscritti: il primo contenente le sette superstiti tragedie di Eschilo e le *Argonautiche* di Apollonio Rodio, il secondo le sette superstiti tragedie di Sofocle. Quando furono cuciti dentro un'unica legatura, fu rifatta la numerazione dei fogli. Sono esemplari molto curati e frutto di vari amanuensi operanti nello stesso ambiente: la «mano» che ha vergato il testo di Sofocle è assai simile alle tre che hanno operato per il testo di Eschilo.

Questo centro che confeziona con tanta cura esemplari in scrittura minuscola di importanti testi poetici è uno dei segni piú chiari e tangibili della riemersione della poesia greca.

Sotto la dinastia comnena operano notevoli studiosi di poesia greca, quali Eustazio di Tessalonica (1115-97), commentatore dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, di Aristofane e di Pindaro; Isacco Tzetzes (morto nel 1138), cui si deve un trattato in versi *Sui metri di Pindaro*, e il suo piú giovane e piú celebre fratello Giovanni, la cui attività spazia dall'epica arcaica, al «ciclo», a Eschilo (di cui si era ormai affermata una scelta di tre tragedie, *Prometeo*, *Sette*, *Persiani*, ritagliata nell'ambito delle sette raccolte nel Laurenziano), Aristofane, Licofrone, Euripide.

Ma lo studio «moderno» della poesia greca si affermò nel periodo di ripresa successivo all'impero latino per merito del dotto piú eminente dell'età degli imperatori Paleologi: Demetrio Triclinio (circa 1280-1340). Di lui scrisse il Wilamowitz che era stato «il primo critico moderno del testo dei tragici». Anche se ha preso a base il lavoro dei suoi predecessori, innanzi tutto del suo maestro Thomas Magistros, Demetrio Triclinio è stato un critico del testo in senso moderno in quanto ha considerato sistematicamente una pluralità di testimoni ai fini di una ricostruzione critica: ha lavorato in uno *scriptorium* dove la sua équipe (conosciamo alcuni nomi: Giovanni Katrares e Nicola Triclinio) ha avuto costantemente sottomano piú esemplari dei tragici. Spesso i suoi lavori sono sopravvissuti in autografo (le note a cinque delle sette tragedie di Eschilo, gli scolî a Euripide). Il massimo suo contributo agli studi sulla poesia greca sono le due edizioni di Pindaro corredate di scolî e i due saggi sulla metrica pindarica. Ma non vanno dimenticati i commenti a Esiodo, Aristofane, Teocrito.

10. *Da Bisanzio all'umanesimo italiano.*

Il quadro sin qui tracciato rischia di dare una impressione di eccessivo accentramento nella capitale. Questa impressione va corretta con alcune considerazioni. Da un lato non vanno trascurate sedi «periferiche» dell'impero. Per esempio un centro patriarcale importantissimo, Cesarea di Cappadocia (nel cuore dell'Asia Minore), alla cui biblioteca, nella prima metà del x secolo, attinse Areta per il suo fondamentale commento all'*Apocalisse*. Un discorso a parte andrebbe fatto per i centri monastici e di copia greci dell'Italia meridionale (Nardò, Oria ecc.). Essi vissero e fiorirono separati dall'impero e dalle sue sorti, dopo che, nel giro di pochi anni, si fu vanificata la velleitaria «riconquista» giustinianea dell'Italia. Questi centri continuarono a conservare e a produrre testi greci, dando vita a rami tradizionali del tutto autonomi rispetto a quanto scaturiva dalla circolazione culturale nell'ambito dell'impero. Quando poi, per effetto della quarta crociata, Bisanzio cadde nelle mani dei rudi guerrieri occidentali ed ebbe vita per circa un sessantennio il cosiddetto «impero latino», il cuore dell'impero si trasferí, e continuò a vivere, a Nicea in Bitinia, sull'altra sponda del Bosforo. Quivi gli imperatori «esuli» istituirono nuovi centri per la pubblica lettura: nacquero altri centri «produttori» di libri che continuarono a vivere anche dopo il ritorno nella vecchia capitale. Un altro centro «periferico» fu infine la Morea, mentre è notevole che negli ultimi anni dell'impero latino (1259) Guglielmo di Moerbeke potesse attendere in Beozia alla traduzione di alcuni trattati aristotelici. Segno di una sia pure limitata vitalità libraria anche in quella regione, un tempo proverbialmente incolta, della penisola greca.

L'opera di Demetrio Triclinio precede di un secolo la caduta di Costantinopoli dopo tre mesi di assedio (1453) e la sua devastazione da parte delle truppe turche di Maometto II. La rovina dei testi sino ad allora conservatisi pur tra cosí molteplici traversie fu grande. È difficile dimostrare, come pure si è prospettato, che gli sparuti codici greci conservati a Istanbul nella biblioteca del Serraglio siano davvero un estremo avanzo della collezione dei manoscritti della biblioteca del patriarcato. Ma il fenomeno sul quale, considerando quest'ultima fase della storia, conviene porre l'accento è quello del costante stillicidio attraverso cui molti testi o copie sono passati da Bisanzio nei centri dell'Occidente interessati alla conoscenza del greco (Palermo, Messina, Napoli ecc.). Si è venuta, insomma, lentamente formando, in Occidente (senza però la tendenza alla concentrazione in un solo sito), una consistente collezione di testi greci.

Gli artefici di questo processo furono dotti occidentali aperti alla cultura greca, ma anche dotti «greci» che un po' per ragioni venali, un po' perché consapevoli della fine non procrastinabile del decrepito impero, un po' perché attratti dalla crescente vitalità dei nuovi centri dell'Occidente europeo trovavano sempre piú spesso modo di mettervi radici. Dalle lettere di Giovanni Aurispa (1376-1459), siciliano d'origine, professore di greco a Bologna, Firenze, Ferrara, segretario del papa, accorto visitatore della capitale bizantina, apprendiamo che una cospicua serie di testi greci è giunta in Occidente per suo merito (tra l'altro il Laurenziano 32.9 dei tragici e di Apollonio, codici aristofanei e aristotelici). Una personalità che si muove in direzione opposta (da Bisanzio in Occidente) è Barlaam (circa 1290-1350), il monaco originario di Seminara, in Calabria, trapiantatosi a Costantinopoli, dove guadagnò la fiducia dell'imperatore Andronico III e divenne professore all'università di Costantinopoli. Nel 1339 egli fu inviato dall'imperatore ad Avignone, per trattative con la corte papale (in quel momento ad Avignone) in vista anche di una eventuale ricucitura dell'antica frattura con la Chiesa d'Oriente. È di quel periodo l'incontro con il Petrarca cui Barlaam, in quel momento ferreo polemista antipapale, impartí un primo insegnamento del greco. La successiva vicenda personale di Barlaam è di grande interesse nel quadro del «ritorno» del greco in Occidente: tornato in Italia e convertitosi al cattolicesimo, egli non solo scrisse fieri opuscoli polemici contro la Chiesa greca (di cui era stato a suo tempo paladino), ma compose anche trattati di filosofia e di matematica che mettevano a disposizione dei dotti occidentali conoscenze nuove: per esempio la parafrasi del libro degli *Elementi* di Euclide.

Ancor piú efficace fu l'azione di un personaggio quasi coetaneo dell'Aurispa, Emanuele Crisolora, la cui famiglia vantava remotissime origini costantinopolitane, risalenti addirittura al tempo di Costantino il Grande. Anche lui diplomatico in Occidente per conto di un imperatore della dinastia paleologa, il Crisolora trovò modo di fermarsi a lungo a Venezia e di mettere radici a Firenze, dove fu suo scolaro tra gli altri Leonardo Bruni (il quale tradusse in latino il *Pluto* di Aristofane e i primi libri di Polibio: altro segno del lento e graduale approdo di testi greci nei centri culturali italiani).

L'impero d'Oriente cadeva pezzo dopo pezzo. Nel 1430, vent'anni prima della capitale, cadeva in mano ai Turchi Tessalonica, il maggiore centro dell'impero nella penisola greca. Di lí fuggiva in Occidente (non a Bisanzio) Teodoro Gaza. Rapidamente impratichitosi del latino sotto la guida di Vittorino da Feltre, docente a Mantova, tradusse in greco il *De senectute* e il *Somnium Scipionis* di Cicerone, ma al tempo stesso pro-

pagava la conoscenza della poesia greca in Occidente attraverso parafrasi prosastiche di Omero. E soprattutto fondava lo studio sistematico del greco componendo una *Grammatica greca* in quattro libri, la cui ultima parte era riservata ai piú progrediti e ai dotti.

Prima della catastrofe erano venuti in Italia, chi nell'occasione del concilio di Ferrara-Firenze (1438-43) chi per altre ragioni, dotti quali Gemisto Pletone, il suo scolaro Bessarione, Giorgio Trapezunzio. Dopo la catastrofe Giovanni Argiropulo, il quale si stabilí presso i Medici, a Firenze. Per molti di loro i centri di maggiore attrazione erano da un lato Venezia, dall'altro la corte papale. Giorgio Trapezunzio fu per alcun tempo segretario del papa Niccolò V (che ne ammirava la grande conoscenza di Aristotele). Bessarione, che, pure, dopo il concilio di Ferrara era rientrato a Costantinopoli, fu attratto a Roma con l'elegante vincolo di una nomina a cardinale; e ci fu anche qualche *chance* che diventasse papa. Nel 1468 donò la sua ricca biblioteca al Senato della Repubblica Veneta; i suoi manoscritti costituiscono il «tesoro» della Biblioteca Marciana. Quando Bisanzio cadde, si può dire che una parte non trascurabile dell'intellettualità greca era già passata in Occidente. Ma non mancò chi, come Michele Critobulo, passò ai Turchi: divenne segretario di Maometto II (1456) e per suo incarico governò l'isola di Imbro, donde fuggí scacciato dai Veneziani (1466). All'impresa di Maometto II è consacrata la sua opera storica in stile tucidideo, che giunge al 1467 ed è dedicata al nuovo sovrano.

11. *Il mito dell'Athos.*

In un *Rapport à l'Empereur* (Napoleone III) pubblicato nel «Moniteur» del 13 marzo 1865[41], Emmanuel Miller, il grande indagatore dei manoscritti greci dell'Escorial, presenta i primi risultati delle proprie ricerche, svolte negli anni precedenti in Oriente e soprattutto al Monte Athos. Apre il *Rapport* con una consistente lista di studiosi i quali, a partire da Villoison, avevano visitato l'erta montagna al fine di richiamare in vita i tesori manoscritti lí nascosti («fragments d'ouvrages, appartenant aux belles époques de la littérature grecque»). Oltre Villoison, ricorda il reverendo Rob Curzon, Zachariae, Fallmerayer, Tischendorf, il generale Sebastianoff «e soprattutto Minoide Mynas, il quale ha fatto in quei conventi un lungo soggiorno, riportandone un gran numero

[41] Ristampato in prefazione a E. MILLER, *Mélanges de littérature grecque*, stampati «par ordre de l'Empereur à l'Imprimerie impériale» nel 1868.

di manoscritti preziosi». Ma la lista avrebbe dovuto incominciare con Giano Lascari, il quale si recò all'Athos per compiere analogo lavoro, con il sostegno materiale di Lorenzo dei Medici, nell'anno in cui Colombo sbarcava in America. Il suo bottino fu molto ricco[42].

Quei successi iniziali avevano avuto efficacia nella fantasia di viaggiatori diretti a Oriente. Nel Settecento e al principio dell'Ottocento le notizie di codici «visti» all'Athos, e relativi a Omero, Esiodo, ai tragici, si moltiplicano. Nel 1867 Victor Langlois pubblicherà in *fac-simile* il *Codex Athous* (Vatopedi 655) della *Geografia* di Tolomeo. In questo clima, Victor Hugo, nel capitolo dedicato a Eschilo nell'ambito del suo saggio su *Shakespeare* (1864), farà sua l'ipotesi di Pierre Pelhestre, che era stato attivo soprattutto come studioso di patristica alla fine del Seicento, secondo cui «la plupart des poëmes d'Eschyle» si sarebbe potuta ritrovare nei monasteri del Monte Athos. E Hugo aggiunge, a suffragio di una tale ipotesi: «allo stesso modo che i cinque libri degli *Annali* di Tacito erano stati trovati nel convento di Corwey e le *Istituzioni* di Quintiliano in una vecchia torre dell'abbazia di San Gallo»[43]

Le scoperte di nuovi testi in terra inesplorata danno talvolta il capogiro. È nota la storia di Minoide Mynas (1790-1860). Quando, nel 1842, lo studioso macedone (ma stabilmente parigino) scoprí, nel monastero della Grande Lavra dell'Athos, il codice pergamenaceo (inizio X secolo) contenente le favole di Babrio, ne fece una magnifica trascrizione (la quale è oggi a Parigi, ed è il Supplément Grec 1244). Boissonade la pubblicò, dando cosí, nel 1844, l'*editio princeps* di Babrio.

In una successiva visita all'Athos, Minoide Mynas riuscí ad acquistare il prezioso e vetusto manoscritto, che nel 1857 vendette alla Direzione del British Museum di Londra (oggi il codice è l'Additional 22087). Mutilo in fine, il manoscritto presentava solo il rigo iniziale dell'ultima favola, la 123. Mynas, estroso, vi aggiunse un seguito di suo conio. Ma il falso fu preso per genuino. Probabilmente questo successo lo indusse a fabbricare addirittura una seconda silloge di favole (oggi Supplément Grec 1245), pubblicate, pur con qualche lieve perplessità, da George Cornewall Lewis nel 1859. Il nuovo falso fu denunciato da Fr. Dübner e Carel Gabriel Cobet: in tempi recenti tuttavia si è tentato di ridare fiducia a questa brillante, e paleograficamente inappuntabile, pubblicazione[44] Dall'Athos, il Mynas portò in Occidente anche

[42] R. SABBADINI, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli* XIV *e* XV, Firenze 1905, pp. 67-68.

[43] Cfr. V. HUGO, *Eschilo*, a cura di A. Paradiso, Palermo 1990, pp. 101-3. Questo scritto di Pelhestre non è stato ancora rintracciato.

[44] Cfr. quanto ne scrive M. J. LUZZATTO (a cura di), *Babrii Mythiambi*, Lipsiae 1986, p. XXIII, nota 1.

una nuova collezione di *Tattici* (*Poliorcetica*). Ed è forse la simpatia per questo exploit che ha indotto Alphonse Dain – benemerito studioso di quel genere di prosa tecnica – a guardare con benevolenza anche alla seconda silloge babriana.

Certo sarebbe curioso sapere come Pierre Pelhestre avesse maturato la sua convinzione a proposito di Eschilo. Il suo buon nome di erudito era molto solido, sebbene egli non avesse scritto quasi nulla. Di lui Hugo scrive, in omaggio al mito che circondava il dotto: «aveva letto tutto». Probabilmente le false certezze messe in giro dai viaggiatori in Oriente erano alla base di questa singolare idea[45]

Nel Seicento si poteva ancora mitizzare il contenuto, in gran parte sconosciuto, delle biblioteche dell'impervio Monte: allo stesso modo che, ancora al principio dell'Ottocento, Lord Elgin, il trafugatore dei marmi del Partenone, credeva che tesori manoscritti si conservassero a Istanbul, nella biblioteca del Serraglio. Quanto a Eschilo, l'unica realtà periferica che abbia continuato a dare frutti è stato, come per altri autori, l'Egitto: al quale dobbiamo brandelli di tragedie e di drammi satireschi non compresi nella striminzita silloge di sette pezzi che sopravvisse al Medioevo. E che si salvò intorno all'anno Mille, entrando a far parte della raccolta di poeti contenuta nel Laurenziano 32.9 (portato in Italia quattro secoli piú tardi da Giovanni Aurispa).

L'errore era di pensare che potessero ripetersi «colpi» quali il Tolomeo o il Babrio. Lucidamente Miller parlava invece della possibilità di rinvenire «frammenti di opere» (derivanti dalle «belle epoche della letteratura greca»). Egli sapeva infatti che piú probabilmente l'Athos avrebbe dato, ai «cercatori» occidentali, opere di carattere lessicografico, dove – com'è noto – nuove citazioni da autori classici possono essere foriere di nuovi «frammenti». È il caso appunto degli *Etymologica* di cui Miller fornisce nei *Mélanges* una preziosa edizione. Ma dal suo *Rapporto all'imperatore* traspare anche una certa delusione. Scrive infatti, forse per prevenire la delusione dell'interlocutore:

> Il numero di manoscritti greci conservati in questi monasteri, e che io ho preso la pena di esaminare, ammonta a circa 6000. Sfortunatamente sono quasi sempre le stesse opere: Vangeli, salteri, liturgie, Giovanni Crisostomo, San Basilio, Gregorio di Nazianzo e gli altri Padri della Chiesa. Lungi da me il pensiero di deprezzare questo genere di manoscritti, i quali, indipendentemente dalla loro importanza teologica e letteraria, debbono interessare vivamente il miniaturista e il paleografo: come dimostrano appunto i lavori di Porphyrios e del generale Sebastianoff. In ogni

[45] Con un cortocircuito che fa onore al letterato, ma non allo studioso, Hugo immagina che la proliferazione di copie di Eschilo in varie città del Mediterraneo in epoca antica («le copie eseguite per le colonie») possa costituire un indizio a favore dell'affermazione di Pelhestre.

altra circostanza io mi sarei molto interessato a questo tipo di ricerche, ma non era quello il fine della mia missione. Senza trascurare completamente la letteratura teologica, io dovevo rivolgere le mie investigazioni su di un altro versante: tentare di scoprire qualche pagina sconosciuta appartenente alle belle epoche della letteratura greca

(concetto che curiosamente ritorna con insistenza in questo *Rapport*: forse perché adatto al gusto e alla fantasia dell'imperatore).

E qui Miller sfodera il suo risultato migliore. «In generale – scrive – coloro che cercano manoscritti non danno peso se non ai volumi in pergamena. Senza dubbio questi sono di grande importanza specie quando contengono opere antiche. Ma non bisogna trascurare nulla: è in un manoscritto del XVI secolo che io ho trovato i frammenti di Nicola Damasceno»[46]. Né si ferma qui, ma – per valorizzare la sua importante scoperta giovanile – impartisce all'imperatore (in realtà ai lettori) una breve lezione di paleografia: a riprova, si direbbe, di quanto poco sentito da lui fosse, in realtà, il criterio delle «belles époques».

Esiste un tipo di manoscritti che merita un esame serio: sono quelli su *papier de coton* (charta bombycina) risalenti ai secoli XIII-XIV. A quest'epoca i dotti non erano abbastanza ricchi per comprare pergamena, e avevano adattato la carta di cotone che era molto meno cara. Il che spiega perché questi testimoni sono scritti molto correttamente e contengono quasi sempre opere o frammenti importanti. Zeppi di abbreviazioni, essi hanno spesso respinto le persone inesperte che non hanno osato affrontare le difficoltà di una tale decifrazione. Meno letti di altri, scritti da uomini istruiti e abili, essi offrono piú frequenti occasioni favorevoli alle investigazioni del paleografo[47].

12. *Dopo Bisanzio e prima di Mosca: la biblioteca di Mattia Corvino a Buda.*

Mattia di Hunjad, detto «Corvino» a causa del corvo che figurava sul suo stemma, salí sul trono di Ungheria nel 1458, appena cinque anni dopo la caduta di Costantinopoli in mano a Maometto II. Aveva solo diciassette anni quando divenne re: la sua immagine tratteggiata dall'ambasciatore veneziano («brutta cera di uomo»), dovuta al cipiglio guerresco del giovane sovrano, lascia in ombra l'altra faccia del suo carattere: la sua tenace inclinazione per i libri e per le «umane lettere». Una delle fonti di rifornimento per la sua raccolta di libri Mattia Cor-

[46] Si riferisce alla felice scoperta da lui fatta nel 1843 all'Escorial.

[47] MILLER, *Mélanges* cit., p. VI. Colpisce la sostanziale identità di questa riflessione con quella svolta da PASQUALI, *Storia* cit., p. 32 e nota 1. Pasquali attribuisce questo tipo di riflessione a un parere orale di Giovanni Mercati! Forse Mercati aveva in mente queste riflessioni di Miller, a lui certo ben noto.

vino l'aveva a Firenze. È conservata una lettera del notaio Sigismondo de Sigismondis nella quale il notaio attesta di essere stato a lungo copista per i Medici e per Mattia Corvino a Firenze[48] Inoltre un cenno dell'umanista Brassicanus (Johann Alexander Kohlburger, 1500-39), il quale visitò la biblioteca Corvina nel 1525, molti anni dopo la morte (1490) di Mattia, allude al fatto che il sovrano aveva a Firenze ben quattro librai come fornitori[49] Il silenzio in proposito di Vespasiano da Bisticci (*Vite di uomini illustri*) dev'essere piuttosto il frutto di invidie e rivalità. Lo stesso Brassicanus, peraltro, a proposito della biblioteca di Buda parla di altre fonti di rifornimento per i manoscritti.

Dopo la caduta di Costantinopoli – questo è il succo del suo racconto – Mattia Corvino (che era nato nel 1440 e aveva esordito giovanissimo) ha cercato di raccogliere, recuperandoli a carissimo prezzo dai Turchi, numerosi e pregevoli manoscritti greci: li ha riscattati – scrive commosso l'umanista – come se fossero degli esseri umani. Brassicano scrive nel 1530, quando cioè ormai i Turchi di Solimano, sconfitto nel 1526 Luigi II d'Ungheria, hanno conquistato e saccheggiato Buda. I tesori librari sono ritornati in mano turca. È come se Costantinopoli fosse caduta una seconda volta. La tragedia libraria del 1453 si era ripetuta settant'anni piú tardi, un po' piú a nord.

Brassicano, che aveva avuto la ventura di vedere la Corvina ancora intatta nell'anno precedente l'invasione turca (forse l'ultimo ad avere una tale fortuna), fornisce di quella biblioteca, nella prefazione a Salviano, una preziosa descrizione, nonché un catalogo sommario dei suoi tesori. Ne parla sempre al passato («vidimus»), come Cicerone dei Catilinari giustiziati disse «vixerunt», perché li considera ormai defunti, non semplicemente «prigionieri» di Solimano. Tra gli altri autori greci da lui visti segnala un Iperide (orazioni) «cum locupletissimis scholiis». La notizia è di capitale importanza poiché Iperide non è presente in nessun manoscritto superstite di oratori attici: quel che abbiamo di lui lo dobbiamo ai papiri. Dunque a Bisanzio Iperide si era salvato, ed era poi finito a Buda. Dunque Fozio, quando nella *Biblioteca* (cap. 266) dice di aver letto Iperide, fornisce una informazione credibile, di cui non ha senso dubitare[50]. Planude si esprime sullo stile del discorso di Iperide in-

[48] Cfr. G. BERTONI, *La biblioteca estense*, Torino 1903, p. 264.

[49] *Praef.* a SALVIANO DI MARSIGLIA, *De vero iudicio et providentia Dei* (= *De gubernatione Dei*), Basel 1530.

[50] Alcuni moderni, per pregiudiziale sfiducia nelle fonti, dubitano anche della testimonianza di Brassicanus (N. G. WILSON, *Some notable manuscripts misattributed or imaginary*, in «Greek Roman and Byzantine Studies», XVI (1975), pp. 99-100; M. HOSE, *Brassicanus und der Hypereides-Codex der Bibliothek des Matthias Corvinus*, in «Prometheus», XVI (1990), pp. 186-88).

titolato *Deliakos*[51]. Konrad Gesner, nella *Bibliotheca universalis*, registra «fragmenta quaedam Hyperidis» conservati «in Hungaria» presso il vescovo Bornemiza[52].

Pochi manoscritti della Corvina si salvarono dopo il sacco turco. Iperide non fu tra questi. L'Iperide (discorsi scelti) che Manuel Marti (1663-1737) trovava, in un codice miscellaneo di oratori, subito dopo Imerio, dev'essere il fittizio Iperide della *declamatio* di Imerio circolante *sub Hyperidis nomine* che Fozio descrive al principio del cap. 243 della *Biblioteca*. Le cifre, scarse e iperboliche, sulla consistenza della Corvina al momento del suo splendore (cinquantamila volumi), vengono travolte dalla critica. Nello stesso periodo la Vaticana possedeva 2500 manoscritti e la biblioteca del Louvre appena 143.

13. *La misteriosa biblioteca di Ivan IV «il Terribile».*

Ottocento libri in pergamena con legature ricoperte di pietre preziose portò come dote, recandosi a Mosca, per sposare Ivan III Vasil'evič, la principessa Zoia (Sofia) Paleologa nell'anno 1472, appena vent'anni dopo la caduta della Seconda Roma.

Nel 1518 un monaco, Massimo detto «il Greco», venne chiamato a Mosca a mettere ordine in quel tesoro di dottrina. Egli conosceva il greco e il latino e lungamente lavorò intorno a quel fondo. Quando ebbe finito – si era ormai nel 1556 – fu ucciso in circostanze oscure.

Ivan IV, detto «il Terribile», salito al trono nel 1547, si impegnò, fra l'altro, nella difesa dei libri che l'ava bizantina Zoia aveva portato in dote. È al tempo del suo regno che risale la testimonianza del pastore della comunità luterana di Mosca, Wettermann. A lui Ivan diede il permesso di vedere la biblioteca, posta in un luogo riservato (e tuttora non noto) del Cremlino: nell'anno 1565 (o 1566). Nel suo resoconto, che è compreso nella *Cronaca* del borgomastro di Riga, Nyenstädt (1540-1622), figurano due dati: *a*) che erano stati mostrati a Wettermann «alcuni» libri in greco, in latino e in ebraico; *b*) che tali libri erano stati estratti da un locale murato alla presenza di alcuni dignitari di cui Wettermann fa il nome[53] Sulla forma e sulla ubicazione di questa cripto-bi-

[51] *Rhetores Graeci*, V, p. 482 ed. Walz.

[52] Cfr. G. BARTOLINI, *Iperide*, Padova 1977, pp. 31-32; A. SERRAI, *Storia della bibliografia*, V, Roma 1993, pp. 44-49.

[53] Le notizie sulle edizioni (la piú antica è datata 1753!) di questo documento in N. N. ZARUBIN, *La biblioteca di Ivan il Terribile*, a cura di L. Ronchi De Michelis, Roma s.d. [ma 1999], p. 10, n. 7.

blioteca si è molto discusso e almanaccato: e tuttora si prosegue. Ambigua è in realtà la stessa parola adoperata da Wettermann per indicare il sito e la natura della biblioteca[54]. Nell'ultimo decennio, in concomitanza con il mutamento di regime politico in Russia, si sono moltiplicati gli annunci (e le smentite) del ritrovamento della biblioteca nascosta. Sono stati fondati persino dei comitati per effettuare ricerche archeologiche attorno al Cremlino. Alla base di queste avventurose ricerche topografico-poliziesche c'è il fermo convincimento di Ignatij Stelletskij, scomparso ormai da molti anni, secondo cui il progetto segreto sulla cui base fu costruito il Cremlino risale all'architetto italiano Rudolfo Fioravanti degli Alberti, detto Aristotile, amico del fratello di Zoia, Andrea. Fioravanti avrebbe sfruttato un sistema di grotte sotterranee mettendole in comunicazione con un sistema di passaggi sotterranei. In una di tali grotte si troverebbero i libri. Per drammatizzare ulteriormente la vicenda di questi libri portati a Mosca da Bisanzio si è anche posta in relazione con la biblioteca segreta la morte di tutti i testimoni diretti della vicenda: dal Fioravanti alla stessa Zoia con suo fratello Andrea. È forse impossibile, in casi come questi, distinguere il colore dalla verità storica. Ad ogni modo la sola cosa «certa» è la lista dei libri scoperta da Ch. Dabelow (1768-1830) nel 1819: l'inventario della biblioteca di Ivan, che comprende circa ottocento volumi e include titoli di opere sia greche che latine. Dabelow pubblicò la prima notizia della sua scoperta nel 1822[55] Ma la «certezza» si incrina alquanto se si considera che nessuno è mai riuscito, né allora né in seguito, a rintracciare l'originale della lista pubblicata da Dabelow. Se si pensa che non molti anni dopo Karl Benedikt Hase, esperto bizantinista, si divertiva a fabbricare un testo greco che rinvigorisse il nesso tra la Seconda e la Terza Roma, il cosiddetto «Toparcha Gothicus», solo assai tempo dopo smascherato[56], ben si comprende che ogni piú radicale sospetto è legittimo nei confronti della lista di Dabelow. Oltre tutto i titoli sono talvolta stravaganti (come singolare è la ricca presenza di autori latini): ad esempio gli otto libri di *Storie* di Cicerone, le satire di Publio Siro, gli epitalami di Codro, la geografia di Efestione!

La storia di questa fantomatica raccolta, che potrebbe essere finita

[54] Laura De Michelis mi fa notare *per litteras* (18 dicembre 1996) che il termine adottato dal traduttore russo dello scritto di Wettermann non indica necessariamente, come consuetamente si è creduto, un locale sotterraneo.

[55] C. DABELOW, *Über die Juristen-Fakultät zu Dorpat*, in «Jahrbuch für Rechtsgelehrte in Rußland», I, Riga 1822, pp. 306-7.

[56] Cfr. I. SEVČENKO, *The date and author of the so-called Fragments of Toparcha Goticus*, in «Dumbarton Oaks Papers», XXV (1971), pp. 117-88.

con gli incendi di Mosca succedutisi nel Cinque e nel Seicento, ricorda, per la vaghezza e per la improbabile varietà del contenuto, un'altra raccolta mitizzata e deludente, quella del Serraglio[57] Gli studiosi talvolta non si rassegnano alle perdite. La fine di Costantinopoli ha generato queste ritornanti allucinazioni che sopperiscono alla dolorosa perdita, insostenibile e perciò da alcuni cosí oniricamente risarcita.

[57] Su cui cfr. L. CANFORA, *Libri e biblioteche*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, II. *La ricezione e l'attualizzazione del testo*, Roma 1995, pp. 85-89.

Appendice.

DISCORSO
INTORNO ALLA LIBRERIA FAMOSA DI BUDA
DA TRADURSI IN LATINO
E REPORSI ALL'ELENCHO GIA' COMINCIATO, DE' LIBRI MSS.
ORIENTALI, CHE SI CONSERVANO NELLA
LIBRERIA
DELL'ILL^{mo} ECCELL^{mo} SIG^{r}.
LUIGI FERDINANDO CO. MARSILLI
QUANDO QUELLO SARA' TERMINATO

Per mezzo di ciffere e caratteri, o incissi in tavole, o in cortenie d'arbori, ed in erbe, o espresse con colori sopra di carta composta di vari ingredienti sono degli antichi il documenti e gesti a noi trapassati e resosi ereditari a uttile dell'animo, che informato ed erudito di precetti inalterabili puo condure le passioni subordinatamente a quelli, e di reggersi in tutto per la vita civile, ed erudirsi d'ogni piu nobil scienza. Di tutti questi si fece l'uso di radunanza sotto nome di tavole, volumi, libri, che in gran numero raccolti, come la diversita delle tante matterie, e differenti autori esigie, che fu d'uopo il farne un ammasso e raccolta, che diede l'essere e nome di Biblioteca ne tempi moderni per l'invenzione della stampa distinta in libri manoscritti, e stampati. La diligenza degli antichi tanto dell Egitto che Grecia, ed Italia fu grande a radunare volumi incisi sopra diverse matterie e scritti con tutte in varie carte... (qui si fara menzione delle piu famose biblioteche degli antichi sino all'invenzione della stampa). Avanti del l'invento della stampa le Biblioteche furono piu rare, e non cossi comuni; perche non erano che di puri manuscritti, che non si trascrivevano, che con tempo e spesa maggiore di quello che fare si pu in o ora per mezzo del nobile invento dell'impressione, ed anche decantatassti con quella giustizia, che era dovuta, e competente alla spesa per aquistarli tanto maggiore che de libri stampati.

Fra le famose de tempi inferiori fu quella di Buda fatta da Matteo Corvino Re d'Ungaria, che eletto nel 1452 fu con la sua esaltatione coetaneo all'invento del stampa, che col corso della sua Regia vita sino al 1490 andò sempre crescendo, ed anche il primo, che potesse dare fondamento a una Regia Biblioteca promiscua di Manoscritti e libri impressi. Questa fu sempre stimata per un tesoro di lettere per tante relazione, tradizioni, che disperse qui, e li si veddono in vari autori, e particolarmente di Nicolo Olahi stato Arcivescovo d'Ungaria, che nelli suoi manoscritti, che furono da 50 anni doppo dell'unione di questa libraria cosi narra; dove descrive Buda, il palazzo Regio: «Haec, praeter situm atque architecturam tum regiam, tum, corpore divi Joannis Elimosynarii, insignis fuit, tum ob bibliothecas Matthiae Regis, memorabilis et admiranda». E poi «Qua itur ad sacellum Divi Johannis duae sunt aedes concameratae, altera voluminibus graecis, partim e medio Graeciae, partim ex aliis orientis regionibus, per regum non minori curam, quam laborem congesti referta erat: altera interior, continebat codices totius linguae latinae, a primis rudensentis, ad arcem usque omnium scientiarum, per capsulas et loculamenta, ordine quosque suo distinctos. Tegebat horum quolibet, velum sericeum, coloribus, auroque variegatum, cum indice disciplinae et professionis, in quas libri erant discreti. Maxima pars voluminum constabat membranis, colligata serico, um-

billicis, fibulisque argenteis, auro lucidis.» e soqgiunge: «Audivi a majoribus Mattiam Regem dum viveret aluisse semper ad triginta servos amanuenses pingendi peritos quorum ego plerosque mortuo illo noveram. Horum erant opera omnes fere et Graecci et Latini codices conscripti. Preter has et aliae duae erant Bibliothecae in locis diversis arcis, sed prioribus inferiores.»

Questa è effettivamente la piu esatta nottitia che a me consti di quella tanto decantata Biblioteca Corviniana, e fatto d'autore di tante fede, e poco doppo della morte di Corvino stata vivo, e fondandomi su questa per fare il parallelo di quello che fu nel tempo della reduzione di Buda al cristianesimo nell'anno 1686, trovo necessario di fare su questa relazione piu note. «Voluminibus graecis, partim e medis Graeciae, partim ex aliis orientis regionibus per Regum non minorem curam, quam laborem es congestis refecta erat.»

Dunque questa Biblioteca constava di volumi greci manoscritti, raccolti non solo da Corvino; ma da piu di lui predecessori, come si vedde chiaro per la parola: «Regum curam».

«Altera interior continebat codices totius linguae latinae» e non punto fa mentione distinta di manuscritti e libri stampati, benche in questa lingua ve ne possero d'ambi le sorte, come a suo loco mostrero. Lo splendore ed uso di tal Biblioteca e probabile, che sempre durasse sino che Isabella vedova dell'intruso Re Giovanni Zapoglio, consegniasse a Solimano Imp. de' Turchi Buda, che con l'usurparsi di tal Regia il dominio, levo dal commercio de' litterati questo letterario capitale, che acquistato senza violenza d'armi ed assalti dovete essere colocato fra le Regie spoglie nell'inventario del tesoro di Solimano, non tanto per costume antico loro di conservare intatti certi ornamenti e soppeletili dei lochi, che conquistarono, ma anche per il nobile naturale di quell'Imperatore. La fama posteriore alla conquista fu sempre, che questa libraria da' Turchi in Buda si conservasse con molta considerazione, e che gl'Imperadori austriaci piu volte cercarono di farne da Turchi l'aquisto, come cosa tanto anelata dagli eruditi Cristiani, e piu ne cresceva il desiderio per la repugnianza, che havevano li Turchi di mostrarla, e solo per grazia segnalata la prima volta ne fu datto l'ingresso al...

Vidde Lambecium Bibliotheca Cesarea Vidde: credo l'Ambas; del Co: Leslie.

E l'inspezione d'essa in veruna maniera fu corrispondente alla fama per la quantita e qualita dei libri, che indubitatamente da' Turchi per loro instituto non furono vilipesi, o lacerati, e se pure da costodi venduti secretamente, come si è fatto a Constantinopoli, o donati dagl'itessi Sultani, havrebbe dovuto essere ad omo erudito, o estimatore di tale aquisto, e nel mondo literario noto dove fosse stato trasferito, e da chi, come si sa Costanti, e di questa mai si e sapputo che veruno habbi havuti libri sino al giorno dell'espugnazione di Buda.

Potrebbe essere che quando gli Ungari con la vedova Isabella Zapogli si ritirarono nella Transilvania, che con li scritti ed archivis del regno, havessero seco portata molta e miglior quantita dei libri della libraria; ma si come li scritti del medemo archivio, benche dispersi, si sappeva anche nel giorno d'oggi dove erano, ma mai d'alcun libro o manuscritto scientifico per fattessi da me diligienze, e massime per li testi greci, si è potuto nulla sappere fuori della Libraria della citta di Cronstat, dove poco doppo l'ingresso de Cesarei in essa arse con tutt la città, e comune era fama, che fosse ricca di mano scritti greci, ma pero anche con la positiva notizia che fossero stati a' quelli dell'Imperiale libraria di Constantinopoli e di motti principali grandi Cavalieri Greci che salvarono piu loro robbe, e nella Waiachia e piu nella Transilvania, dove Cronstat e il primo loco forte che li fuggitivi rincontrarono. Da tutte queste preliminari notizie, che ho divisato, pretendo che unite al vedutossi intorno di questa libraria nel tempo dell'espugniazione di Buda dimostrare, che questa Bibliotheca forse havesse o dal'adulazione, o per

essere statta in Ungaria una cosa fuori dell'usato riportata una fama maggiore del di lei essere.

A forza d'armi dunque fu, come è noto a tutto il Mondo, sottomessa Buda, e lasciatala per due giorni per libera preda alla Milizia, che fra le fiame andó cercando richezze in ogni angolo, e piu di tutto nel Regio Palazzo di Buda composto di piú cortili, e divisi da altri tanti recinti, ed alla parte destra dell'ultimo di questo in una stanza trouarono quanto, ecome in ora dirò.

Nel secondo giorno della libera preda benchè debole per le mie ferrite, ad ogni modo mi portai dentro della Piazza appunto col preciso intento di cercare notizia di questa libraria tanto famosa, ed entrato nel suddetto secondo cortile uiddi alla destra una camera in volta dipinta a fresco con rabeschi antici di colori vivissimi, ma e in qua, ed in là squarciati, e che haueva tutto il di lei pauimento coperto di zappe, badili e secure, ed alti militari instrumenti p. lauorare in terra, e legniami, e fra questi molti libri stampati, manoscritti, e gettati in pezzi fra tali ferri per la stanza. Entrai in questa con quella curiosità, che fu la causa, che supperassi la mia debolezza, ed a primo riscontro uiddi 10 casse d'ordinario legnio, coperte con pelle di uitello col pelo, e che non eraua che longe 4 piedi, e mezzo, ed alte uno, e mezzo, ed altre tanto larghe, ma tutte lazerate da colpi di quelle manaie, che li depredatori hebbero alla mano p. sodisfare con impeto alla loro auidità, che li sollecitava il peso di quelle casse, che da per tutto si conosceua erano statte molto bene inchiodate, ed inbalate con premeditata intentione di conseruare li libri, che conteneuano. Come, ed in qual maniera fossero statti trattati li libri da gente ignorante, e che nulla stimaua ogn'altra cosa, che non li dasse denaro pronto, se lo può figurare ogn'uno, e questi lusingandossi sempre, che nel fondo delle casse almeno ui duuesse essere altro, che libri, uollsero tutti cacciarli dalle medeme, chiappandoli per li fogli, che lazzarono in gran parte per uso dei loro caricatori delli moschetti, ed in fine sdegniati dell'infruttuosa fatica fra ferri mentuati gettarono dispersi li libri, e con tenerezza uedendo questo spettacolo degni della rozeza, ed ignoranza della gregaria soldatesca, m'animai all'ulteriore ricerca in altre vicinanze stanze egualmente fatte inuolta, non potendomi figurare, che quelli soli pochi libri capaci distare in dieci casse di tale grandezza hauessero duute essere le sole reliquie di cossi famosa libraria, ma ogn'angolo del Palazzo per riseruato, che fosse, sempre si trouò senza libri nè incassati, nè dispersi, e mi conuene di ueddere che quella sercè delle dieci casse fosse stata la conserua della libraria che esisteua in Buda quando fu dato principio all'Assedio, contro il foco del quale forssi pensando li Turchi di conseruarla, l'incassarono con tanta diligenza, ed al coperto di cossi bon uolto la posero, o pure che essendo statti biso-nosi di quella stanza per uso di magazeno di tali instromenti, che si risolsero di racogliere nelle casse i libri ed hauere tutto il resto della stanza che a mio credere, ed al dire dell'Alohi duuesse essere quella della libraria, ad uso delli loro instromenti, e questa mia diligenza fu giorni poi confirmata per giusta da noua ricerca, che per ordine della Corte si fece, e perchè alcuni libri di piú, che questi co si lacerati si trouarono.

Tra questo dissipamento dei libri mi tratèni per piú di due ore, cercando sempre qualche fragmento almeno, se non uolumi manoscritti Greci, ma ne meno una silabe mi diede alle mani, non trouandone che alcuni pochi latini, ed il maggior numero stampati, ed in fine confuso d'un cossi ristretto, e miserabile auanzo per il numero e qualità di tal famosa libraria, pigliai alcuni manoscritti latini, e libri stampati piu per una memoria, ed un testimonio, che quella libraria non fu mai quello ehe la fama decantò, o che prima del possesso Turco di Buda, duueva essere statta distrutta, giache quella diligenza che usorono per questi nell'incassarli, l'hauerebbero fatto per altri di piú, ed in oltre non si sà che mai hauessero, nè meno lasciato l'accesso a veruno Cristiano nella libraria durante il loro dominio di Buda, fuorchè quella uolta per grazia al Ministro Cesareo,

che li sostitui il Bibliotecario che egualmente non trouò che cosa di poco momento, ed allora ancora si potteua attribuire, che ne fosse statta causa la troppa costodia o gelosia de Turchi, che gl'hauessero impedita la piena recognizione.

Da questo miserabile ritrouamento della Biblioteca Budense e da tutte l'altre mie dimostrazioni creddo sempre, che di quella fosse una fama maggiore del uero essere della medema saluo, ch'e li Re successori a Coruino sino all'usurpazione di Solimano di Buda non l'hauessero negleta e dispersa. In tutto non credo ui fossero 800 pezzi di libri fra intatti, e lacerati, e quelli pochi Che meritorono d'essere conseruati p. l'ordine di Cesare all'ora spediti al Co: Rabatta Gener. Comissario, non creddo arriuassero a 300 Pezzi, oltre quelli pochi, ch'io racolsi, per me stesso, che secondo il seguente catalogo déssi non ecedono il N° (Cataglo [*sic*] segue.) Piu volte stimolai il Peselio di S. M. Ces. Bibliotecario di uolere publicare un Catalogo, benchè li libri non fossero di tanto momento, ad ogni modo la Republica litteraria sarebbe statta contenta anche di questa notizia, lo promise, ma hebbe questa cosa la sorte di tante altre che fecce sperare, perchè poi morse.

Anauseato di cossi improportionato riscontro in un ogetto doue la fama e la speranza mi haueuano permesso di trouare alla Republica litteraria un thesoro, mi risolsi di mantenermi nel mio intento di cercare una preda litteraria, e uoltatomi nella Residenza del Gran Paroco Maomettano della Moschea Maggiore, che era la Chiesa di S. Stefano profanata col nome di Moschea Maggiore, per entrare nella di lui Biblioteca non hebbi altro ostacolo, che il di lui pozolente cadauero, che mi trauersauva la porta spogliato di tutte le sue uesti, e solo la di lui libreria scompigliata si, ma però meno della Coruiniana, che li facceuano un rispettoso ornamento. Il cadauere fattosi da me strasinare nella pubblica strada fra tanti altri, m'apporse il comodo di fare quelli libri racogliere, egualmente di quello, che doppo due anni m'occorse in Belgrado per egual gloriosa occasione d'espugnazione di quella Piazza, e che formando un considerabile numero, presi animo a maggiore radunanza d'essi.

Bologna, Biblioteca Universitaria, mss autografi del Marsigli, n. 85.

WALTER BERSCHIN

Il greco in Occidente: conoscenza e ignoranza (secoli IV-XIV*)*

Per farsi un'idea della situazione della lingua greca nell'Occidente tardoantico è illuminante la biografia di sant'Agostino. Ai suoi tempi esistevano ancora insegnanti di greco e in alcune famiglie si faceva apprendere ai bambini la lingua straniera, il greco, prima ancora di approfondire le conoscenze della lingua madre, il latino; tuttavia la padronanza della lingua greca era divenuta piú rara. Agostino temeva i suoi insegnanti di greco e odiava la lettura di Omero[1]; nella maturità si rammaricò poi di queste sue mancanze e cercò in parte di recuperare il tempo perduto[2]. In Occidente in generale la conoscenza del greco diminuí: non scomparve del tutto – anche nei decenni piú bui del Medioevo si sapeva ancora cosa significassero AΩ e *Kyrie eleison* –, tuttavia essa si ridusse a dei rudimenti.

Un esempio ne è l'alfabeto greco, il quale rimase facilmente reperibile in qualsiasi biblioteca medievale di medie dimensioni per chi vi fosse interessato[3]. Infatti questo alfabeto era parte integrante di molte opere di grande diffusione: le *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, il *De temporum ratione* di Beda, il *De computo* di Rabano Mauro e il *De grammatica* di Ugo di San Vittore. Spesso sono annotati anche i suoi valori numerici. L'*epistola formata*, un tipo di lettera credenziale ecclesiastica, richiedeva infatti una conoscenza del valore numerico delle lettere dell'alfabeto greco: in essa il valore di determinate lettere presenti nel nome dello scrivente, dell'accreditato, del destinatario e del luogo di emissione veniva addizionato in un totale insieme al numero di indizione e ad altre cifre[4]. L'alfabeto greco era usato a volte come crittografia nella sottoscrizione di documenti e libri o per la scrittura di ri-

[1] AGOSTINO, *Confessiones*, I.14.(23).

[2] P. COURCELLE, *Les lettres grecques en occident*, Paris 1948², pp. 137 sgg.; H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958⁴, pp. 27 sgg. e 631 sgg.

[3] W. BERSCHIN, *Medioevo greco-latino*, Napoli 1989, pp. 39-41.

[4] *Ibid.*, pp. 94-96.

cette e formule di benedizione. Mentre simili utilizzazioni sono attestate soprattutto dal IX secolo fino all'XI e XII[5], durante il pieno e basso Medioevo invece perdurò l'obbligo per ogni vescovo di saper tracciare in modo corretto l'alfabeto greco ai fini della consacrazione di una chiesa secondo il rito romano. Proprio a questo fa riferimento nel XIII secolo Ruggero Bacone, fortemente critico nei confronti della conoscenza delle lingue straniere nella sua epoca. Egli attacca la consuetudine dei vescovi, inesperti della lingua greca, di inserire nell'alfabeto greco i tre segni numerici che indicavano il 6, il 90 e il 900: «Poiché per un grande mistero fu stabilito dalla Chiesa che si debbano scrivere lettere greche, non si devono sostituire ad esse dei segni qualunque che non sono lettere, e di conseguenza in occasione delle consacrazioni non si possono scrivere quei segni che non sono lettere senza offesa per il sacramento»[6].

Nel Medioevo latino si adoperò sempre la forma maiuscola delle lettere greche; fra queste spesso si usava il segno Ӿ come M[7]. Solo in pochi monumenti del IX e del X secolo e in modo sporadico anche nel pieno Medioevo si utilizzò il nuovo alfabeto minuscolo greco. La grammatica greca di Bacone insegna entrambi gli alfabeti; essa appartiene già all'epoca in cui il dinamismo occidentale avviava nuovi contatti con il mondo mediterraneo greco.

La forma medievale tipica del codice greco fu il manoscritto bilingue: un'eredità dell'epoca tardoantica che in parte anche il Medioevo ha saputo ben sfruttare. La simbiosi culturale mediterranea della tarda epoca imperiale romana ha prodotto molti di questi bilingui, sia latino-greci che greco-latini (l'esempio piú noto di edizione latino-greca della tarda antichità è offerto dai resti di codici virgiliani bilingui recuperati dalle sabbie egiziane). Ancora in epoca giustinianea a Costantinopoli si aveva la possibilità di scrivere codici in entrambe le lingue dell'impero; il codice fiorentino dei *Digesta* (Codex Pisanus, poco dopo il 533) ne è una testimonianza. Ma, a quanto pare, nell'impero bizantino propriamente medievale non si è continuato a curare edizioni bilingui di auto-

[5] Talvolta si è fatto ricorso a questa usanza «medievale» anche in epoca moderna. Due esempi del XIX secolo: il *Journal grec* di Benjamin Constant non è nient'altro che un diario scritto in alfabeto greco, per motivi morali e politici, ma in lingua francese; E. T. A. Hoffmann annotò nel diario le sue vicende con «Käthchen» in tedesco, ma con lettere greche: G. R. HOCKE, *Das europäische Tagebuch*, Wiesbaden-München 1978[2], pp. 166 e 168.

[6] E. NOLAN e S. A. HIRSCH (a cura di), *The Greek Grammar of Roger Bacon*, Cambridge 1902, p. 83.

[7] Per la storia di questa lettera cfr. W. BERSCHIN, *Griechisches bei den Iren*, in H. LÖWE (a cura di), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, I, Stuttgart 1982, pp. 504-6.

ri romani; anzi, tranne che nell'Italia meridionale, non si è piú prodotto alcun manoscritto latino-greco. Il bilingue greco-latino è divenuto un libro dell'Occidente.

Il Medioevo occidentale era interessato soprattutto ai bilingui cristiani: fra gli altri sono tràditi manoscritti bilingui del Salterio, dei Vangeli, delle Lettere di Paolo e degli Atti degli Apostoli[8]. A godere di grande favore furono soprattutto i salteri greco-latini. Il loro strepitoso successo si spiega con il fatto che il Salterio era il libro piú familiare per i Latini nel Medioevo; esso era inoltre piú adatto di qualunque altro testo per introdurre lo studioso ai primi elementi della lingua greca. Pertanto, proprio la tradizione dei salteri in lingua greco-latina, la quale attraversa tutto il Medioevo – a partire dal Cod. Verona I (VI-VII secolo) fino al Cod. Plut. XVII 13 della Biblioteca Laurenziana, che aveva «solo pochi anni quando a Firenze ebbe inizio il grande concilio dell'unione»[9], e fino al grande Salterio trilingue ebraico-greco-latino che Federico da Montefeltro, duca di Urbino, commissionò a Firenze nel 1473[10] –, offre materiale sufficiente per indagare ulteriormente lo studio del greco nel Medioevo latino.

In questi salteri il greco è presente sia come scrittura in alfabeto greco (per lo piú maiuscolo) sia in trascrizione latina. Il greco e il latino si alternano in pagine a fronte, o in colonne affiancate nella stessa pagina, oppure in modo interlineare. Il testo principale (pagina sinistra; colonna sinistra nello schema a colonna; riga principale nel sistema interlineare) è nella maggior parte dei casi quello in greco. Nei salteri che riproducono il greco solo in trascrizione latina sono da supporsi intenzioni liturgiche: infatti i testi liturgici greci in Occidente furono scritti senza eccezione in lettere latine; ciò che interessava era soltanto il suono delle parole, non il loro aspetto. Gli esemplari con testo greco in alfabeto greco erano invece destinati allo studio, o anche all'esposizione. Esistono molteplici combinazioni diverse fra questi due tipi e la transizione dall'uno all'altro si presenta senza soluzione di continuità.

Un considerevole patrimonio lessicale greco era accessibile al Medioevo latino attraverso i glossari tramandati dal sistema scolastico antico, i quali in parte contenevano anche espressioni idiomatiche. Occasionalmente ancora nell'alto Medioevo ne furono compilati di nuovi; in

[8] BERSCHIN, *Medioevo* cit., pp. 51 sgg.; T. RADICIOTTI, *Manoscritti digrafici grecolatini e latinogreci nell'alto medioevo*, in «Römische Historische Mitteilungen», XL (1998), pp. 49-118; K. BREDEHORN, *Codex Waldeccensis*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», LI (1999), pp. 455-514.

[9] H. SCHNEIDER, *Die biblischen Oden im Mittelalter*, in «Biblica», XXX (1949), pp. 486 sg.

[10] Roma, Bibl. Vat. Urb. lat. 9.

generale, tuttavia, si deve constatare un appiattimento e infine una scomparsa di questi glossari nel corso del Medioevo. Le parti dialogiche degli antichi glossari furono valutate e utilizzate già a partire dal IX secolo come semplice fonte di materiale lessicale; nel greco scolastico del pieno Medioevo è caratteristica la tendenza a far terminare in -ος e -ον i sostantivi e in -ιν e -ον i verbi. I lessicografi latini del XII secolo smembravano le parole composte greche con l'intenzione di spiegarle etimologicamente; le semiparole cosí ottenute si tramandarono nell'insegnamento come «parole» greche autonome[11]. Nel XIII secolo iniziò la reazione contro la corruzione del «greco scolastico», il quale nondimeno si mantenne fin entro il XV secolo.

Nel Medioevo non esisteva una grammatica della lingua greca dalla quale in Occidente si potesse apprendere il greco, cosí come si apprendeva il latino da Donato e Prisciano. Dall'antichità si possedeva il testo scolastico di Dositeo, pensato originariamente per l'insegnamento del latino ai Greci, il quale si presentava in parte in una versione parallela delle due lingue[12]. Da questa si potevano dedurre solo parzialmente gli elementi grammaticali della lingua greca, e quasi per nulla la morfologia. La testimonianza piú cospicua dell'impegno profuso per la comprensione grammaticale del greco nell'alto Medioevo è costituita dal Codice 444 della Biblioteca comunale di Laon. Il manoscritto, creato nella cerchia di Irlandesi attorno a Martino di Laon (m. 875), contiene fra l'altro l'abbozzo di una grammatica greca[13] In epoca ottoniana Froumundo di Tegernsee (m. 1006/1012) intraprese il tentativo di compilare una grammatica di greco[14].

È sorprendente che per il XII secolo, altrimenti cosí fecondo e multiforme, non sia noto alcun tentativo di realizzare una grammatica greca. Una figura del calibro di Giovanni di Salisbury sentiva come una grave mancanza il fatto di non sapere il greco e cercò, peraltro quasi senza risultati, di porvi rimedio prendendo lezioni da un Greco dell'Italia meridionale[15] È vero, comunque, che nell'Italia del XII secolo una cono-

[11] B. BISCHOFF, *Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters*, in ID., *Mittelalterliche Studien*, II, Stuttgart 1967, pp. 271 sg.

[12] *Dosithei Ars grammatica*, a cura di J. Tolkiehn, Leipzig 1913; *Grammatici latini*, a cura di H. Keil, VII, Leipzig 1880, pp. 376-436.

[13] A. C. DIONISOTTI, *Greek grammars and dictionaries in Carolingian Europe*, in M. W. HERREN (a cura di), *The Sacred Nectar of the Greeks*, London 1988, pp. 1-56.

[14] Sul suo studio della lingua greca si veda da ultimo W. BERSCHIN, *Eine griechisch-althochdeutsch-lateinische Windrose von Froumund von Tegernsee im Berlin-Krakauer Codex 4° 939*, in *Vetustatis amore et studio. Festschrift Kasimierz Liman*, Posen 1995, pp. 22-30.

[15] BERSCHIN, *Medioevo* cit., pp. 299 sg.

scenza pratica della lingua greca non era cosa rara. Abbiamo notizia di una serie di Italiani che tradussero, spesso a Costantinopoli, documenti e libri dal greco[16]. Diviene sempre piú evidente che questi Occidentali che si trovavano nella capitale dell'impero orientale erano coinvolti direttamente nella stesura degli splendidi scritti bilingui destinati alle relazioni con l'estero degli imperatori bizantini[17] Per l'Occidentale che non fosse cresciuto in questo *milieu* bilingue e che aspirasse ad apprendere il greco non c'era altra via se non lo studio dei codici bilingui menzionati sopra.

Dopo la conquista di Costantinopoli nell'ambito della quarta crociata (1204) iniziò «l'opera missionaria» della Chiesa latina fra i Greci. I nuovi ordini mendicanti dei francescani e dei domenicani fondarono i loro monasteri in molti luoghi del Mediterraneo orientale. Tuttavia questa attività di missione in un primo tempo non diede pressoché alcun frutto nell'ambito della vita intellettuale, poiché gli Occidentali, padroneggiando il latino e la «lingua franca», non ritennero quasi mai necessario conoscere anche altre lingue. A questo proposito, però, intorno alla metà del XIII secolo si profilò un cambiamento d'opinione. Il francescano inglese Ruggero Bacone (m. 1292 circa) produsse la già menzionata grammatica greca, la quale era adatta come introduzione alla lettura del greco. Bacone si sofferma dettagliatamente sull'alfabeto greco, sulla fonetica e sull'ortografia; la morfologia è delineata brevemente ed è trattata in paradigmi facili a ricordarsi; per esercitarsi sono accluse versioni di testi latini comuni, come il *Pater noster* e i *Cantica*. La grammatica di Bacone tuttavia non ebbe alcun pubblico.

I domenicani cercarono di mettere all'ordine del giorno del concilio di Lione (1274) il tema «Missione e conoscenza delle lingue»; ma questo si avverò poi solo in occasione del concilio di Vienne (1312). Qui si stabilí, nel cosiddetto «canone delle lingue», di costituire in ognuno dei quattro piú importanti *studia generalia* dell'Occidente – Parigi, Oxford, Bologna e Salamanca – due cattedre di ebraico, greco, arabo e siriaco; lo stesso doveva avvenire anche presso la sede della curia romana. I molti professori coinvolti non dovevano soltanto insegnare la lingua, ma anche effettuare traduzioni in latino. A seguito di ciò la curia papale prese ad assumere, occasionalmente, degli insegnanti di lingue (per esempio Barlaam di Seminara nel 1342 ad Avignone e Simone Atumano intorno al 1380 a Roma), e anche a Parigi si ebbero dei tentativi di rea-

[16] *Ibid.*, pp. 275-97.

[17] F. PONTANI, *Mosè del Brolo e la sua lettera da Costantinopoli*, in «Aevum», LXXII (1998), pp. 143-75.

lizzare lezioni di «lingue orientali», soprattutto dopo che il concilio di Basilea nel 1434 ebbe reiterato il decreto di Vienne. Ma non lo spirito missionario, bensí solo quello degli *studia humaniora* fece diventare realtà in Occidente il primo insegnamento continuato di greco[18].

La vita di studioso di Francesco Petrarca (1304-74) segna una svolta anche per lo studio della lingua greca. Come tutti gli Occidentali del XIV secolo, egli guardava con superiorità e disprezzo i Greci della sua epoca, e aveva scarsa o nessuna considerazione della loro letteratura «bizantina». Ma attraverso i precoci e approfonditi studi degli autori latini egli fece il suo incontro con gli autori greci classici: in Cicerone, Seneca, Macrobio (*Saturnalia*), Servio, Valerio Massimo, Apuleio, Terenzio, Agostino e Lattanzio si imbatteva continuamente in passi o autori greci. È istruttivo osservare come Petrarca, almeno nella sua giovinezza, rimanesse disorientato nel confrontarsi con tale materia. Il suo famoso manoscritto virgiliano, il Virgilio Ambrosiano[19], che, per dimensioni e sontuosità, si potrebbe definire la nave ammiraglia della sua flotta di libri, contiene glosse apposte da Petrarca in epoche diverse della sua vita; nelle parti piú antiche le citazioni si arrestano sempre bruscamente con la laconica annotazione: «Grece» («Ut ait Homerus: Grece»)[20] A quell'epoca Petrarca neppure sperava di poter un giorno riempire quei passi in modo che dessero un senso compiuto, o altrimenti avrebbe lasciato dello spazio libero apposito nelle sue glosse. Piú tardi, tuttavia, egli disegnò in onciali greche questa o quella parola nel suo Virgilio. Nel frattempo si era appropriato di conoscenze rudimentali della lingua greca. Uno dei sussidi da lui utilizzati a questo scopo era il *Triglossos* di Gherardo di Huy[21] Una possibilità migliore di apprendere il greco si offrí al Petrarca quando arrivò ad Avignone Barlaam di Seminara. Petrarca prese lezioni da questo Italo-greco, insegnandogli a sua volta il latino. Essi iniziarono a studiare Platone[22]; ma sembra che le lezioni siano risultate insoddisfacenti, in maniera analoga a quelle che due secoli prima Giovanni di Salisbury aveva ricevuto da un altro Italo-greco. L'entusiasmo di Petrarca per Platone, comunque, deriva da questo incontro con Barlaam. Nel pieno di un'epoca in cui dominava l'aristotelismo, Petrarca mutava campo e passava da Aristotele a Platone, «l'au-

[18] BERSCHIN, *Medioevo* cit., pp. 323-25.
[19] Milano, Bibl. Ambros. A 49 inf.
[20] P. DE NOLHAC, *Pétrarque et l'humanisme*, I, Paris 1907, p. 159; F. STEFFENS, *Lateinische Paläographie*, Berlin-Leipzig 1929², tav. 101.
[21] R. WEISS, *Medieval and Humanist Greek*, Padua 1977, pp. 136 sgg.
[22] *Ibid.*, p. 176.

tore preferito già dai tardo-bizantini»[23] Molto probabilmente risale a quest'epoca il possesso del voluminoso codice greco di Platone, per il quale Boccaccio invidiava Petrarca[24].

Petrarca riuscí a procurarsi anche un secondo codice greco: Omero[25] Nel 1348 a Verona aveva fatto la conoscenza dell'ambasciatore di Costantinopoli Nicola Sigero. Nel 1353/54 questi gli spedí il tanto desiderato codice omerico[26]; tuttavia, nonostante la gioia con cui lo accolse, Petrarca non era in grado di leggerlo. Egli lo strinse fra le braccia piangendo e disse sospirando: «O grande uomo, come desidero udirti!»[27] Per la sua conoscenza della letteratura greca Petrarca dipendeva, come la maggior parte dei Latini, dalle traduzioni, che infatti possedeva in quantità ragguardevole. Poiché non esisteva ancora alcuna traduzione latina di Omero, se ne dovette promuovere una, affinché Petrarca e i suoi amici potessero finalmente conoscere meglio il grande poeta greco.

Nel 1359 Petrarca incontrò a Padova il calabrese Leonzio Pilato[28], il quale, in quanto allievo di Barlaam, sembrava idoneo a realizzare la traduzione, che Petrarca riteneva urgentissima. Gli fece tradurre per prova i primi cinque libri dell'*Iliade* e pare esserne rimasto soddisfatto. Tuttavia non volle tenere presso di sé il Calabrese, che gli era antipatico. Leonzio da parte sua non voleva rimanere in Italia: era attratto dalla «Babilonia occidentale», Avignone, dove sperava di poter ottenere, come già Barlaam e Simone Atumano, una sedia episcopale. Boccaccio risolse la complicata situazione inducendo la signoria fiorentina a istituire un lettorato di greco per Leonzio. Al piú tardi dal 1361 Leonzio insegnò greco a Firenze. Con lui Boccaccio approfondí la sua conoscenza della lingua greca piú di quanto avesse fatto Petrarca con Barlaam. Nello stesso tempo Leonzio traduceva Omero e, parallelamente, anche l'*Ecuba* di Euripide. Quest'ultima traduzione fu senza dubbio effettuata in vista delle lezioni fiorentine di greco, in quanto, secondo la tradizione scolastica bizantina, la lettura di Euripide iniziava proprio con l'*Ecuba*[29] Il lavoro principale, la traduzione di Omero, era concluso nel 1362; il resto fu lasciato incompiuto da Leonzio, perché non voleva ri-

[23] R. HIRZEL, *Plutarch*, Leipzig 1912, p. 103.

[24] WEISS, *Medieval and Humanist Greek* cit., p. 176.

[25] Milano, Bibl. Ambros. gr. I 98 inf.

[26] A. PERTUSI, *L'Omero inviato al Petrarca da Nicola Sigero*, in *Mélanges Tisserant*, III, Rome 1964, pp. 113-39.

[27] «O magne vir, quam cupide te audirem!» (*Familiarium rerum*, 18.2, in F. PETRARCA, *Le Familiari*, a cura di V Rossi, III, Firenze 1937, p. 277).

[28] A. PERTUSI, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio*, Venezia-Roma 1964.

[29] Cfr. P. O. KRISTELLER, *Renaissance Concepts of Man and Other Essays*, New York 1972, p. 75.

manere oltre a Firenze. Nel 1365 fu colpito a morte da un fulmine durante una tempesta in mare[30].

Petrarca percepiva se stesso come una figura bifronte. Ciò è senz'altro vero nel caso dei suoi interessi per il greco. Questi sono tipicamente medievali sotto i seguenti aspetti: il greco è venerato piú che studiato; manca lo slancio sufficiente a sfruttare i pur pochi ausili e le possibilità di apprendimento grammaticale della lingua; il greco rimane una specie di ornamento. Ma vi sono anche elementi nuovi: i libri greci che Petrarca abbraccia non sono piú il Salterio, i Vangeli e gli scritti teologici, bensí Platone e Omero. L'elemento greco-cristiano arretra, mentre l'antichità classica avanza in primo piano. Ha inizio lo spostamento umanistico del baricentro nella coscienza occidentale: si voltano le spalle a teologia e filosofia e ci si rivolge alla poesia, alla storiografia, all'epistolografia, alla retorica; ci si allontana dalle odiose scienze scolastiche e si va verso la libertà artistica dell'individuo; via dal «Medioevo» verso l'antichità!

A Firenze Petrarca trovava la massima comprensione. Giovanni Boccaccio (1313-75) riprese nelle sue *Genealogiae deorum gentilium* il vecchio esercizio di inserire delle citazioni dal greco direttamente in un contesto latino; dopo Liutprando da Cremona nel X secolo, egli era il primo Occidentale che padroneggiasse nuovamente questa tecnica. Nel suo esemplare delle *Genealogiae*[31] Boccaccio trascrisse una serie di ampi passi omerici in lettere greche; a margine annotò, anche con qualche correzione, la traduzione di Leonzio Pilato. Boccaccio utilizzava un alfabeto greco minuscolo mescolato con alcune lettere maiuscole[32]. Non era ancora in grado di lavorare senza errori e a volte aveva difficoltà di comprensione. La conquista della scorrevolezza nei passaggi dal greco al latino, da lui cosí ammirata negli autori antichi, gli costò uno sforzo enorme, ma in ultima istanza il suo lavoro fu coronato da successo. A lui risale uno dei tratti caratteristici dello stile umanistico: la riappropriazione della citazione originale in greco.

Nell'anno della morte di Boccaccio, Coluccio Salutati assunse la carica di cancelliere a Firenze (1375-1406), e da quel momento fu il piú energico promotore degli studi greci in città. Personalmente non era un esperto di greco, ma si impegnò affinché venissero approntate traduzioni. Quando si presentò l'occasione di acquisire nuovamente un inse-

[30] PERTUSI, *Leonzio Pilato* cit., p. 35.

[31] Firenze, Bibl. Laur. Plut. LII 9, individuato come l'esemplare di lavoro di Boccaccio da O. HECKER, *Boccaccio-Funde*, Braunschweig 1902.

[32] *Ibid.*, p. 138.

gnante di greco per Firenze, non se la lasciò sfuggire. A partire dal 1397, infatti, Manuele Crisolora[33], giunto come ambasciatore dell'imperatore bizantino in Occidente, tenne lezioni di greco. Come ausilio per l'insegnamento egli scrisse gli *Erotemata*, una grammatica redatta in lingua greca sotto forma di domande e risposte. Questa divenne il primo testo didattico per il greco diffuso nell'Occidente latino, soprattutto dopo che Guarino Veronese, allievo di Crisolora, ne ebbe fatta una rielaborazione in latino, cosí da poterlo utilizzare anche senza un insegnante greco.

Ancor piú della grammatica del Crisolora fu apprezzata dagli umanisti l'*Introduzione grammaticale* di Teodoro Gaza (m. 1475). Da Teodoro Gaza derivò l'*Epitome delle otto parti del discorso* di Costantino Lascaris, il primo libro stampato in greco in Italia (Milano 1476). La prima stampa di un testo biblico in greco fu un Salterio del 1481. I nuovi sussidi grammaticali, comunque, soppiantarono solo lentamente la tecnica medievale di apprendimento del greco. Cosí l'umanista e generale camaldolese Ambrogio Traversari (m. 1439), che piú avanti avrebbe tradotto Diogene Laerzio e Dionigi l'Aeropagita, imparò il greco ancora dal confronto fra testi biblici, procedendo dal familiare Salterio a testi piú difficili; ed egli raccomandava senza riserve il suo metodo[34]

[33] G. CAMMELLI, *I dotti bizantini e le origini dell'Umanesimo*, I. *Manuele Crisolora*, Firenze 1941.
[34] BERSCHIN, *Medioevo* cit., p. 47.

LUCIA FAEDO

Ricostruire l'arte greca, rappresentare il mito

Racconterò in questo breve spazio solo alcuni episodi del difficile e tortuoso percorso dalle pagine dei classici alle immagini, immagini che si legano a opere d'arte conservate dalle parole e immagini che mettono in scena le «favole» narrate dagli antichi.

Le rovine romane semisepolte hanno contribuito a mantenere viva nel mondo occidentale la memoria diffusa della grandezza perduta di Roma e a trasmettere l'idea di una continuità col passato anche nel Medioevo, quando il messaggio delle immagini scolpite e delle iscrizioni aveva perso quasi per tutti la sua immediata leggibilità, ma la coscienza di una realtà monumentale della civiltà greca si affievolí invece per secoli nella memoria dell'Occidente, oscurata dal progressivo perdersi della conoscenza della lingua e poi dalla dominazione ottomana della Grecia[1] Tra tardo Quattrocento e primo Cinquecento esili tracce della percezione dell'arte greca come realtà oggettuale, e non come fantasma letterario, sono offerte da opere greche, o ritenute tali, nelle collezioni di antichità; si pensi ad esempio al vaso di Ghiberti[2], ai frammenti di scultura tesaurizzati da Isabella d'Este[3], alle poche statue da Rodi, da Creta, da Cipro nelle raccolte venete[4]. È solo in un viaggio onirico che Pausania guida Guarino tra i monumenti di Corinto[5]. La *Periegesi*, che

[1] Vedi almeno R. WEISS, *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, Oxford 1973; N. G. WILSON, *From Byzantium to Italy Greek Studies in the Italian Renaissance*, Baltimore 1992; e la bella sintesi di L. BESCHI, *La scoperta dell'arte greca*, in S. SETTIS (a cura di), *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, III, Torino 1986, pp. 295-338. Sulla perdita di conoscenze epigrafiche I. CALABI LIMENTANI, *Sul non saper leggere le epigrafi classiche nei secoli XII e XIII; sulla scoperta graduale delle abbreviazioni epigrafiche*, in «Acme», XXIII (1970), pp. 253-82.

[2] R. KRAUTHEIMER, *Lorenzo Ghiberti*, Princeton 1956, p. 305 nota 1; BESCHI, *La scoperta* cit., p. 32.

[3] M. PERRY, *A Greek bronze in Renaissance Venice*, in «The Burlington Magazine», CXVII (1975), p. 206; BESCHI, *La scoperta* cit., pp. 333 sg.

[4] ID., *Antichità cretesi a Venezia*, in «Annuario della Scuola Archeologica di Atene», L-LI (1972-73), pp. 481-502; ID., *Collezioni d'arte greca in Italia*, in «Il Veltro», XXVII (1983), pp. 257 sgg.; ID., *La scoperta* cit., pp. 333-38; I. FAVARETTO, *Arte antica e cultura antiquaria nelle collezioni venete al tempo della Serenissima*, Roma 1990, pp. 47, 65 sg., 80, 83, 91 sg., 94, 96 sg., 118, 125, 158-61.

[5] M. BAXANDALL, *Guarino, Pisanello e Chrysoloras*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», XXVIII (1965), pp. 183-204.

accompagna ancor'oggi le ricerche degli archeologi in terra greca, recuperata alla cultura occidentale grazie a un codice giunto a Firenze nel 1418, ebbe nell'età dell'umanesimo una fortuna tutta letteraria[6], totalmente disgiunta dall'esperienza reale dei monumenti; ad esempio Ciriaco d'Ancona, che fu tra i pochissimi ad avere un contatto con i resti della Grecia antica, e tra i primi a documentarli con disegni, note e trascrizioni, non se ne serví nei suoi viaggi nel Levante, in cui interessi mercantili e antiquari si intrecciavano; per essi si avvalse principalmente della lettura di autori di larga diffusione, come Plinio e Ovidio[7], e delle opere descrittive del Buondelmonti[8], il fiorentino che, legato da parentela agli Acciaoli, duchi di Atene, lo aveva preceduto nella rotta circa vent'anni prima, seguendo i suoi medesimi interessi.

Non fu un attico a insegnare il greco al Boccaccio, ma un bizantino di Calabria, Leonzio Pilato, che per incarico di Petrarca tradusse in un legnoso latino *Iliade* e *Odissea*, e furono i letterati di Costantinopoli a riportare prima a Firenze e poi a Padova e in Europa la conoscenza della lingua e i manoscritti di opere perdute per l'Occidente[9]; quella Costantinopoli che, abbellita dei massimi capolavori di scultura della Grecia antica, era intesa sí come erede e baluardo della civiltà greca, ma si fregiava da sempre dell'epiteto di Seconda Roma. La testimonianza di Plinio aveva conservato il mito degli artisti greci e delle loro opere, ma, menzionando le statue e i dipinti razziati, o acquistati, in Grecia per ornare i portici, i templi, i giardini e i palazzi di Roma, aveva anche dato corpo all'idea che fosse il suolo romano a nascondere da secoli quanto di piú alto la Grecia aveva prodotto. E nel 1506 il ritrovamento del Laocoonte con le firme degli scultori rodii Agesandro, Polidoro e Atenodoro ne offrí una clamorosa conferma[10] La scoperta fu avvertita come un evento epocale: nel 1507, correggendo le bozze della sua enciclopedica sintesi del sapere umanistico, i *Commentarii urbani*, Raffaele Maf-

[6] BESCHI, *La scoperta* cit., pp. 317-18.

[7] Per Ciriaco si vedano almeno E. BODNAR, *Cyriacus of Ancona and Athens*, Bruxelles-Berchem 1960, pp. 9-15; ID., *Cyriacus of Ancona Journeys in the Propontis and the Northern Aegean 1444-1445*, Philadelphia 1976; J. COLIN, *Cyriaque d'Ancône Le voyageur, le marchand, l'humaniste*, Paris 1981; C. R. CHIARLO, *«Gli fragmenti dilla sancta antiquitate»: studi antiquari e produzione delle immagini da Ciriaco d'Ancona a Francesco Colonna*, in S. SETTIS (a cura di), *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, I, Torino 1984, pp. 271-80; H. GÜNTHER, *Das Studium der antiken Architektur in den Zeichnungen der Hochrenaissance*, Tübingen 1988, pp. 16-18.

[8] Per Buondelmonti, R. WEISS, *Un umanista antiquario Cristoforo Buondelmonti*, in «Lettere Italiane», XVI, 2 (1964), pp. 105-16; BESCHI, *La scoperta* cit., p. 319.

[9] A. PERTUSI, *Leonzio Pilato tra Petrarca e Boccaccio*, Roma 1964, pp. 1-72; D. J. GENEAKOPLOS, *Bisanzio e il Rinascimento*, Roma 1967, pp. 26 sgg.; G. HOLMES, *The Florentine Enlightment 1400-1450*, London 1969; WILSON, *From Byzantium* cit., in particolare pp. 2-7 per Pilato.

[10] S. Maffei in S. SETTIS, *Laocoonte Fama e stile*, Roma 1999, pp. 99-115; sono grata a Sonia Maffei per alcune utili e amichevoli indicazioni.

fei, il Volterrano, attento e aggiornato conoscitore anche dell'arte contemporanea, ritenne indispensabile aggiungere ancora alla descrizione di Roma la notizia del rinvenimento, avvenuto pochi mesi prima[11]. La complessa composizione e l'intensa espressività del gruppo, che per generazioni di artisti e di teorici dell'arte sarà fonte di forti suggestioni, non trovano un'eco nell'umanista, che si concentra invece sulle credenziali letterarie che avallano il prestigio straordinario dell'opera: il soggetto virgiliano e la menzione pliniana. Il Laocoonte, che non riesce a sfuggire alla diffidenza del Maffei verso le immagini del mondo pagano, comunica con il Volterrano solo attraverso le parole della *Naturalis historia*, che ne riconosce la superiorità ad ogni altra opera, sia di scultura che di pittura. I nomi dei tre scultori greci, autori di un capolavoro ritrovato, passano però sotto silenzio nelle fitte pagine che Maffei dedica all'*Anthropologia*, all'elenco degli uomini illustri; in queste figura invece Apelle[12], le cui opere sono perdute, ma la cui eccellenza è entusiasticamente celebrata dallo stesso Plinio. Il giudizio pliniano ha un valore e un peso che sopravanzano la testimonianza viva dell'opera d'arte ed è indubbiamente la mediazione del testo letterario a dare un'eccezionale evidenza al Laocoonte. Che cosí sia lo conferma indirettamente anche il silenzio che avvolge negli stessi *Commentarii* il Torso del Belvedere e lo scultore che lo firmò, Apollonio di Atene: la scultura – rinvenuta nel primo Quattrocento, ben nota a Roma agli inizi del Cinquecento, come testimoniano numerosi disegni – per le sue qualità formali, tra 1533 e 1536, fu ritenuta degna di affiancare il Laocoonte nel Cortile del Belvedere e, apprezzata da Michelangelo, fu spesso citata, anche come simbolo stesso dell'arte del disegno[13] Dunque al Volterrano il Laocoonte non interessa tanto come testimonianza dell'arte greca, quanto come capolavoro lodato da Plinio. Merita mettere a confronto lo spazio dato nei *Commentarii* al ritrovamento del Laocoonte con quello riservato a tutta la città di Atene: questa, sintetizzata in poche righe, non ha un risalto maggiore del borgo di Maratona, eternato dalla memoria della battaglia conservata dalle pagine degli storici[14] La lontananza,

[11] R. MAFFEI, *Commentariorum urbanorum libri octo et triginta*, Roma 1506, p. 161. Sulla cultura di Maffei e sulla datazione dell'integrazione dei *Commentarii* vedi V. FARINELLA, *Archeologia e pittura a Roma tra Quattrocento e Cinquecento*, Torino 1992, p. 31.

[12] MAFFEI, *Commentariorum* cit., p. 182.

[13] C. SCHWINN, *Die Bedeutung des Torso von Belvedere für Theorie und Praxis der bildenden Kunst vom 16. Jahrhundert bis Winckelmann*, Bern-Frankfurt 1973; F. HASKELL e N. PENNY, *Taste and the Antique. The Lure of Classical Sculpture 1500-1900*, New Haven - London 1981, n. 80, pp. 311-14; R. WÜNSCHE, *Il Torso del Belvedere. Da Aiace a Rodin*, catalogo della mostra Musei Vaticani Glyptothek München, Città del Vaticano 1998, pp. 50 sgg.

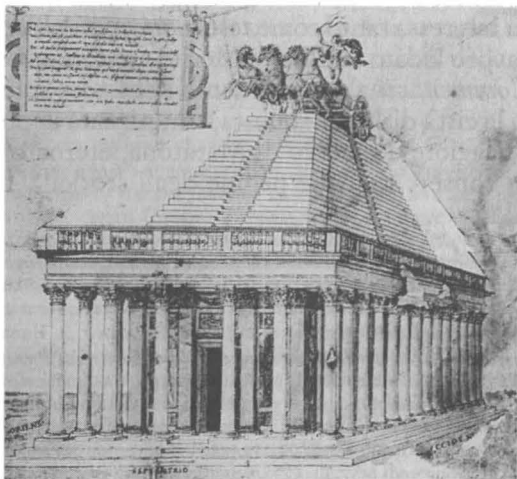
[14] Per Atene e Maratona vedi MAFFEI, *Commentariorum* cit., p. 123.

l'inaccessibilità dei luoghi fanno perdere la percezione di una realtà monumentale, la cui esistenza sembra racchiusa nelle pagine degli scrittori antichi; una realtà che dovrà attendere almeno un altro secolo per tornare ad essere conosciuta grazie alle relazioni dei viaggiatori.

Sono le parole di Vitruvio e Plinio che inducono a restituire una forma visiva al monumento funebre piú famoso del mondo greco, il Mausoleo di Alicarnasso. Mentre è un edificio a pianta centrale, concepito in un'ottica primomanierista a dominare il porto di Alicarnasso, nell'incisione edita nel 1521 nel volgarizzamento di Vitruvio del Cesariano[15], il disegno degli Uffizi (fig. 1), attribuito ora ad Aristotile da Sangallo[16], presenta come illustrazione testuale delle parole di Plinio, trascritte in una tabula posta accanto alla ricostruzione, un edificio a pianta quadrata, circondato da una peristasi di colonne corinzie su una crepidine di tre gradini che riecheggia modelli romani, sormontato, secondo un'ipotesi che ha ancora credito, da una copertura piramidale a gradoni coronata da una quadriga. Ma il Mausoleo, pur grandemente danneggiato, era ancora una realtà visibile nel primo Cinquecento e un agen-

[15] G. PERINI, *Raffaello e l'antico: alcune precisazioni*, in «Bollettino d'Arte», LXXXIX-XL (1995), p. 120 fig. 5.

[16] BESCHI, *La scoperta* cit., p. 310 fig. 288, con attribuzione a fra Giocondo; PERINI, *Raffaello* cit., p. 122 fig. 6, con attribuzione ad Aristotile da Sangallo.

Figura 1. Mausoleo di Alicarnasso. Disegno attribuito ad Aristotile da Sangallo.

te di Isabella d'Este a Rodi, fra Sabba da Castiglione, ne aveva persino contrattato l'acquisto e il trasporto a Mantova, un progetto che non venne poi realizzato; e necessità edilizie del castello di San Pietro a Rodi ne determinarono la distruzione definitiva nel 1522[17].

In un mondo in cui l'arte della parola scritta gode di un prestigio cui le arti figurative ancora aspirano, le ἐκφράσεις, le descrizioni pensate dagli scrittori antichi come corrispettivi verbali di realtà oggettuali, sono avvertite anche come testimonianze accessibili e fedeli cui attingere per restituire forma e realtà visiva alle opere d'arte dell'antichità, ma spesso la loro peculiare duplice valenza sembra dissolversi ed esse possono confondersi con le raffigurazioni letterarie che non si propongono come immagini un tempo dipinte, oppure con le descrizioni di opere d'arte immaginarie, disegnate solo dalle parole. Sulle pareti immateriali della casa dell'architetto Onitoan Oliaver, nella sua utopica Sforzinda, Filarete[18] celebrò l'arte della pittura con un affresco della *Calunnia di Apelle*, un soggetto che, come vedremo, Alberti aveva riportato in evidenza, ma quasi due secoli dopo una rielaborazione dello stesso soggetto decorò realmente la facciata della casa di Rubens ad Anversa[19], in una rinnovata celebrazione dell'arte antica, di cui il pittore si sentiva erede. Anche alle opere d'arte vissute solo tra le parole gli artisti proveranno poi a dare una forma reale, come mostrano lo scudo di Achille e la coppa di Teocrito ricreati da un argentiere inglese su disegni di Flaxmann[20] nel primo quarto del secolo scorso. Sono principalmente le descrizioni dei dipinti antichi ad attrarre fin dal Quattrocento l'interesse degli artisti e dei loro consiglieri, anche per la carenza di ritrovamenti di pitture qualitativamente comparabili con i marmi prestigiosi che il passato veniva restituendo. Ai dipinti di Apelle, di Zeusi, di Ezione giunti fino a noi nelle ἐκφράσεις di Luciano, alle pitture descritte dai Filostrati, al quadro con allegoria dell'ascesa alla virtú conservatoci dalle parole di Cebete gli artisti hanno cercato di restituire una forma visiva[21].

[17] C. M. BROWN, *La Grotta of Isabella d'Este II*, in «Gazette des Beaux Arts», XCI (1978), p. 76; BESCHI, *La scoperta* cit., p. 310; PERINI, *Raffaello* cit.

[18] A. AVERLINO DETTO IL FILARETE, *Trattato di Architettura*, a cura di A. M. Finoli e L. Grassi, Milano 1972, p. 584.

[19] Per questa e per la tradizione di immagini di artisti antichi nelle case degli artisti del Rinascimento vedi E. MAC GRATH, *The painted decoration of Ruben's House*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», XLI (1978), pp. 246-77; S. SETTIS, *Prefazione*, in E. HÜTTINGER (a cura di), *Case d'artista: dal Rinascimento ad oggi*, trad. it. Torino 1992, pp. XVI sg.

[20] D. IRWIN, *John Flaxmann 1755-1826*, London 1979, pp. 192, 194, 270, 273, 275.

[21] Oltre la bibliografia citata piú avanti per la *Calunnia*, vedi D. CAST, *Lucianic and Pseudo-Lucianic Themes in the Renaissance*, Diss. Columbia University, 1970, pp. 129-42; per le ἐκφράσεις lucianee LUCIANO DI SAMOSATA, *Descrizioni di opere d'arte*, a cura di S. Maffei, Torino 1994, pp. XVI-XLVI; pp. 130-42 per il mio commento all'apparato iconografico. Per la fortuna della *Tabula*

Vedremo qui solo alcuni esempi significativi delle ricostruzioni della *Calunnia di Apelle*[22], descritta da Luciano nel *Sulla calunnia*, cercando di capire i diversi approcci all'ἔκφρασις – la dialettica tra testo e immagini, tra immagini dell'ἔκφρασις, tradizione iconografica contemporanea e modelli antichi al di fuori del testo – osservando le forme molteplici che la fruizione dell'opera antica può assumere.

Prima che dalle immagini, l'allegoria della Calunnia dipinta da Apelle per proclamare la propria innocenza davanti a Tolomeo viene fatta rivivere dalle parole di Leon Battista Alberti, che nella versione in volgare del *De pictura*, e in quella successiva latina, la presenta ai pittori come invenzione esemplare, per un'arte che intende anche come veicolo di insegnamenti morali[23]. Nella sua parafrasi in volgare Alberti si distacca dal testo greco, non solo nel descrivere la Calunnia con una fiaccola nella destra come nella versione latina manoscritta di Guarino Veronese, ma anche nel connotare come «vergognosa e pudica» non la Penitenza,

Cebetis R. SCHLEIER, *Tabula Cebetis*, Berlin 1973, pp. 76-108; per la fortuna delle ἐκφράσεις dei Filostrati R. FÖRSTER, *Philostrats Gemälde in der Renaissance*, in «Jahrbuch der Preussischen Kunstsammlungen», XXV (1904), pp. 15-48; ID., *Wiederherstellung antiker Gemälde durch Künstler der Renaissence*, ivi, XLIII (1922), pp. 134-36; M. MAREK, *Ekphrasis und Herrscherallegorie: Antike Bildbeschreibungen bei Titian and Leonardo*, Worms 1985, p. 13, spesso acritico; ID., *Trying to look at paintings with contemporary eyes: Titian's Feast of Venus and Andrians reconsidered*, in *Bacchanals by Titian and Rubens: Papers Given at a Symposium in Nationalmuseum Stockholm March 1987*, Stockholm 1987, pp. 62-72; P. HOLBERTON, *The Choice of Texts for the Camerino Pictures*, *ibid.*, pp. 57-66; D. ROSAND, *Ekphrasis and the generation of images*, in «Arion», n.s., III, 1 (1990), pp. 61-105; J. SHEARMAN, *Alfonso d'Este's Camerino*, in *«Il se rendit en Italie». Etudes offerts à André Chastel*, Rome-Paris 1987, pp. 209-30; R. H. WEBB, *The Transmission of the Eikones of Filostratos and the Development of Ekphrasis from Late Antiquity to Renaissance*, Ph. D. Diss. Warburg Institute, London 1992, pp. 179-88 con bibliografia; A. EMMERLING-SKALA, *Bacchus in der Renaissance*, I, Hildesheim - Zürich - New York 1994, pp. 638-706.

[22] Sulle raffigurazioni che traducono in immagini la *Calunnia di Apelle* si vedano D. CAST, *The Calumny of Apelles. A Study of the Humanist Tradition*, New Haven - London 1981, con bibliografia precedente; L. FAEDO, *L'impronta delle parole*, in S. SETTIS (a cura di), *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, II, Torino 1985, pp. 5-22; e soprattutto J. M. MASSING, *Du texte à l'image. La Calomnie d'Apelle et son iconographie*, Strasbourg 1990; si rimanda a questi studi per le realizzazioni pittoriche e grafiche citate qui nel testo. Per la fortuna di Luciano in età umanistica, C. ROBINSON, *Lucian and His Influence in Europe*, London 1979, pp. 181 sgg.; E. MATTIOLI, *Luciano e l'Umanesimo*, Napoli 1980; K. SIDWELL, *Manoscritti umanistici di Luciano, in Italia, nel Quattrocento*, in «Res publica Litterarum», IX (1986), pp. 241-53.

[23] Per il passo del *De pictura*, L. B. ALBERTI, *Opere volgari*, a cura di C. Grayson, III, Bari 1973, p. 92; per il rapporto tra redazione volgare e redazione latina, L. BERTOLINI, *Sulla precedenza della redazione volgare del De Pictura di Leon Battista Alberti*, in *Studi per Umberto Carpi*, Pisa 1999, pp. 7-36, che dimostra ora convincentemente la priorità della redazione in volgare, destinata agli artisti, piú che agli «intendenti», per i quali fu scritta la piú elaborata redazione latina; e inoltre C. GRAYSON, *The Text of Alberti's De Pictura*, in «Italian Studies», XXIII (1968), pp. 71-92; M. BAXANDALL, *Giotto and the Orators*, Oxford 1971, pp. 126-29; N. MARASCHIO, *Leon Battista Alberti, De Pictura: bilinguismo e priorità*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie 3, II, 1 (1972), pp. 265-73. La sintonia di Alberti con Luciano è testimoniata anche dalla ripetuta pubblicazione della sua *Virtus dea*, con la traduzione latina del *De calumnia* di Nicolò da Lonigo: vedi MASSING, *Du texte* cit., pp. 35, 177.

ma la Verità che la segue, chiudendo la composizione[24]. Grazie ad Alberti la *Calunnia* verrà sentita come modello esemplare di invenzione e Leonardo stesso la evocherà piú volte per affermare la dignità della pittura, per lui non solo pari ma anche superiore alla poesia[25]. Entrata nel 1435 nel circuito degli scritti teorici sull'arte, l'opera di Apelle non vi resterà solo durante il Cinquecento: ancora nel 1821 Lenoir, nel frontespizio (fig. 2) delle sue *Observations scientifiques et critiques sur le génie*, fece porre la riproduzione di un disegno del Louvre con la ricostruzione della *Calunnia*, allora attribuito a Raffaello – lodato solitamente come secondo Apelle – nel podio di un'edicola che reca iscritti i nomi dei massimi artisti antichi e moderni e incornicia la Venere de' Medici, il Laocoonte e l'Apollo del Belvedere, tutte opere discusse nel saggio.

[24] Per l'influenza della traduzione di Guarino sulla redazione latina del *De pictura* si vedano N. MARASCHIO, *Aspetti del bilinguismo albertiano nel De Pictura*, in «Rinascimento», XII (1972), pp. 216-19; FAEDO, *L'impronta* cit., p. 9; MASSING, *Du texte* cit., p. 57.

[25] LEONARDO DA VINCI, *Libro di pittura, Codice Urbinate Lat. 1270 della Biblioteca Apostolica Vaticana*, a cura di C. Pedretti, Firenze 1995, pp. 142, 145.

Figura 2.
Frontespizio delle *Observations scientifiques et critiques sur le génie*, di M. Lenoir (Paris 1821).

È nel 1472, in calce a un altro dei rari volgarizzamenti quattrocenteschi del testo lucianeo, quello di Bartolomeo Fonzio, in un codice miniato per Ercole I d'Este, duca di Ferrara, che la pittura di Apelle torna a far parte del mondo delle immagini. La miniatura (fig. 3) segue le indicazioni di Luciano nell'orientamento e nella successione dei personaggi, ma se ne discosta nel raffigurare l'Ignoranza chiusa in sé, seduta ai piedi del seggio, probabilmente per esigenze di spazio, e la Verità che avanza nuda, indicando il cielo. Il miniatore ha identificato le immagini ponendo loro accanto i nomi, e il personaggio davanti a cui è accusata la vittima della Calunnia, che Luciano descrive solo come un «uomo dalle orecchie grandissime, molto simili a quelle di Mida»[26], è indicato, travalicando l'ἔκφρασις, come Principe, per un effetto di riverbero della corte di Tolomeo, in cui Luciano ha ambientato la falsa accusa che indusse Apelle a dipingere il quadro. Le figure ripetono iconografie contemporanee, prive di intenzionali notazioni all'antica, e la cultura antiquaria del miniatore si manifesta solo nel registro inferiore dell'illustrazione con l'impaginazione del titolo – *Apellis pictura de calumnia* – entro una tabula marmorea con clipeo, riflesso degli interessi epigrafici di Fonzio. È probabilmente alla rappresentazione dell'ambiente di corte in cui agisce il calunniatore e alla funzione didascalica del racconto che si deve la dedica del manoscritto al duca ferrarese, in sintonia con la successiva fruizione dello scritto di Luciano e della pittura di Apelle come esempio edificante per i sovrani. Come già Guarino aveva commentato

[26] Le citazioni di Luciano riportate qui in traduzione riprendono la versione di S. Maffei.

Figura 3. *La Calunnia di Apelle*. Miniatura nella traduzione italiana di Bartolomeo Fonzio.

la sua lettura di Pausania esaltando la maggiore capacità espressiva delle parole rispetto alle immagini e asserendo che Cicerone e Demostene sono da anteporre a Fidia e Zeusi, cosí Fonzio, nonostante i suoi interessi antiquari, nella prefazione al dialogo non esce da un'ottica tutta letteraria, celebrando il primato della parola scritta rispetto alle immagini dei grandi artisti dell'antichità soggette all'usura del tempo, e sottolineando principalmente il valore morale e didascalico dello scritto[27]

Ancora in una miniatura, verso il 1515, le personificazioni dei vizi dipinte da Apelle, vestite «alla franzese», per ammaestrare con il loro esempio il duca di Angoulême, che sarà poi il grande Francesco I, mettono in scena la *Calunnia* (fig. 4) con una vivace ed espressiva gestualità, in un ambiente in cui l'uomo dalle lunghe orecchie siede sotto un baldacchino gotico; grazie alla traduzione Invidia, che si rode il cuore, ha preso qui il posto di Livore/Phtonos[28] Confinate in un ambito di frui-

[27] Per la prefazione di Fonzio vedi CAST, *The Calumny* cit., pp. 206 sg.

[28] J. M. MASSING, *Erasmian Wit and Proverbial Wisdom: an Illustrated Moral Compendium for François I*, London 1995, pp. 70-71, 166.

Figura 4. Miniatura della Calunnia nel manoscritto del *Dogma moralium* di Guillaume de Chonches per il duca d'Angoulême.

zione tutto privato queste illustrazioni[29] non ebbero alcun riflesso sulle successive ricostruzioni dell'ἔκφρασις. Ma non sarà grande neanche l'eco dell'intensa *Calunnia* (fig. 5) che a Firenze, tra 1490 e 1495, Botticelli dipinse e donò ad Antonio Segni[30]; di essa, la cui storia anteriore all'accessione settecentesca nelle collezioni medicee non è nota, si conoscono infatti due sole repliche. Nel creare la sua *Calunnia* il pittore, verosimilmente consigliato da un letterato, forse lo stesso Fabio Segni che sappiamo aver composto l'epigramma che completava il dipinto, ha seguito alla lettera il testo greco per l'orientamento, la successione e l'iconografia dei personaggi, che ha distinto in tre gruppi: a destra in alto l'uomo dalle lunghe orecchie, seduto tra le sue consigliere, Ignoranza e Sospetto; al centro la Calunnia che trascina per i capelli la sua vittima implorante, accompagnata da Livore/Phtonos, un uomo scarno e pallido, e scortata da Frode e Insidia che la agghindano; segue la Penitenza, che avvolta in vesti scure, mostrando i polsi incrociati in un gesto allu-

[29] Vedi anche l'inanimata miniatura di Benedetto Bordon con una ambientazione agreste della *Calunnia*, comune a tutte le altre immagini del volume illustrato per i Mocenigo, in FAEDO, *L'impronta* cit., p. 12 fig. 2; MASSING, *Du texte* cit., pp. 60, 254 cat. 3.A.

[30] Oltre alla bibliografia sopra citata vedi almeno R. LIGHTBOWN, *Sandro Botticelli*, London 1978, II, pp. 87-90, 92, 125; sul programma decorativo dell'edificio, G. LÖTSAM, *Kunstgeschichtliche Studien zur florentiner Renaissance*, Stockholm 1980, pp. 375 sgg.; S. MELTZOFF, *Botticelli, Signorelli e Savonarola*, Firenze 1987, pp. 99-283.

Figura 5. Sandro Botticelli, *La Calunnia di Apelle*.

sivo da prigioniera, si volge indietro verso la Verità, luminosamente nuda, che indica il cielo con la destra alzata, coprendosi pudicamente con la sinistra. Immagini assai diverse tra loro sono state proposte come modelli sottesi a questa raffigurazione: Massing ha richiamato recentemente la Venere degli Uffizi, mentre Middeldorf[31] aveva visto riflessa nelle forme sottili, nella grazia e nello slancio verso l'alto della Verità una figura femminile di Ghiberti, derivata da una menade di un sarcofago romano. Certo il gesto di coprirsi con la sinistra evoca quello di una *Venus pudica*, ma ben difficilmente Botticelli avrà avuto presente proprio la scultura medicea, che non è menzionata prima del tardo Cinquecento e che giunse a Firenze quasi due secoli dopo la realizzazione della *Calunnia*[32]. Non è come evocazione di un'immagine antica che la Verità è qui dipinta nella splendente nudità che Panofsky riteneva originata dalle parole di Alberti[33]; queste, con un fraintendimento della frase greca, la dicono semplicemente «vergognosa e pudica». Svestita e con il braccio alzato a indicare il cielo, infatti, essa era già stata raffigurata, come si è visto, vent'anni prima nella modesta miniatura per Ercole d'Este e anche Filarete, ripensando le parole di Alberti, l'aveva già immaginata dipinta come «una vergognosa fanciulla quasi iniuda»; questa concordanza iconografica è spiegabile, piuttosto, con l'adesione degli artisti a una medesima formula iconografica di tradizione medievale[34] che forse conservava l'impronta della *nuda Veritas* oraziana. Che la nudità fosse una connotazione da tempo codificata della personificazione del Vero lo suggeriscono una miniatura del 1351 e un'allegoria in cui solo un velo copriva «l'ignudo» della Verità, dipinta da Taddeo Gaddi nel tribunale della Mercanzia Vecchia, proprio a Firenze[35] Nella reggia di Tolomeo, teatro della falsa accusa, gli archi e i pilastri sono popolati di statue e di rilievi, legati da un nesso programmatico che non è stato finora compreso a pieno. In posizione di evidenza, nel podio su cui posa il seggio, Botticelli ha dipinto a monocromo la *Famiglia dei Centauri*, un'altra composizione di un famoso pittore greco, Zeusi, conservata anch'essa

[31] U. MIDDELDORF, *Il mondo antico nel Rinascimento*, Firenze 1958, pp. 169-70.

[32] HASKELL e PENNY, *Taste* cit., pp. 325 sg. n. 88; ma una scultura del tipo della Venere pudica è a Firenze dal tardo Trecento: per questa e per altri esemplari noti a Ghiberti vedi KRAUTHEIMER, *Lorenzo Ghiberti* cit., p. 287 nota 17.

[33] E. PANOFSKY, *Studi di iconologia*, trad. it. Torino 1975, pp. 218-20; e in FAEDO, *L'impronta* cit., p. 11, la critica alla lettura della traduzione di Fonzio fatta da Panofsky: non ci sono dati testuali che indichino in Fonzio la conoscenza di Alberti.

[34] Per l'ipotesi di un'iconografia medievale della Verità nuda, N. HIMMELMANN, *Ideale Nacktheit*, Opladen 1985, p. 46 e la nota 35 qui sotto; per la *nuda veritas* vedi ORAZIO, *Carmina*, 1.24.7.

[35] HIMMELMANN, *Ideale* cit., p. 46, richiama, oltre alla miniatura trecentesca segnalata da Panofsky, la pittura perduta di Taddeo Gaddi descritta da Vasari, ma non fa riferimento né alla miniatura di Fonzio, né al dipinto di Botticelli, né a Orazio.

da una descrizione di Luciano[36]. Il quadro di Botticelli, in cui si sono volute vedere opinabili motivazioni politiche, era completato da un epigramma che lo diceva simile all'opera di Apelle e lo presentava come monito ai regnanti della terra; interpretando Luciano, del resto, il pittore aveva attribuito una corona all'uomo dalle lunghe orecchie davanti a cui la Calunnia pronuncia la sua accusa.

«Sic pinxit Apelles» proclamano i versi che commentano con un monito ai sovrani la *Calunnia* (fig. 6) dipinta da Franciabigio, sempre a Firenze, una ventina d'anni dopo Botticelli. In realtà quest'opera si distacca dall'ἔκφρασις sia nell'organizzazione della scena che nell'iconografia: un re dalle lunghe orecchie, tra le due consigliere sedute al suo fianco, domina qui non la destra, ma il centro della composizione; Livore/Phtonos non guida la Calunnia che, sulla sinistra, preceduta dalle due compagne, trascina la sua vittima, ma, sulla destra, ne perora la causa; poco piú in là non è rappresentata Penitenza, ma nuovamente il re, raffigurato ora in muto colloquio con la Verità nuda. La centralità delle tre figure sedute, davanti a cui si contrappongono la drammatica concitazione della falsa accusatrice con la sua vittima e il raccoglimento pensoso del re cosciente del suo errore di fronte alla Verità, rivelano che nel comporre la sua opera Franciabigio ha tenuto presente uno schema di

[36] Vedi oltre.

Figura 6. Franciabigio, *La Calunnia di Apelle*.

rappresentazione topico per un'altra scena di giustizia regale: il giudizio di Salomone[37] Pochi anni prima a Siena Luca Signorelli aveva dipinto la stessa creazione di Apelle nel palazzo senese di Pandolfo Petrucci il Magnifico[38]; la derivazione dall'opera d'arte antica era evocata almeno dai caratteri greci delle iscrizioni che intimavano l'imparzialità ai giudici. Dal poco che sappiamo di questa pittura – di cui restano echi in maioliche urbinati e negli affreschi della residenza pesarese di Francesco Maria della Rovere, realizzati su disegno di Genga che aveva dipinto con Signorelli nel Palazzo Petrucci – l'uomo dalle lunghe orecchie aveva accanto l'Ignoranza, che qui gli offuscava la vista con un velo, e un uomo in armi, a raffigurare il Sospetto. Questa barbuta figura maschile non risponde alla lettera della descrizione e rivela che, fatte salve le citazioni in greco, il pittore e il suo consigliere si sono avvalsi anche di un volgarizzamento che definiva la seconda cattiva consigliera non con il termine «Sospezione», usato, ad esempio, da Alberti, ma con quello di «Sospeto», impiegato, per esempio, già da Lapo di Castiglionchio[39] Questa *Calunnia*, intesa anche recentemente come un *exemplum* giudiziario, in relazione con la carica pubblica rivestita da Petrucci, era inserita in un programma iconografico che sviluppava invece temi tutti privati, in cui si è piú convincentemente letta un'esaltazione della concordia familiare ideata per le nozze del figlio del Magnifico[40].

È in Toscana, dunque, che, accogliendo la sollecitazione di Alberti, tra tardo Quattrocento e primo Cinquecento, i pittori hanno cercato piú spesso di uguagliare Apelle provando a dare forma alle parole di Luciano, filtrandole quasi sempre attraverso iconografie e talvolta anche schemi compositivi contemporanei; non è la Toscana ma il Veneto, però, che dà un impulso significativo alla fortuna della *Calunnia* oltralpe, grazie alla legnosa incisione di Mocetto (fig. 7) da un disegno di Mantegna (fig. 8) datato tra 1503 e 1506. Questo, già realizzato in controparte per un'incisione, non mostra le esplicite notazioni archeologiche di cui il pittore sapeva fare uso e introduce una variante iconografica che, pur tenendo

[37] S. R. MAC KILLOP, *Franciabigio*, Berkeley - Los Angeles - London 1974, pp. 42 sgg., 135 sgg. 13.

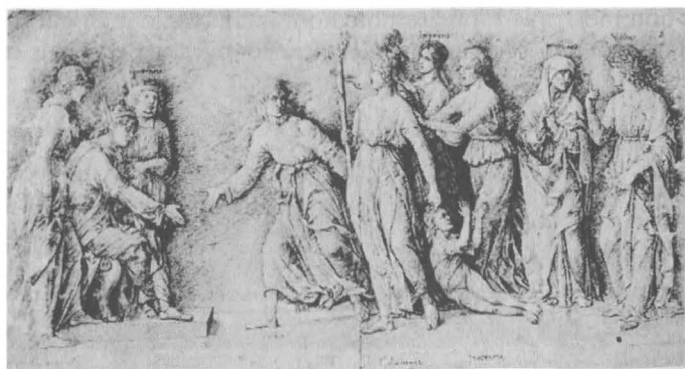
[38] Oltre alla bibliografia citata sopra alla nota 22, vedi J. M. MASSING, *Nicola da Urbino und Signorelli's lost Calumny of Apelles*, in T. WILSON (a cura di), *Italian Renaissance Pottery Papers Written in Association with a Colloquium in the British Museum*, London 1991, pp. 151 sg.; le discordanze tra il piatto di Oxford e quello di Amsterdam limitano molto il valore della loro testimonianza per la ricostruzione della pittura di Signorelli.

[39] R. FÖRSTER, *Die Verleumdung des Apelles in der Renaissance*, in «Jahrbuch der Preussichen Kunstsammlungen», VIII (1887), p. 36.

[40] G. AGOSTI, *Precisioni su un «Baccanale» perduto del Signorelli*, in «Prospettiva», XXX (1982), pp. 73 sg.

conto dell'ἔκφρασις, la travalica: grazie alla mediazione di una traduzione latina che rende Phtonos con *Invidia*, mutandone il genere, rispettato invece dal termine Livore che figura nella miniatura di Fonzio, fa qui strada alla Calunnia un'immagine di donna ossuta, dai tratti aguzzi e dalle orecchie appuntite, prendendo il posto dell'«uomo pallido e deforme, con occhi acuti e scheletrito come chi ha avuto una lunga malattia» descritto da Luciano. Raffigurata come una donna obesa e semicieca, a fianco del giovane coronato dalle lunghe orecchie, l'Ignoranza ripete un'iconografia che Mantegna ha adottato di frequente nelle sue composizioni

Figura 7. *La Calunnia di Apelle*. Incisione di Gerolamo Mocetto da un disegno di Andrea Mantegna.

Figura 8. Andrea Mantegna, *La Calunnia di Apelle*. Disegno.

allegoriche dedicate ai vizi e alle virtú. È certo la qualità formale del disegno veneto, piú che il soggetto, ad aver suscitato poi l'interesse di Rembrandt, giacché nella copia che egli ne ha tratto mostra un totale fraintendimento delle didascalie, rese come una sequenza di segni del tutto priva di senso. Il rovesciamento operato da Mantegna nel suo disegno non è stato avvertito da Mocetto, che, dopo avergli dato un'ambientazione veneziana, forse per riferirlo a una vicenda autobiografica, ne ha tratto un'incisione che conserva la resa in controparte.

È dall'incisione veneta che tra 1516 e 1518 Baldassarre Peruzzi[41] prende lo spunto per un suo disegno (fig. 9) che, svincolato per alcuni aspetti dalla lettera dell'ἔκφρασις, adotta però un linguaggio archeolo-

[41] C. L. FROMMEL, *Baldassarre Peruzzi als Maler und Zeichner*, Wien-München 1967-68, pp. 86 sg. n. 49 tav. XXXIV*a*; MASSING, *Du texte* cit., p. 274 cat. 6.C.

Figura 9. Baldassarre Peruzzi, *La Calunnia di Apelle*. Disegno.

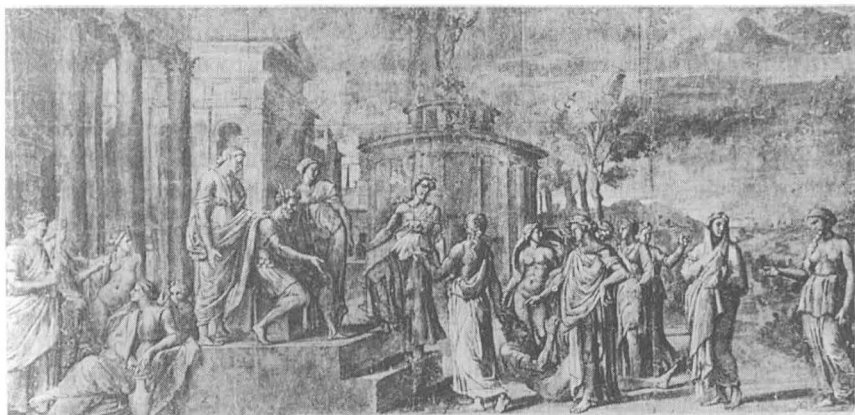



Figura 10.
Denario di Adriano con la *Pudicitia*.

gico, la cui ricercata precisione è sfuggita finora agli storici dell'arte: a dare forma alla Penitenza è significativamente una nota creazione della scultura ellenistica in uso nel mondo romano per rappresentare la *Pudicitia*; l'artista, che fu anche collezionista di monete antiche, doveva verosimilmente conoscere quest'iconografia da una moneta in cui la legenda identificava l'immagine: un denario di Adriano (fig. 10), ad esempio, conserva appunto la *Pudicitia* ripresa da Peruzzi[42]. Questa citazione letterale di una moneta romana contraddice quanto si è scritto anche recentemente sull'uso dei modelli antichi fatto da Peruzzi e, soprattutto, mostra l'intenzione di aderire qui quanto piú possibile alla lettera dell'ἔκφρασις, che l'artista doveva probabilmente conoscere in una traduzione latina in cui la vergogna dell'errore commesso, propria della Penitenza, era espressa con il termine *pudor* o con una forma verbale derivata da questo[43] Il disegno mostra, peraltro, una composizione piú articolata e complessa di quella conservata dalla descrizione di Luciano: il personaggio dalle lunghe orecchie, vestito di una corazza all'antica, siede davanti a un tempio con colonne corinzie, su un podio a gradini presso cui appare con la spada sguainata la personificazione della Giustizia, cui fanno corona altre figure femminili, modellate su immagini di ninfe. Invidia e la Calunnia, cui la veste lascia scoperto un seno, evocano immagini di menadi e nel loro corteggio, arricchito nel numero rispetto all'ἔκφρασις, appare un tipo di ninfa nuda con il manto gonfiato al vento. Alle spalle della Verità, cui Peruzzi intendeva forse conferire una connotazione sacrale, vestendola come un antico addetto ai sacrifici, la quinta architettonica di edifici all'antica si apre su un dolce paesaggio di colline. L'incisione di Mocetto ha contribuito a far conoscere la creazione di Mantegna in Austria, nelle Fiandre, in Francia, dove, peraltro, gli artisti italiani attivi a Fontainebleau hanno elaborato diverse interpretazioni della *Calunnia*, probabilmente stimolati dall'esempio di Raffaello. A Mocetto si è rifatto invece Antoine Caron, che collaborò con Niccolò dell'Abbate a Fontainebleau; il pittore francese ha introdotto un fastoso fondale architettonico, ha sottolineato la valenza giudiziaria della composizione, ponendo il leone, simbolo della giustizia, ai piedi del seggio, ha mutato anche l'iconografia mantegnesca della Verità pre-

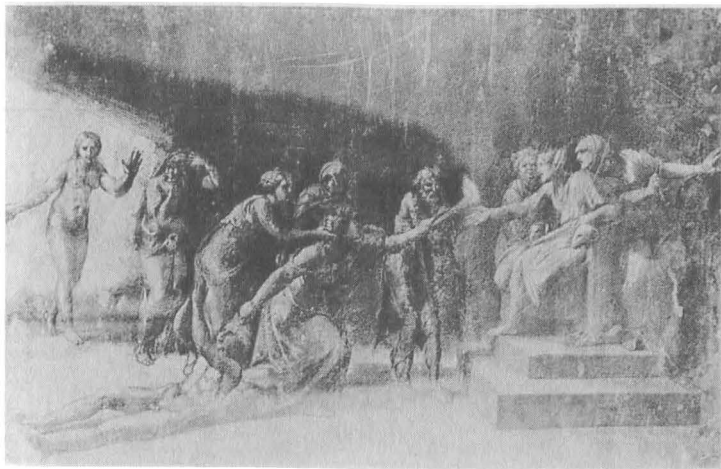
[42] B. LICHOCKA, *Pudicita sur les monnaies romaines*, in «Etudes et Travaux», IX (1976), p. 160 nota 4 tipo I.1; R. VOLLKOMMER, «*Pudicitia*», in *LIMC*, III/1 (1986), n. 1.

[43] «Pudubunda» è detta nella traduzione di Guarino (1408); «pudorem prae se ferens» in quella di Griffolini (1460), di cui si conservano peraltro solo quattro manoscritti; e Agricola rendeva invece il testo cosí: «cum pudore summo respiciebat Veritatem» (la traduzione del 1479 è stampata a Colonia solo nel 1539); Melantone traduceva «cum lacrimis ac pudore procul venientem Veritatem excipit» (la sua versione è edita a Lipsia nel 1518). Vedi per questi testi CAST, *The Calumny* cit., p. 199 n. 3, p. 204 n. 11, p. 213 n. 25, p. 217 n. 29.

sentandola come *filia temporis*. La via di una rigorosa attenzione per le parole di Luciano era stata scelta, prima del 1520, da Raffaello in un disegno perduto, conservato da repliche della sua scuola; di queste, quella dal tardo Settecento al Louvre, che abbiamo visto nel frontespizio di Lenoir, è stata per secoli ritenuta autografa (fig. 11). Studiata da Rubens, piú volte riprodotta in incisione, nel secolo scorso è stata anche dipinta da Jean Broc come perfetto equivalente del dipinto antico sulla tela che il pittore greco illustra agli allievi, ne *La scuola di Apelle*. Raffaello, che si cimentò anche con le *Nozze di Alessandro* dipinte da Ezione, conservate da un'altra descrizione di Luciano[44], non ha qui espliciti compiacimenti archeologici; il pittore si è concentrato sull'espressività delle immagini e sul contrasto tra la luminosa serenità della nuda personificazione del Vero e la tesa cupezza della falsa accusa. Uno sfondo architettonico è appena leggibile nel disegno del Louvre ed è verosimile che pure la creazione di Raffaello fosse inserita tra quinte monumentali, dal momento che anche il dipinto del Garofalo, che ne deriva, ambientava la Calunnia tra scaloni con colonne tortili, fughe d'archi e nicchie con statue.

Negli anni in cui Franciabigio dipinge la sua *Calunnia* a Firenze, la pittura di Apelle fa la sua comparsa tra le immagini in terra tedesca. Nella seconda edizione della traduzione erasmiana del Nuovo Testamento

[44] FAEDO, *L'impronta* cit., pp. 23-41.

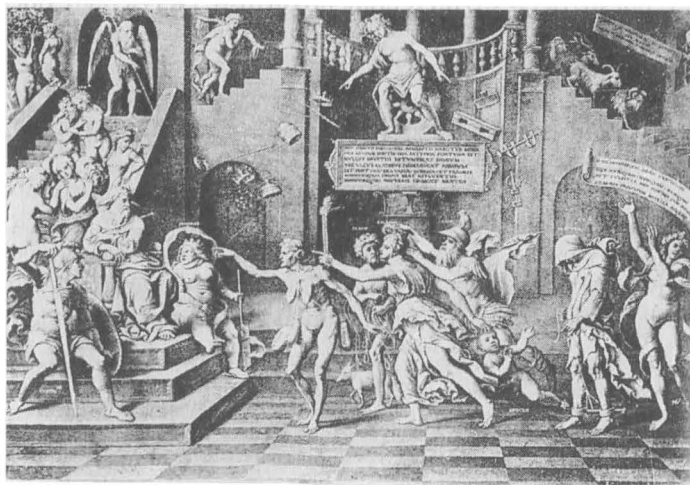
Figura 11. *La Calunnia di Apelle*. Disegno attribuito a Pedro Machuca.

l'editore intendeva raffigurare la creazione di Apelle, affidando a questa la difesa di Erasmo contro i detrattori che ponevano in dubbio la sua versione del testo evangelico, in un contesto che evidenziava le radici storiche del conflitto con Roma e la superiorità di Arminio, assunto in quegli anni al ruolo di eroe nazionale germanico. La prima monumentale realizzazione pittorica della creazione di Apelle al di là delle Alpi fu progettata da Dürer per un ambiente destinato anche all'amministrazione della giustizia, la Grosser Saal del Rathaus di Norimberga[45]; della composizione, che occupava nella sala lo spazio sopra i seggi dei giudici, resta un disegno di Dürer (fig. 12), datato 1522, che ne rispecchia la realizzazione finale e che è arricchito da iscrizioni con i nomi delle personificazioni in latino e in tedesco, ritenute di mano di Pirkheimer, l'umanista amico e concittadino del pittore che l'avrebbe consigliato in questa come in altre opere. Nell'affresco, privo di notazioni all'antica, l'immagine dell'accusato, inginocchiato in primo piano davanti al suo giudice in atto di chiedere pietà, assume un risalto tutto nuovo rispetto alla tradizione italiana, che, seguendo Luciano, lo raffigurava allora trascinato per i capelli, dietro la Calunnia; Dürer, che ha poi però rispettato le parole del retore nel raffigurare in forma maschile *Neid*/Invidia tra le sue compagne, è intervenuto sulla composizione integrandola con un altro gruppo di tre figure, ancora un uomo tra due donne: l'Errore, che avrebbe qui l'aspetto di un contadino, accompagnato dalla raffigurazione della Precipitazione, che Punizione, con la spada sguainata, cerca di trattenere con un gesto perentorio del braccio. A queste immagini, che sono state intese come allusive alle frequenti rivolte dei contadini, seguono il Pentimento e la Verità, che reca in mano una fulgente immagi-

[45] M. MENDE, *Das alte nürnberger Rathaus*, Nürnberg 1979, pp. 192-202, oltre a MASSING, *Du texte* cit., pp. 131-32, 330 cat. 13 e 13.A.

Figura 12. Albrecht Dürer, *La Calunnia di Apelle*. Disegno.

ne del sole; nelle sue vesti sontuose si è letta una connotazione principesca e, di conseguenza, una presa di posizione in favore dell'autorità costituita. L'affresco di Norimberga apre alla *Calunnia* le porte dei palazzi pubblici del Nord e Centro Europa, dove continuerà ad essere raffigurata in forme diverse fino agli inizi del XVIII secolo, quando ormai in Italia non sembra piú suscitare una viva attenzione. Dürer esemplifica un nuovo modo di rapportarsi all'ἔκφρασις e all'autorità del retore e del pittore greco: il pittore e il suo consigliere intervengono liberamente sulla composizione antica ampliandola e arricchendola di nuovi significati.

A questa linea si è attenuto a Mantova, nel terzo decennio del Cinquecento, anche Leombruno, che per la sua composizione si è ispirato non solo al *Sulla calunnia*, ma anche all'Intercenale di Alberti, *Virtus dea*, allora attribuita a Luciano e edita con il dialogo in questione. Nella livida tavola dipinta a monocromo (fig. 13) personificazioni dei vizi di tradizione mantegnesca si accalcano dietro l'uomo con le lunghe orecchie, incoronato, seduto tra una grassa Ignoranza e «Suspecione» armata. Invidia, una laida e scheletrita vecchia nuda che porta appesi al collo tre sacchi coi suoi doni - *mala, peiora, pessima* - fa strada alla falsa accusatrice e alla sua vittima, che è qui accompagnata dall'Odio; questo ha preso insolitamente il posto di Insidia ed è raffigurato come un vecchio difeso da elmo e corazza, secondo un'iconografia registrata poi da Ripa. A capo chino, segue lentamente la Penitenza, impedita dai cep-

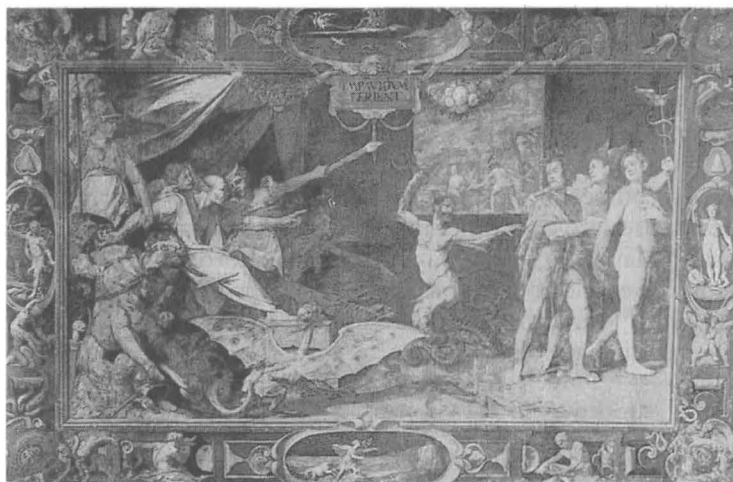
Figura 13. Lorenzo Leombruno, *La Calunnia di Apelle*.

pi alle caviglie; il suo atteggiamento chiuso, modificando l'idea di Apelle, la separa dalla Verità che nuda alza le braccia al cielo; un cartiglio esplicita il suo accorato lamento per l'indifferenza dei principi. La Fortuna seduta sulla ruota domina dall'alto il centro della composizione, facendo piovere denaro e corone verso il cattivo giudice e ceppi e gogne verso le personificazioni del Pentimento e del Vero, manifestando cosí la sua iniquità, sottolineata dalle parole iscritte in una tabella ai suoi piedi. Alla sua destra, al sommo della scala affollata dai vizi, preceduto dalla Servitú gravata di un giogo, il Tempo, che fa da *pendant* all'immagine della Madre delle virtú piangente tra le sbarre di un carcere, introduce nella tetra composizione un tenue barlume di speranza. Un'iscrizione nel bordo inferiore del quadro di Leombruno pone quest'opera in relazione con la cattiva sorte del pittore, accostata per antifrasi all'immagine antonomastica del successo nell'arte, Apelle; è questa verosimilmente un'allusione autobiografica alla frustrazione causata dallo schiacciante successo di Giulio Romano alla corte di Mantova.

Il monocromo fu copiato piú volte e verso la metà del secolo venne anche riprodotto in un'incisione dal veneziano Giulio Sanudo, che ne modificò alcuni particolari e scrisse nella tabella ai piedi della Fortuna il titolo della composizione, *Favola di Apelle Efesio*, ricordando sia l'episodio che indusse il pittore greco a dipingere, che i dialoghi «di Luciano Filosofo» sottesi a questa composizione. Anche in questo caso dunque, coerentemente con l'estetica dominante incentrata principalmente sull'invenzione, Sanudo è interessato al racconto per immagini fatto da Apelle, non alla definizione delle immagini nei loro originari valori formali. È questo del resto un fenomeno diffuso. Nel ricreare questa pittura perduta, finora, soltanto Peruzzi ha mostrato, almeno per la raffigurazione di Penitenza, una ricercata accuratezza filologica, ma egli stesso poi ha ampliato e arricchito la composizione originaria; all'antichità della creazione di Apelle i pittori hanno alluso tutt'al piú con l'ambientazione architettonica.

La fruizione autobiografica dell'allegoria, che ricalca l'uso fattone da Apelle, proposta da Leombruno è stata ripresa anche da Federico Zuccari tra 1569 e 1572 in occasione della revoca del suo incarico per i Farnese a Caprarola[46]; come Leombruno, Zuccari ha dilatato e trasformato la composizione (fig. 14) con immagini estranee all'ἔκφρασις, cosí che

[46] Per il programma messo a punto da Zuccari vedi, oltre alla bibliografia citata sopra alla nota 22, lo scritto del figlio già edito da D. HEIKAMP, *Vicende di Federigo Zuccari*, in «Rivista d'Arte», XXXII (1957), pp. 219-21; MASSING, *Du texte* cit., pp. 197-217, 356 sg. cat. 26.A-D, identifica la tela di proprietà di Zuccari nel quadro della collezione Caetani, e non in quello ad Hampton Court.

non di ricostruzione si dovrebbe parlare a questo proposito, ma di citazione allusiva della *Calunnia*. Zuccari non ha inteso ridisegnare, in un omaggio ammirato, le immagini di Apelle, ma ha piuttosto voluto confrontarsi col pittore greco, in un atto di emulazione intriso di una forte autocoscienza. *Parallelo tra la Calunnia d'Apelle e del Cavalier Federico Zuccari* si intitolerà lo scritto del figlio di Federico, Ottaviano, che delucida le complesse scelte iconografiche del dipinto: qui l'accusato innocente, che ha il volto di Zuccari, non è raffigurato come una vittima inerme, ma, liberato dai ceppi della servitú, protetto dall'abbraccio di Mercurio insieme alla Verità, atteggiato a una dignitosa compostezza, si allontana dalla scena in cui si dispiega la furia dell'uomo dalle lunghe orecchie. Questo, invano trattenuto dalla ragione, rappresentata da Minerva, è proteso in un veemente gesto d'accusa che itera quelli di Calunnia che gli è a fianco, di Invidia e di Frode. L'Invidia è raffigurata come una laida vecchia, come già Leombruno l'aveva dipinta, ma la Frode ha assunto qui le sembianze di demone anguipede del Gerione dantesco. E la mostruosità dei vizi che accompagnano l'accusatore ingiusto è visualizzata poi dall'arpia ad ali spiegate, simbolo dell'avarizia, e dagli animali che si accalcano intorno al seggio, presso cui siede Furore bendato e legato su un cumulo d'armi, come l'ha descritto Virgilio. La tempesta che distrugge le fatiche dei contadini, raffigurata in un qua-

Figura 14. Federico Zuccari, *La Calunnia di Apelle*.

dro sul fondo, vicino al pittore innocente, ricorda l'iniquità della sorte. Immagini virgiliane ritornano nella cornice, in cui Zuccari ha dipinto il cammino di un giovane eroe verso la virtú, concludendolo con una scena di serenità sovrana – il volo del carro di Giunone su un calmo mare su cui volano gli alcioni – in consonanza con il motto «impavidum ferient» dipinto nel cartiglio sottostante.

L'impeto dell'uomo dalle grandi orecchie, trattenuto da Minerva, l'impotenza del Furore legato, l'aggressiva, orrida, arpia, cui Zuccari aveva dato forma, attrassero Rubens assai piú che la ritmica scansione della fortunata composizione raffaellesca, organizzata con puntuale rispetto dell'ἔκφρασις, che pure egli aveva copiato. Fu infatti alla creazione di Federico, diffusa da un'incisione di Cort del 1572, che il pittore si rifece tra 1618 e 1621 per la rivisitazione della *Calunnia* che volle dipingere sulla facciata della sua residenza[47]; ma riproponendo il gruppo dell'accusatrice che trascina furente la sua vittima inerme egli volle accrescere la tensione drammatica della scena, rispetto all'interpretazione del suo modello italiano. In questa ripresa dell'opera antica Rubens ha dato spazio a un'intensa espressività e ha insistito sulla complessità della composizione; la scelta di privilegiare questi caratteri barocchi, rispetto alla fedeltà all'ἔκφρασις, è particolarmente significativa per un artista notoriamente dotato di un'eccellente cultura antiquaria e di un vivo interesse per l'arte del passato.

Ammaestramento esemplare per i governanti e per i giudici, celebrazione della vittoria finale della virtú perseguitata, nei conflitti del mondo, espressione della consapevolezza degli artisti moderni, immagine antonomastica della pittura antica, il dipinto di Apelle – un pittore che divenne anche simbolo del riconoscimento del ruolo sociale dell'artista – ebbe, rispetto alle altre pitture perdute conservate dalle ἐκφράσεις, una fortuna senza pari, originata dall'ampio spettro di possibilità di fruizione dell'allegoria, dalla fama di assoluta eccellenza del suo autore e, in ultima istanza, anche dalla chiarezza icastica del testo che ne descrive la composizione. Alla fortuna del tema ha contribuito anche l'interesse suscitato dai grandi maestri rinascimentali che su questo soggetto hanno lavorato, e che hanno attivato a loro volta un processo di imitazione ed emulazione. Il raffronto con la sorte della *Famiglia dei Centauri* di Zeusi[48], un idillio bucolico sapientemente descritto dallo stesso Luciano nel dialogo *Zeusi o Antioco*, conferma che la fama del pittore

[47] Vedi sopra, nota 19.

[48] L. FAEDO, *Immagini dal testo*, in LUCIANO DI SAMOSATA, *Descrizioni* cit., pp. 139-42 con bibliografia.

antico non è stata il fattore esclusivo e determinante per la fortuna della *Calunnia*: anche il nome di Zeusi è in Plinio accompagnato da un'ammirata attenzione e, al pari di quello di Apelle, lo ritroviamo spesso come termine di paragone negli encomi degli artisti rinascimentali; eppure la sua *Famiglia dei Centauri* non ebbe la forza di attrazione della *Calunnia* e non seppe interessare i teorici rinascimentali. La ricostruzione propostane da Botticelli nella decorazione del palazzo di Tolomeo non ebbe echi. Fu come illustrazione del dialogo di Luciano che l'opera di Zeusi, elogiata dal retore per «l'originalità dell'invenzione e l'ideazione del dipinto, nuova e senza precedenti», venne tradotta in figure in una xilografia per l'edizione parigina del 1582 dei *Dialoghi*, nella traduzione francese di Filbert Bretin; e sorprendentemente, la creazione di Zeusi proiettò poi la sua immagine anche sull'illustrazione del dipinto *Centaure* descritto da Filostrato ne *Les images ou Tableaux de platte peinture des deux Philostrates* di De Vigenère, oscurando il ricordo di questo. Si trattava, comunque, di illustrazioni di un testo, che non facevano emergere nella realizzazione visiva la specificità di questo scritto ecfrastico, corrispettivo verbale di un dipinto. L'ἔκφρασις avrà poi il debito risalto nella *Vita di Zeusi* di Carlo Cesare Dati[49]

La consapevolezza che il testo lucianeo conservasse un famoso dipinto perduto non era andata del tutto dissolta nel Cinquecento, giacché un'incisione di Jan Collaert (fig. 15) da un disegno di Stradano[50] è presentata come ricostruzione del dipinto di Zeusi nell'epigramma che la completa. I versi ineleganti, forse dovuti a Cornelis Kiel[51] che compose le didascalie per le incisioni dalle *Cacce* di Stradano, celebrano i «dedalei ingegni» contemporanei che restituiscono l'opera di Zeusi distrutta dal tempo e dal mare: Luciano stesso infatti ricordava che il dipinto, sottratto da Silla, finí perduto in un naufragio. La scena agreste, che ben si adattava al gusto settecentesco per gli idilli pastorali, sarà fatta rivivere poi da Sebastiano Ricci, e concluderà quindi la sua vicenda in una ristretta cerchia di classicisti tedeschi.

La fortuna della *Calunnia*, iniziata felicemente con Alberti, si esaurí in Italia con Zuccari, ma ancora nel 1615 Ferroverde si rifece all'incisio-

[49] *Le Vite dei pittori antichi, scritte e illustrate da Cesare Dati nell'Accademia della Crusca Lo Smarrito, alla Maestà Cristianissima di Luigi XIIII Re di Francia e di Navarra*, Firenze nella stamperia della Stella 1667, pp. 23-42.

[50] FAEDO, *Immagini* cit., p. 141; non è menzionata da A. BARONI VANNUCCI, *Jan van der Straet detto Giovanni Stradano flandrus pictor et inventor*, Milano 1997.

[51] I versi dicono: «Aspice Zeuxis opus quod fama erat aequore mersum | Artifici salvum post mala fata manu | Ingenia id nostri nam supplent daedala secli | Ingenio quod edax tempus et unda rapit»; per Cornelis Kiel vedi W. BOK-VAN KAMMEN, *Stradanus and the Hunt*, Ph. Diss. John Hopkins University 1977, Ann Arbor 1977, p. 41.

ne di Cort per illustrare la creazione di Apelle nell'edizione delle *Imagini de i dei degli antichi* di Cartari, curata dal Pignoria, e l'opera di Zuccari è richiamata da Cesare Dati nella sua biografia di Apelle, edita nel 1667[52]. La *Calunnia* continuò ad essere raffigurata e a coinvolgere gli artisti transalpini; ancora Ingres, nei suoi appunti, mostrò interesse per questa composizione antica, che pensò di citare per un dipinto allegorico dedicato alla condanna della Demagogia[53]: egli intendeva, dunque, ripercorrere la strada della fruizione politica del tema, in cui era stato preceduto a Pesaro da Genga e a Parigi dallo stesso Rubens, in un progetto celebrativo di Maria de' Medici[54], elaborato ancora sulla creazione di Zuccari.

L'attrattiva del dipinto di Apelle sembra spegnersi di pari passo con l'affievolimento dell'interesse per le composizioni allegoriche. Il conte di Caylus, già autore di una raccolta di soggetti per quadri tratti dai poemi omerici, aveva poi però messo da parte Luciano e Filostrato per andare a cercare, in un'ottica antiquaria, le tracce della pittura greca perduta nelle pagine di Pausania e aveva posato la sua attenzione sulle pitture delfiche di Polignoto, di cui aveva fatto realizzare disegni ricostruttivi. I di-

[52] Per questa edizione delle *Imagini* di Cartari vedi oltre; vedi anche *Le Vite* cit., pp. 13-16.

[53] N. SCHLENOFF, *Ingres. Ses sources littéraires*, Paris 1956, pp. 184 sg., dal quaderno 3 f. 36*v*; FAEDO, *L'impronta* cit., p. 8.

[54] Per il progetto rubensiano celebrativo di Maria de' Medici destinato al Luxembourg vedi MASSING, *Du texte* cit., p. 158.

Figura 15. *La famiglia dei Centauri di Zeusi*. Incisione di Jan Collaert su disegno di Stradano.

fetti e le goffaggini antistoriche della proposta grafica promossa da Caylus furono oggetto poi degli strali polemici di Diderot, che, discutendone con Falconet interessato principalmente alle testimonianze visive, difese però il valore metodologico e le finalità dell'impresa[55] Qualche anno dopo la ricerca della pittura antica nelle testimonianze di Pausania e dei Filostrati trovò in Goethe un promotore ufficiale e nei concorsi di Weimar un'occasione pensata in funzione dell'arte contemporanea[56]. Abbandonati il forte chiaroscuro di tradizione barocca e gli scorci prospettici, oggetto dell'ironia di Diderot, gli artisti che gareggiarono a Weimar si espressero ora in uno stile lineare[57] messo a punto da Flaxmann, in cui il disegno delle silhouette a tratto continuo imitava i grafismi delle produzioni ceramiche antiche. Nel giro di qualche decennio però le descrizioni delle pitture greche perdute cessarono di interessare gli artisti e divennero campo esclusivo degli archeologi, che iniziarono a cimentarsi in ipotesi ricostruttive con le armi della filologia.

Non fu con Caylus che le opere d'arte descritte da Pausania trovarono per la prima volta una traduzione in immagini. Passarono piú di due secoli dall'arrivo a Firenze della *Periegesi* prima che quest'opera apparisse come una testimonianza basilare per la conoscenza dei monumenti della Grecia antica, ma in questo tempo essa fu letta e consultata anche come un testo narrativo, fonte di informazioni non solo sui miti e sulle iconografie, ma anche sugli usi degli antichi. Nell'edizione del 1500 della *Giostra* di Poliziano la statua di Afrodite che calpesta ceppi ardenti, appoggiata alla lancia, davanti a cui prega Iulio/Giuliano, nella xilografia (fig. 16) che illustra gli ultimi versi del poema, intende raffigurare il simulacro di Afrodite Urania nel santuario di Citera, detto nella *Periegesi* il luogo di culto della dea piú antico e piú santo[58]; la scelta di questa immagine, densa di implicazioni neoplatoniche, perfettamente appropriata per il contesto del poema, fu suggerita certo all'incisore da un letterato. Trent'anni piú tardi anche l'Atena Parthenos e l'Afrodite di Elide, scolpite da Fidia, tornano nel mondo delle immagini grazie agli epigrammi di Alciati[59], e con loro altre opere d'arte, tra cui il Dioniso di

[55] J. SEZNEC, *Essai sur Diderot et l'antiquité*, Oxford 1957, p. 45 con bibliografia; FAEDO, *L'impronta* cit., p. 41.

[56] H. TREVELYAN, *Goethe and the Greeks*, Cambridge 1942, p. 218 con bibliografia; W. SCHEIDIG, *Goethes Preisaufgaben für bildende Künstler*, Weimar 1958, pp. 371-77; FAEDO, *L'impronta* cit., p. 41.

[57] R. ROSENBLUM, *The international Style of 1800. A Study of Linear Abstractions*, New York - London 1976, pp. 201-3.

[58] S. SETTIS, *Citarea su una impresa di bronconi*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», XXXIV (1971), pp. 170 sgg.

[59] J. KÖHLER, *Der Emblematum liber von Andreas Alciatus (1492-1550). Eine Untersuchung zur*

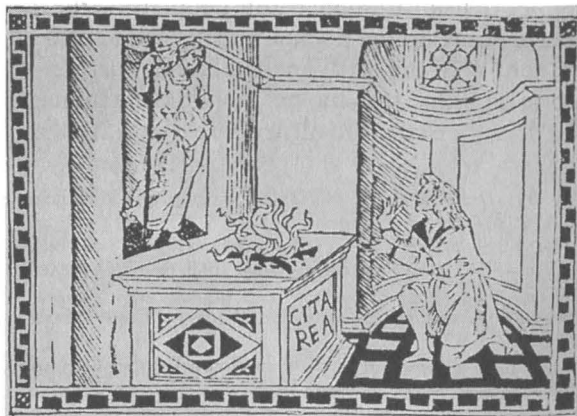
Prassitele e il Kairos di Lisippo[60] Nati come passatempo letterario dalla penna di un giurista che, oltre a comporre versi e a tradurre in latino numerosi epigrammi greci della raccolta Planudea[61], aveva anche coltivato studi epigrafici, i brevi componimenti poetici intitolati *Emblemata* vengono editi ad Augsburg nel 1531, all'insaputa dell'autore, corredati da un'illustrazione e da un titolo che esplicita e sintetizza il messaggio dell'epigramma, un *exemplum* morale, veicolato da personaggi del mito, da opere d'arte antica, da animali, da alberi[62] È questa la prima di una sterminata serie di edizioni, oltre 170, che vede i versi di Alciati tradotti in piú lingue e il loro apparato illustrativo trasformarsi piú

Entstehung, Formung antiker Quellen und pädagogische Wirkung im 16. Jahrhundert, Hildesheim 1986, pp. 33 sgg., ma l'elenco delle riprese da Pausania in Alciati è incompleto, manca ad esempio l'Afrodite di Elide.

[60] Si tratta degli emblemi *In statuam Bacchi* e *In occasionem*, nn. 17 e 67 dell'ed. del 1531, per cui vedi il saggio, talvolta superficiale, di M. A. DE ANGELIS, *Gli Emblemi di Andrea Alciato nell'edizione Steyner del 1531*, Salerno 1984, pp. 106, 238. Per il Kairos Alciati si limita a tradurre *Antologia greca*, 16.275.

[61] H. MIEDEMA, *The term Emblema in Alciati*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», XXXI (1968), p. 238; A. SAUNDERS, *Alciati and the Greek Anthology*, in «The Journal of Medieval and Renaissance Studies», XXII, 1 (1982), pp. 2-16; P. LAURENS e F. VUILLEMIER, *Entre Histoire et Emblème: le recueil des inscriptions milanaises d'André Alciat*, in «Revue des Etudes Latines», LXXII (1994), pp. 221, 232.

[62] MIEDEMA, *The term* cit., pp. 236-41; C. BALAVOINE, *Archéologie de l'Emblème littéraire: la dédicace à Conrad Peutinger des Emblemata d'André Alciat*, in M. T. JONES-DAVIES (a cura di), *Emblèmes et devises au temps de la Renaissance*, Paris 1981, p. 12; B. F. SCHOLZ, *The 1531 Augsburg edition of Alciato's Emblemata, A Survey of Research*, in «Emblema», V (1991), pp. 213 sgg.

Figura 16. Xilografia dell'edizione fiorentina del 1500 delle *Stanze per la Giostra* del Poliziano.

volte; il nesso tra il titolo, che assume la funzione di un motto, l'epigramma e l'immagine carica l'illustrazione di un forte valore simbolico e ne fa un equivalente degli *Hieroglyphica* che tanto interesse suscitavano negli umanisti[63] Corredata dei disegni dei rilievi iscritti, e di un commento iconografico in chiave allegorica, in cui sono anticipati temi poi sviluppati negli *Emblemata*, la silloge delle iscrizioni di Milano lasciataci da Alciati rivela che l'interesse per le opere figurative antiche non è per lui un fatto episodico; è significativo che nella prefazione come suoi predecessori egli citi scrittori di ἐκφράσεις – Filostrato con le sue *Immagini* e Cristodoro, autore di un componimento poetico sulle statue dello Zeuxippos a Costantinopoli – oltre a Planude, Pomponio Leto e Ciriaco d'Ancona[64].

Nacque con gli *Emblemata* un genere di composizione che fu utilizzato anche con finalità didattiche e che lasciò la sua impronta sulle arti figurative. Le immagini delle creazioni dei grandi artisti greci, in quest'opera, non si differenziano sostanzialmente dalle raffigurazioni dei personaggi del mito, cui sono accomunate dall'esegesi allegorica. Solo con l'edizione lionese del 1550[65], seguita l'anno successivo da una versione italiana[66], la raffigurazione di Fidia al lavoro nella sua bottega appare nello sfondo dietro l'immagine di Afrodite, che, vestita di una tunica, tenuta per mano da Eros, calca col piede la tartaruga (fig. 17); la nudità dello scultore, appena coperta da un manto, esprime la distanza temporale che lo separa dal lettore. Grazie a Plutarco[67], che scrisse seicento anni dopo la dedica della statua di culto in Elide, la tartaruga calpestata da quest'Afrodite, segno per Fidia della natura celeste della dea[68], divenne per Alciati simbolo delle virtú femminili del riserbo e del silenzio: «Io sopra una testudine dimora, Perché stia in casa, e sia tacita ogn'ora», proclama l'epigramma nella versione italiana del 1551. Nell'edizione di Augs-

[63] J. SEZNEC, *La sopravvivenza degli antichi dei*, trad. it. Torino 1981, p. 131; significative a questo proposito sono le citazioni degli *Hieroglyphica* di Orapollo nel commento iconografico di cui Alciati correda la sua opera epigrafica: vedi LAURENS e VUILLEMIER, *Entre Histoire* cit., pp. 231, 233.

[64] *Monumentorum veterumque inscriptionum quae cum Mediolani tum in eius agro extant collectanea, libri duo*, per cui vedi LAURENS e VUILLEMIER, *Entre Histoire* cit., pp. 219-36.

[65] A. ALCIAT, *Emblemata Lyons 1550*, a cura di B. I. Knott, Introduzione di J. Manning, Adelshot 1996 (*Emblemata D. A. Alciati denuo ab ipso Autore recognita ac, quae desiderabatur, imaginibus locupletata. Accesserunt nova aliquot ab Autore Emblemata suis quoque iconibus insignita*, Lugduni apud Mathiam Bonhomme 1550), p. 210.

[66] A. ALCIATI, *Diverse imprese accomodate a diverse moralità*, Lione 1551, p. 180 per l'emblema *Mulieris famam non formam vulgatam esse oportere*, tradotto in: «Che conviensi che delle donne la bontà | et non la bellezza sia divulgata», edito in antiporta a S. SETTIS, *Χελώνη Saggio sull'Afrodite Urania di Fidia*, Pisa 1966, per cui vedi anche p. 174.

[67] PLUTARCO, *Precetti coniugali*, 32; ID., *Su Iside e Osiride*, 75; SETTIS, *Χελώνη* cit., pp. 3, 5, 11 sg., 173 sg., 180, 195, 205, 207.

[68] *Ibid.*, pp. 185-90.

burg del 1531[69] la dea che ostentava il pomo della vittoria e accennava a coprire la sua nudità era rappresentata invece in un paesaggio naturale, sotto i raggi del sole, presso un pino frondoso, vicino alle sue colombe (fig. 18); tre anni piú tardi nell'edizione parigina[70], che ebbe il benestare di Alciati, un solenne ambiente a volte accolse la stessa Afrodite sotto un baldacchino, unico indizio che rivela nell'immagine una statua di culto (fig. 19); non un tempio, ma una domestica alcova ospitò poi un'analoga immagine della dea nuda (fig. 20) nell'edizione padovana del 1621[71] Anche nei versi incentrati sull'Athena Parthenos, in cui il nome illustre del suo artefice è sottaciuto, il messaggio, che concerne qui la custodia delle vergini, è concentrato nell'animale ai piedi della dea, il serpente che Pausania dice essere Erittonio: a questo, chiamato da Alciati non *anguis* ma *draco* e detto abitatore dei luoghi consacrati, è attribuita la *custodia*

[69] DE ANGELIS, *Gli Emblemi* cit., p. 314 n. 99; F. G. W. LEEMAN, *Alciatus' Emblemata, Denkbeelden en voorbeelden*, Groningen 1984, pp. 79-81 fig. 121.

[70] *Ibid.*, fig. 122; vedi anche H. GREEN (a cura di), *Andreas Alciati Emblematum Fontes Quatuor, namely an account of the original Collection made at Milan 1522, and photo-lit facsimiles of the editions Augsburg 1531, Paris 1534 and Venice 1546*, Manchester 1870, emblema n. 106; in SEZNEC, *La sopravvivenza* cit., tav. 39, è erroneamente edita come pertinente all'edizione del 1531; per il parere di Alciati sull'edizione del 1534 vedi KÖHLER, *Der Emblematum* cit., p. 77.

[71] P. M. DALY e V. W. CALLAHAN, *Andreas Alciatus 1 The Latin Emblems Indexes and Lists*, Toronto-Buffalo-London 1985, emblema n. 196.

Figure 17-18. Afrodite Urania.

rerum. Nel 1531 un grosso serpente crestato, quasi un fratello minore di quei draghi che nelle leggende medievali custodivano tesori e fanciulle, striscia accanto a un'Atena elmata, armata di lancia (fig. 21)[72], ma sorprendentemente nell'edizione parigina del 1534, approvata dall'autore, il rettile minaccioso è ai piedi di una figura femminile completamente avvolta in un manto, coperta da un soggolo, appoggiata a un lungo bastone, in cui si legge piú facilmente la raffigurazione di una monaca che non la «vera immagine della vergine Pallade», esplicitamente evocata nell'epigramma (fig. 22)[73]

Questa trasformazione iconografica di Atena nasce da una lettura in chiave cristiana del mito, che continua una linea di esegesi allegorica delle immagini antiche nata nel Medioevo; già secoli prima le divinità pagane erano state esorcizzate e rese inoffensive per la morale cristiana da una visione interpretativa che ne faceva immagini figurali di concetti cristiani, o addirittura di Cristo, della Madonna e dei santi, e una compilazione di passi delle *Metamorfosi*, con esegesi allegoriche, destinata alla meditazione conventuale recitava cosí: «L'ordine delle badesse e la loro intera compagnia | sono certo Pallade, e la Vergine Diana dal triplice vol-

[72] Per l'emblema *Custodiendas Virgines*, n. 22 nell'edizione del 1531, vedi DE ANGELIS, *Gli Emblemi* cit., p. 182; i versi sono citati anche da SEZNEC, *La sopravvivenza* cit., p. 132, dove peraltro non si fa riferimento alle immagini relative.

[73] GREEN, *Andreas Alciati* cit., emblema n. 46 (Parigi 1534). La stessa immagine è riprodotta in una ristampa l'anno seguente dallo stesso editore Wechel: per questa vedi A. ALCIATI, *Emblemata*, Milano 1989², p. 66.

Figure 19-20. Afrodite Urania.

to»[74] Gli *Emblemata*, dunque, pur nati come rivisitazione di una forma letteraria classica, in un *milieu* umanistico elitario che aveva ritrovato l'uso romano di scambiarsi versi come doni per i Saturnali[75], e destinati a dare vita a un genere nuovo di composizione letteraria che congiunge immagini e parole, conservano tuttavia una forte impronta della tradizione allegorizzante medievale e ne continuano l'approccio alle immagini mediato da contenuti morali esterni a queste. Tornando all'Athena Parthenos, merita osservare che nell'edizione del 1550 (fig. 23), alle spalle della dea, di nuovo in armi, e del drago alato, che anche qui l'accompagna, è raffigurato un tempio a pianta centrale coperto a cupola, con un peribolo di colonne, assai simile al tempio di Vesta quale sarà rappresentato nel 1615 in un'illustrazione di Ferroverde all'opera di Cartari, una raffigurazione desunta da una moneta romana[76]; è quindi possibile leggere nell'emblema un'evocazione, del tutto appropriata, dell'antico luogo di culto custodito da sacerdotesse votate alla castità. Il serpente che accompagna la dea armata perderà l'atteggiamento minaccioso e, arrotolato ai piedi di Atena, assumerà finalmente un aspetto classicheg-

[74] Per l'*interpretatio christiana* medievale vedi almeno SEZNEC, *La sopravvivenza* cit., pp. 122-127; per l'adattamento dei miti all'ambiente monastico e per i versi qui riportati p. 123, dove non si menziona l'immagine qui discussa.

[75] BALAVOINE, *Archéologie* cit., p. 16.

[76] ALCIAT, *Emblemata Lyons* cit., p. 66; per l'illustrazione di Ferroverde vedi R. L. MACGRATH, *The old and new illustrations for Cartaris Imagini degli dei antichi. A study on paper archaeology in the Italian Renaissance*, in «Gazette des Beaux Arts», LIX (1962), p. 220 fig. 10.

Figure 21-22. Atena Parthenos.

giante nell'edizione padovana del 1621[77], in cui avrà anche come *pendant* la civetta. È dubbio che Alciati intendesse realmente, componendo i suoi epigrammi, proporre modelli da tradurre in figure, ma, quale che fosse l'intenzione originaria dell'autore, le immagini collegate a una morale, espressa nei versi e sintetizzata dal motto, divennero una fonte iconografica per gli artisti, come mostra, ad esempio, l'emblema *In eos qui supra vires quicquam audent*[78], che prende spunto, come altri componimenti di Alciati, da un adagio di Erasmo, ma che nasce da una delle ἐκφράσεις di Filostrato[79] Cosí, sulla scia di Alciati, Dosso Dossi realizzò a Ferrara per Ercole II un dipinto in cui era rappresentata, come celebrazione del duca la cui mitica grandezza annientava con un gesto i suoi detrattori, proprio l'insensata audacia dei pigmei aggressori di Ercole addormentato, raffigurata in un dipinto della pinacoteca descritta da Filostrato; il quadro di Dossi aveva un *pendant* che esaltava la magnanimità del signore, omonimo del dio, in opposizione alla pochezza dei suoi nemici[80].

[77] DALY e CALLAHAN, *Andreas Alciatus* cit., n. 22.

[78] È l'emblema n. 21 dell'edizione del 1531 (DE ANGELIS, *Gli Emblemi* cit., p. 121); nell'edizione del 1550 (ALCIAT, *Emblemata Lyons* cit., pp. 66-79) l'emblema è presentato tra quelli riferiti alla *stultitia*.

[79] Per gli emblemi ripresi da Erasmo, v. W CALLAHAN, *Erasmus' Adages. A pervasive element in the Emblems of Alciato*, in «Emblematica», IX (1995), pp. 214 sgg.; l'ecfrasi di Filostrato di Lemno è *Quadri*, 2.22 (*Ercole e i pigmei*).

[80] C. J. VAN HASSELT, *Hercules en de Pygmaeen bji Alciati, Dossi und Cranach*, in «Simiolus», IV (1970), pp. 13-18; G. BIEDEMANN, *Hercules und die Pygmäen. Zum Oeuvre der beiden Dossi*, in *Festschrift Richard Milesi, Beiträge aus des Geisteswissenschaften*, Klagenfurt 1982, pp. 125-37.

Figura 23. Atena Parthenos.

Pausania e Filostrato, con le loro descrizioni, tornano spesso ad essere citati nelle compilazioni dedicate ai miti antichi e agli dèi verso la metà del Cinquecento. Allora nel percorso aperto dai mitografi medievali, proseguito dal *De genealogiis deorum gentilium* di Boccaccio, che fu letto e consultato per quasi due secoli, si produssero alcuni eventi significativi[81]: prima apparve la *Theologia mythologica* di Georg Pictor (1532), poi vennero pubblicate le opere mitografiche di Giraldi (1548), di Conti (1551) e di Cartari (1556). Giraldi, utilizzato poi sia dal piú colto Conti che dal Cartari, si interessò principalmente dell'onomastica degli dèi antichi, focalizzando la sua attenzione sulle etimologie di nomi e di epiteti; Conti si indirizzò piuttosto verso l'interpretazione dei miti; mentre Cartari, che attinse a piene mani ai suoi predecessori, dette alla sua opera, la sola scritta in italiano, un'impronta piú specificamente iconografica, che contribuí a decretarne il successo editoriale. Sia Giraldi che Cartari pensarono agli artisti come destinatari privilegiati delle loro opere, da cui ritenevano sarebbero potute facilmente nascere «belle invenzioni». Al di là delle differenti finalità, le opere di Giraldi, Conti e Cartari sono accomunate dall'indiscriminato accumulo di informazioni che vede affiancati a Pausania, a Filostrato e al perenne Ovidio principalmente Marziano Capella, Macrobio, Fulgenzio, Apuleio, Porfirio e Servio – insomma voci della cultura tardoimperiale – ma anche Orapollo e il suo imitatore Valeriano, e lo stesso Boccaccio. Orapollo e Valeriano contribuirono a trasferire in queste ricostruzioni del pantheon greco-romano una quantità di bizzarre divinità egizie e orientali, che vennero a mescolarsi con immagini di età classica, con raffigurazioni arcaiche, di impronta orientalizzante, e con figure tardoimperiali, in un variopinto mosaico privo di distinzioni geografiche e cronologiche. Sia Giraldi, che Conti, che Cartari accumularono le informazioni senza una lettura critica delle fonti; in questo coacervo variegato lo spazio dato alle realtà archeologiche è minimo e spesso si tratta non di conoscenza diretta, ma di citazioni desunte da opere contemporanee di antiquaria, come, ad esempio, le *Inscriptiones sacrosanctae vetustatis* di Apiano (1534) o l'opera di Giraldi.

Soffermiamoci un momento sulle illustrazioni delle *Imagini* di Cartari, incise da Zaltieri per l'edizione veneziana del 1571, la prima ad essere corredata da un apparato illustrativo. Zaltieri non si confronta mai con la realtà oggettuale dell'arte antica; l'eco di un rilievo greco[82], con la

[81] SEZNEC, *La sopravvivenza* cit., pp. 268-301. Per l'opera di Cartari e le sue fonti vedi ora il commento in C. VOLPI, *Le immagini degli dei di Vincenzo Cartari*, Roma 1996.

[82] MACGRATH, *The old and new illustrations* cit., p. 216 fig. 3.

dedica a Fortuna, copiato da Ciriaco, arriva, ad esempio, mediata da un'illustrazione dell'opera di Apiano, colorata di particolari goticheggianti, fino alla tavola dedicata alla Fortuna, dove, emendato dai piú evidenti caratteri moderni, il gruppo tratto dal rilievo è accostato a un'altra immagine della dea, che, panneggiata all'antica e dotata di una cornucopia, avrebbe una qualche plausibilità, se non fosse per la forma tutta cinquecentesca del timone, che tradisce l'estraneità di Zaltieri alle iconografie antiche. In un'altra tavola, ad esempio, la Era criselefantina di Policleto[83], descritta da Pausania nel santuario di Argo, non è in alcun modo connotata come una scultura – Cartari del resto sottace il nome del suo celeberrimo autore – e la sua realtà monumentale non emerge in rapporto all'immateriale Giunone che impersona «le qualità dell'aria», descritta da Marziano Capella, raffigurata nella parte sinistra della stessa tavola (fig. 24). Grazie a Cartari e a Zaltieri un dipinto descritto da Filostrato,

[83] V. CARTARI, *Le imagini de i dei degli antichi nelle quali si contengono gl'idoli, riti, cerimonie, et altre cose appartenenti alla religione de gli antichi nuovamente stampate*, Venezia 1571, p. 180 tav. XXVI; VOLPI, *Le immagini* cit., p. 201.

Figura 24. Era Argiva, scultura criselefantina di Policleto descritta da Pausania, e Giunone, descritta da Marziano Capella.

Comus, è restituito in parte al mondo delle immagini; la descrizione di Cartari tralascia il corteggio festante che il retore aveva descritto con efficacia pittorica, ed estrapola dal contesto la sola figura di Como, la personificazione della vita gaudente, rappresentato come un giovane tra ebbrezza e sonno, davanti alla porta chiusa di una ricca camera nuziale; per questa immagine Pignoria proporrà poi un confronto iconografico con una gemma della raccolta Grimani[84]. La rottura dell'unità compositiva del dipinto operata da Cartari con questa selezione è paragonabile alla fruizione delle ἐκφράσεις scomposte in lemmi fatta da Giraldi, che da Filostrato aveva tratto, decontestualizzandole, le personificazioni della Verità, di Pluto, di Glauco; a Giraldi e Cartari, dunque, le descrizioni di Filostrato non interessano come testimonianze di un'antica pinacoteca perduta, ma come un autorevole repertorio iconografico, da cui attingere singole immagini ritagliandole dal loro contesto[85]

Nel 1615 l'opera di Cartari, giunta alla sedicesima ristampa, venne riedita con un nuovo apparato illustrativo[86], in cui Ferroverde, autore delle tavole, collaborò con Pignoria, l'antiquario padovano curatore dell'edizione; gemme, monete, bronzetti della raccolta dello stesso Pignoria e della prestigiosa collezione Grimani, ma anche antichità appartenute a Claude Peiresc, figura di primo piano nella cultura europea del primo Seicento, furono riprodotti per adeguare le illustrazioni a un proclamato rigore filologico. Cosí, ad esempio, la tavola (fig. 25) che raffigurava le divinità del silenzio Arpocrate, Angerona e Sigalione vide un bronzetto egizio di proprietà di Pignoria stesso dare le sue fattezze archeologiche ad Arpocrate, sostituendo l'efebica e indeterminata raffigurazione di Zaltieri[87]; ma Pignoria e Ferroverde continuarono anche a raffigurare, come Zaltieri, il bizzarro dio coperto di occhi e di orecchie, che non aveva certo avuto una sua cittadinanza nell'Olimpo di età classica, e che era stato trovato da Cartari in Giraldi. L'attrazione per il bizzarro, l'esotico e l'inconsueto faranno sí che nell'edizione del 1647 anche divinità orientali, definite genericamente indiane, e dèi messicani vengano ad accrescere questo fantastico pantheon libresco.

Il successo del compendio di Cartari mostra che l'opera rispondeva alle esigenze di un pubblico colto; essa divenne una sorta di prontuario

[84] CARTARI, *Le imagini* cit., p. 416 tav. XLVI; VOLPI, *Le immagini* cit., pp. 466 sg. Per il confronto con la gemma, ID., *Le vecchie e nuove illustrazioni delle Immagini degli dei degli antichi di Vincenzo Cartari (1571-1615)*, in «Storia dell'arte», LXXIV (1992), pp. 61, 71 figg. 48-49.

[85] Per queste citazioni di Giraldi e in generale per una visione critica della fruizione di Filostrato, WEBB, *The transmission* cit., p. 176 nota 39.

[86] MACGRATH, *The old and new illustrations* cit., pp. 212-22; VOLPI, *Le vecchie e nuove illustrazioni* cit., pp. 48-80.

[87] MACGRATH, *The old and new illustrations* cit., p. 219.

iconografico che agevolò anche il lavoro dei letterati, ai quali si chiedeva di elaborare per i pittori programmi sempre piú complessi. Tra 1562 e 1563, ad esempio, Angerona e Arpocrate, cosí come sono descritti nelle *Imagini*, furono dipinti da Taddeo Zuccari per il cardinal Farnese nella Camera dell'Aurora della Villa di Caprarola, su indicazione di Annibal Caro, incaricato dal committente di predisporre il programma degli affreschi[88]. Il poeta concepí una decorazione incentrata sulla notte e sul sonno, in relazione alla funzione dell'ambiente, destinato a camera da letto del cardinale, e organizzò la disposizione delle figure con studiate rispondenze tematiche; Caro non si limitò a consultare le *Imagini*, cui ricorse evidentemente per una prima traccia del suo progetto, ma attinse anche a *Il Flavio*, un commento dei *Fasti* ovidiani dovuto al medesimo Cartari, a Giraldi e addirittura alla *Genealogia* del Boccaccio, utilizzata con parsimonia perché evidentemente obsoleta.

L'apporto delle compilazioni di Cartari e di Giraldi – in misura mi-

[88] SEZNEC, *La sopravvivenza* cit., pp. 350-59, ha una visione meno articolata dell'intervento progettuale di Annibal Caro rispetto alla convincente lettura di C. ROBERTSON, *Annibal Caro as iconographer*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», XLV (1992), pp. 160-81.

Figura 25. Le divinità del silenzio.

nore – contribuí nella seconda metà del Cinquecento a sbiadire le notazioni classiche delle immagini, faticosamente ricercate nel primo Rinascimento con lo studio delle testimonianze dell'arte antica, disperdendole in un caleidoscopio di figure eterogenee nate per lo piú dalla fantasia dei letterati di età tardoimperiale. Ma questi testi, consultabili come manuali di iconografia, consentirono, in qualche caso, ai pittori di giungere alla realizzazione globale della loro opera, assumendo anche la funzione di progettazione del programma, propria dei letterati, e superando cosí nei fatti il secolare antagonismo tra immagine scritta e immagine dipinta. Lo mostra, ad esempio, l'attendibilità anche recentemente riconosciuta a Malvasia che attribuiva ad Agostino Carracci l'invenzione del ciclo di Giasone a Palazzo Fava[89]: nel 1580, a Bologna, Conti e Cartari e Ovidio, da poco edito in traduzione italiana, hanno guidato il pittore ai suoi inizi, organizzatore poi di un'Accademia in cui «si discorreva sopra le istorie, favole e invenzioni poetiche». Un rinnovato impulso[90] alla studiata ricerca di programmi densi di erudizione antiquaria nella seconda metà del Cinquecento venne probabilmente dalla prima edizione a stampa in lingua italiana, nel 1547, di un'opera in cui si sottolineava con forza il valore dell'invenzione, quel *De pictura* di Alberti, che aveva dato l'avvio anche alla fortuna della *Calunnia*.

[89] C. ROBERTSON, *I Carracci e l'invenzione Osservazioni sull'origine dei cicli affrescati di Palazzo Fava*, in «Accademia Clementina, Atti e Memorie» n.s., XXXII (1993), pp. 272-96 con bibliografia precedente; diverse erano le ricostruzioni delle fonti in S. OSTROW, *Note sugli affreschi con Storie di Giasone in Palazzo Fava*, in «Arte antica e moderna», IX (1960), pp. 68-74; M. L. PAGLIARI, *Per l'esegesi del ciclo di Giasone*, in *Bologna 1584. Gli esordi dei Carracci e gli affreschi di Palazzo Fava*, Bologna 1984, pp. 192-95.

[90] ROBERTSON, *Annibal Caro* cit., p. 175.

JOSEPH RYKWERT

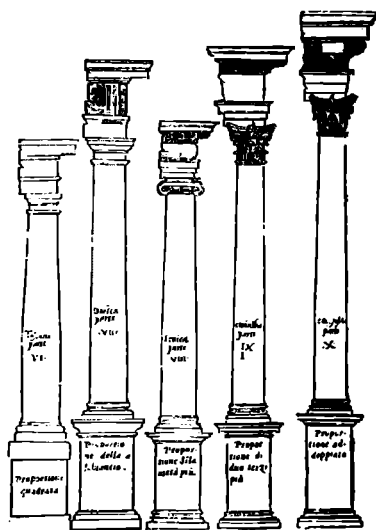
L'architetto e la colonna: il modello greco e la modernità

Nel XV secolo, quando in Italia si verificò un revival dell'architettura antica, l'antichità veniva intesa come un tutto unico, indivisibile. Le fonti accessibili a chi volesse far rivivere lo stile dei monumenti del passato, dapprima in Italia e poi nel resto d'Europa, erano dello stesso tipo di quelle utilizzate in altri campi di ricerca. C'erano, naturalmente, le testimonianze letterarie in latino: l'opera di Vitruvio, i libri finali della *Storia naturale* di Plinio il Vecchio, le *Lettere* di suo nipote e frammenti sparsi provenienti dagli scrittori di epica, dagli storici, dai geografi, cosí come dagli autori di satire. In greco c'erano soltanto cenni sporadici, come nel libro di viaggi di Pausania (*Guida della Grecia*).

Vitruvio era stato il teorizzatore di tre «modi» o «generi»: dorico, ionico e corinzio, appresi dai suoi maestri greci. Nella trattazione dell'autore latino essi erano la base dell'architettura e prevedevano l'esistenza di tre diverse modalità di combinazione fra la colonna e la trabeazione, ognuna con il suo peculiare stile ornamentale. In modo molto «ellenistico», Vitruvio privilegiava lo stile di mezzo: quello ionico. Citava anche, quasi di malavoglia, una quarta possibilità: la disposizione toscana o etrusca. Nel XVI secolo la sua descrizione, molto dettagliata, fu riassunta nel modello dei «cinque ordini architettonici» (ai quattro ordini tradizionali era stata aggiunta una quinta colonna, detta «composita», ricostruita da alcuni monumenti superstiti); resi canonici dall'architetto bolognese Sebastiano Serlio (fig. 1), essi divennero la regola a cui tutti gli edifici si adattarono inesorabilmente per i successivi tre, quattro secoli[1].

[1] A proposito di Serlio si veda C. THOENES, *Sebastiano Serlio*, Milano 1989; non vi è stata per lungo tempo una monografia o una biografia a lui dedicata e dunque si veda ancora A. BOLOGNINI AMORINI, *Elogio di Sebastiano Serlio, architetto bolognese*, Bologna 1823, e L. CHARVET, *Sébastien Serlio*, Lyon 1869. Fra i suoi sei o sette libri, il quarto fu il primo ad essere stampato a Venezia nel 1537, ma egli aveva pubblicato alcune incisioni degli ordini nel 1528. Cinque libri vennero pubblicati per la prima volta insieme a Venezia nel 1551, per poi uscire in francese (1551), in latino (1568), in tedesco (1608). La versione latina fu la base per la celebre edizione olandese (Amsterdam 1606), sulla quale si fondò, a sua volta, la traduzione inglese (Londra 1611). Una lista delle edizioni è fornita da J. B. Bury in THOENES, *Sebastiano* cit., pp. 100 sg.

Vi erano tuttavia anche modelli «reali», tramite i quali mettere alla prova e arricchire le testimonianze letterarie. Le rovine dell'antica Roma erano indubbiamente le piú autorevoli, ma ve ne erano anche altre, disseminate in tutt'Italia, nel Sud della Francia, in Germania e in Spagna. Gli architetti e gli antiquari avevano la possibilità di viaggiare, di fare schizzi, di prendere misure e persino di portar via qualcosa dai luoghi che visitavano. Ma non andavano troppo lontano. La madrepatria Grecia era non propriamente inaccessibile, ma certo un po' fuori mano, cosí come la costa orientale della Turchia o le isole dell'Egeo. Molti monumenti in Grecia erano troppo danneggiati per essere identificati, oppure troppo sperduti (per esempio Delfi o Basse) persino per il piú spericolato degli antiquari. Solo Atene era meglio conosciuta: gli imperatori bizantini l'avevano visitata e depredata delle sue antichità, anche se non abbiamo molti particolari su questa fase. Il Partenone era stato trasformato nella cattedrale arcivescovile e Basilio II Bulgaroctono vi celebrò il suo trionfo nel 1014. Al termine della quarta crociata (1202-1204) cadde nelle mani di un *megaskyr* francese (μέγας κύριος, «grande signore»), che lo dovette cedere ai mercenari catalani sotto il comando dei re di Napoli. Il condottiero fiorentino Nerio Acciaiuoli, signore di

Figura 1.
I cinque ordini dell'architettura.

Corinto, lo sottrasse ai Napoletani: lui e i suoi successori governarono con il titolo di «duchi di Atene» finché il generale di Maometto II non li costrinse nella loro roccaforte, che cedettero dopo due anni d'assedio nel 1458[2].

In seguito l'Acropoli passò nelle mani degli eunuchi neri che appartenevano all'harem del sultano per poi divenire il quartier generale del comandante turco, il quale insediò, con molta piú modestia, la sua dimora personale all'Eretteo. Intorno al 1645 una polveriera ai piedi dei Propilei saltò in aria colpita dal fulmine con esiti sufficientemente disastrosi da spingere i Turchi a trasferire la polvere da sparo nel Partenone, che a quell'epoca era una moschea. Nel 1687 i Veneziani, che assediavano la città sotto il comando di Francesco Morosini, provocarono la deflagrazione delle polveri; un'incisione raffigurante quest'esplosione rimase per un secolo l'immagine migliore dell'Acropoli disponibile in Occidente (fig. 2).

Ad ogni modo nel 1674, poco prima dello scoppio, una spedizione finanziata dall'allora ambasciatore francese alla Sublime Porta, il marchese di Nointel, aveva dato inizio alla rimozione delle sculture del frontone rimaste sul Partenone. Nel corso dell'operazione il sistema di ti-

GREGOROVIUS, *Geschichte des Stadt Athen im Mittelalter*, rist. München 1980, pp. 533 sgg.

Figura 2.
Il Partenone colpito da una bomba dei Veneziani.

VEDUTA DEL CAST D'ACROPOLIS DALLA PARTE DI TRAMONTANA

ranti costruito per la statua di Posidone al centro del frontone occidentale si ruppe, la statua cadde giú e finí in pezzi insieme a un'altra. Nointel rinunciò allora all'impresa, ma per fortuna le sculture vennero tramandate ai posteri grazie ai disegni di Jacques Carrey, l'artista al servizio del marchese. Anche Morosini provò a sottrarre le statue per portarle a Venezia, e anche in quell'occasione esse subirono vari danni. Comunque i Turchi scacciarono Morosini dopo circa un anno[3] e le sculture furono piú o meno lasciate da parte finché Lord Elgin riuscí a portar via nel 1812 quanto era rimasto.

Vi fu un altro riferimento letterario per l'architettura antica altrettanto importante quanto gli scrittori greci e latini, sebbene sia spesso ignorato da questo punto di vista: la Scrittura. Il ragionamento era questo: se Vitruvio e i monumenti antichi raffiguravano la ragione in architettura, allora le strutture che Dio stesso aveva dato ordine di erigere a Noè, Mosè, Davide, Salomone, Esdra ed Ezechiele erano incarnazione della rivelazione. E dal momento che la rivelazione non poteva essere in conflitto con la ragione, allora Vitruvio doveva essere in armonia con la Bibbia. Isaac Newton per esempio ne era persuaso, quando ricostruí, nel suo commento al *Libro di Daniele*, il Tempio di Gerusalemme come un edificio piú o meno «classico»[4]

Niente di tutto ciò, tuttavia, era semplice e diretto. Vitruvio, che scriveva ai tempi di Augusto, riprendeva l'insegnamento e l'esempio dei suoi maestri, quegli architetti di età ellenistica che avevano per lo piú lavorato in Asia Minore; i monumenti superstiti a Roma o nelle altre città italiane, cosí come nel Sud della Francia, in Spagna, in Germania, erano invece di epoca imperiale, spesso del tardo impero: erano quindi stati eretti secoli dopo Vitruvio, ragione per la quale egli non poteva essere una guida utile alla loro interpretazione. In questo scollamento cronologico lavorarono gli architetti del Rinascimento; e quando si venne all'interpretazione degli edifici della Scrittura, la confusione fu ulteriormente accentuata dalla scoperta che la Cupola della Roccia (o moschea di Omar), costruita sulla spianata del Tempio a Gerusalemme, aveva struttura poligonale, forma questa inconciliabile con la tradizione biblica. Dopo la prima crociata, quando la moschea di Omar venne

[3] Jacques Carrey aveva disegnato le sculture del Partenone per Ollier de Nointel nel 1674. Si veda C. DE LABORDE, *Documents sur l'histoire et les antiquités d'Athènes*, Paris 1854, pp. 15 sgg., 85-109, e W. M. LEAKE, *Topography of Athens with some Remarks on its Antiquities*, London 1841, I, pp. 84 sg.

[4] Sul Tempio come archetipo, in particolare nell'*Apocalisse*, si veda in particolare F. E. MANUEL, *Isaac Newton, Historian*, Cambridge Mass. 1963, p. 170. Sembra che Newton avesse anche pensato a un ritorno degli Ebrei in Terrasanta e a una possibile ricostruzione del Tempio; si veda MANUEL, *Isaac Newton* cit., p. 295, nota 74.

trasformata in una chiesa, si venne a creare un'armonia «visiva» tra questa e la chiesa del Santo Sepolcro, tanto che alcune immagini dipinte della Gerusalemme biblica raffigurano il Tempio come un edificio a cupola di pianta poligonale[5].

Le dimensioni del tempio di Salomone, quello costruito da Esdra dopo l'esilio o quello della visione di Ezechiele come viene descritto nella Bibbia non combaciavano perfettamente, causando ai commentatori non pochi problemi[6]. Eppure, non solo tutte le versioni dell'edificio erano a colonnato, ma esse avevano due grandi colonne (ognuna con un nome), ben isolate, poste sui due lati dell'entrata al santuario; si trattava fra l'altro delle parti ornamentali del Tempio descritte con maggiore precisione. Commentatori cristiani ed ebrei tentarono di «visualizzare» le diverse descrizioni e di trovare gli elementi in comune. I manoscritti del testo medievale ebraico piú sensibile a questo tipo di problemi, il commento di Maimonide alla *Mishnāh*, erano spesso illustrati con piante e schizzi degli ornamenti: candelieri, altari e l'Arca dell'Alleanza, ma praticamente non raffiguravano alcuno spaccato degli edifici[7]. Riccardo di San Vittore e Niccolò di Lira, che furono probabilmente i piú conosciuti fra gli interpreti della Bibbia del Medioevo latino, offrivano nei loro testi ricostruzioni schematiche piú o meno curate del Tempio[8].

Gli interpreti di questa rinascita dell'antico, dal XV al XVII secolo, avevano anche un'altra questione da affrontare. Se l'architettura della ragione e quella della rivelazione non dovevano essere viste in contrasto fra loro, allora sicuramente gli ordini architettonici descritti da Vitruvio con tanta ricchezza di particolari dovevano essere apparsi per la prima volta nel Tempio. Il confronto meticoloso condotto da Newton fra leggenda greca e Scrittura, da un lato, e con i fenomeni astronomici del passato, dall'altro, lo aveva spinto a considerare il tempio di Salomone come il primo di tutti gli edifici monumentali e, di conseguenza, a credere che gli architetti greci dovessero aver copiato il modello ebraico. Newton sapeva, cosí come la maggior parte degli interpreti della Scrittura suoi contemporanei, che queste idee avevano già trovato la loro incarnazione piú notevole in un ampio commentario di tre volumi al *Libro di Ezechiele* (*In Ezechielem explanationes et apparatus urbis, ac*

[5] J. A. RAMIREZ, *Edificios y Sueños*, Madrid 1983, pp. 197 sgg.

[6] Riconsiderati da T. A. BUSINK, *Der Tempel von Jerusalem von Salomon bis Herodes*, I, Leiden 1970, pp. 20 sgg.

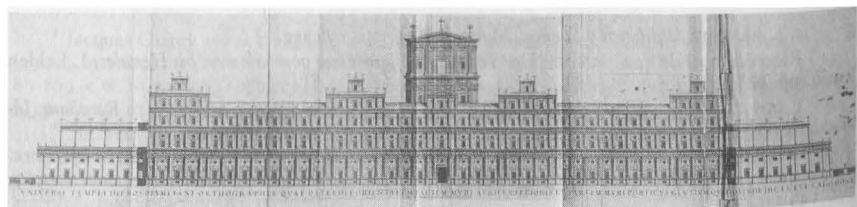
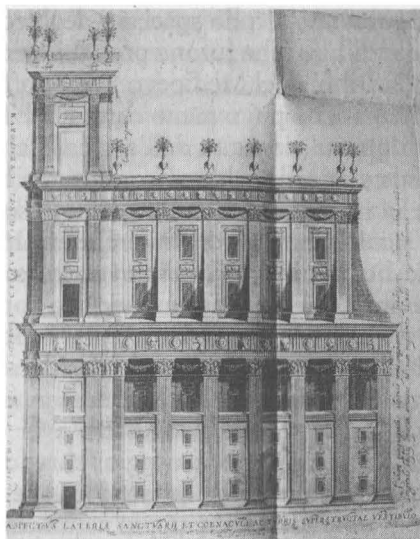
[7] I. DOV LEVANONI, *Hamikdash. A Description of the Second Temple according to Rambam*, Jerusalem 1995.

[8] W. HERRMANN, *Unknown designs for the "Temple in Jerusalem" by Claude Perrault*, in D. FRAZER (a cura di), *Essays in the History of Architecture presented to Rudolf Wittkower*, London 1967, pp. 143 sgg.

Templi Hierosolymitani) pubblicato da due gesuiti spagnoli, Jeronimo Prado e Juan Bautista de Villalpando, fra il 1596 e il 1602. La parte centrale di questo commento era formata da splendide incisioni che raffiguravano sia il tempio di Ezechiele che quello di Salomone (fig. 3); il testo a illustrazione delle stampe suggeriva che il primo di tutti gli ordini fosse quello dato da Dio a Gerusalemme, da cui gli ordini dell'architettura greca discendevano per una sorta di derivazione storica[9]

[9] J. A. RAMIREZ, *Dios arquitecto ... J. B. Villalpando y el Templo de Salomon*, Madrid 1991, ma si veda anche J. RYKWERT, *On Adam's House in Paradise*, Cambridge Mass. 1981[2], pp. 120-23, 126-28, 130-35 [trad. it. Milano 1991[2]].

Figura 3. Il santuario del Tempio di Gerusalemme secondo Ezechiele.

Figura 4. Il Tempio di Gerusalemme. Ricostruzione di John Lightfoot basata su Prado e Villalpando; incisione di Wenzel Hollar.

Vi furono anche ricostruzioni del Tempio piú semplici, come quella fatta dall'erudito Benito Arias Montano, il noto editore della Poliglotta di Anversa, un'edizione della Bibbia pubblicata da Christopher Plantin fra il 1569 e il 1572: in quest'opera la ricostruzione del Tempio non aveva le colonne, ma era anch'essa troppo «difficile» e di fatto troppo poco fine per rivaleggiare con quella di Prado e Villalpando, che divenne enormemente popolare[10]. Un'incisione (fig. 4) di questo modello venne eseguita dal versatile e brillante artista boemo Wenzel Hollar per la ricostruzione del Tempio di John Lightfoot, ebraista inglese; pubblicata separatamente nel 1650, venne in seguito incorporata in un'altra diffusa Bibbia poliglotta che un teologo anglicano, Brian Walton, fece uscire in Inghilterra nel 1652. Seguirono una serie di modellini in legno, alcuni dei quali di dimensioni notevoli, che vennero esibiti in giro per l'Europa, abitualmente con l'accompagnamento di testi scritti.

Questo interesse per i modellini dei templi si diffuse proprio quando sorsero diverse scuole di critica biblica piú «razionalista»: l'*Histoire critique du Vieux Testament*, pubblicata nel 1685 dal teologo-orientalista francese Richard Simon, ne è considerato il testo basilare. In quell'epoca anche le fonti su cui si basava la teoria architettonica furono esaminate criticamente[11]. L'edizione di Claude Perrault di Vitruvio apparve nel 1674 e subí una revisione dieci anni piú tardi; in essa si asseriva che, per quanto autorevole fosse il testo antico, esso non poteva in alcun modo essere considerato una vera guida per i vari aspetti dell'architettura greca e romana. In particolare, Perrault mise in dubbio, nella sua edizione e in altri studi, l'autorità di Vitruvio in materia di «proporzioni», istituendo un raffronto fra alcune descrizioni dell'autore latino e diversi disegni in scala di monumenti superstiti. Un ebraista francese, convertitosi dall'ebraismo al cattolicesimo, Louis Compiègne de Veil, coinvolse Perrault nell'illustrazione di una traduzione degli scritti di Maimonide sul Tempio e produsse una ricostruzione assolutamen-

[10] B. REKERS, *Benito Arias Montano*, London 1972, e C. SANCHEZ, *Perfil de humanista: Benito Arias Montano*, Huelva 1996.

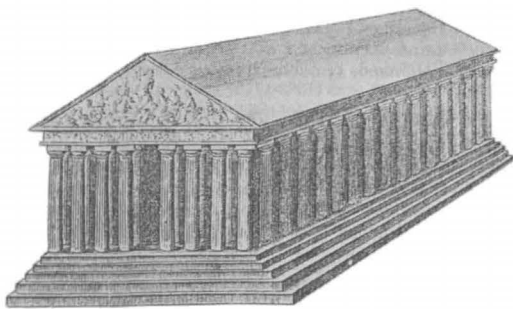
[11] Sulle fonti e sull'immediata influenza di questo tipo di esegesi si veda A. FLICHE e V. MARTIN (a cura di), *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, XIX. *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècles*, a cura di A. Preclin e E. Jarry, Paris 1956, pp. 710 sgg. [trad. it. Torino 1975]; H. JEDIN e J. DOLAN, *History of the Church*, New York 1980-82, IV, pp. 99 sgg., in particolare nota 11. Spesso sottovalutata in questo contesto è l'importanza capitale assunta dal *Tractatus theologico-philosophicus*, che uscí per la prima volta nel 1670. Sulla visione critica di Simon a proposito della ricezione del testo e della natura della tradizione si veda J. LE BRUN, *Sens et portée du retour aux origines dans l'œuvre de Richard Simon*, in «Dix-Septième Siècle», 131 (aprile-giugno 1981).

te essenziale, senza colonne, destinata ad avere molti ammiratori e imitatori, diversamente da quanto era accaduto a quella di Montano[12].

L'architettura di cui erano difensori gli antichi teorici non poteva dunque piú essere considerata senza alcun dubbio l'incarnazione della razionalità. Mentre Perrault stava detronizzando Vitruvio, iniziavano a circolare in formato di stampa le prime descrizioni dei monumenti greci. Nessuno nel gruppo di Nointel pubblicò alcunché, ma un contemporaneo, il medico protestante lionese Jakob Spon, uomo di cultura universale, scrisse un resoconto del suo viaggio in Grecia (fig. 5), cosí come fece il suo compagno di spedizione Sir George Wheler (o Wheeler)[13]. Fino ad allora l'unico viaggiatore ad aver esaminato con competenza i monumenti della Grecia antica era stato lo studioso-mercante Ciriaco d'Ancona. Sembra che questi avesse mostrato i suoi disegni ad alcuni architetti (forse Giuliano da Sangallo ne vide uno), ma soltanto le sue note alle iscrizioni furono pubblicate e questo comunque avvenne un secolo e mezzo dopo la sua morte, cosí che Spon e Wheeler, per quanto approssimativi, divennero i testimoni piú citati sul tema della vera na-

[12] RYKWERT, *On Adam's House* cit., p. 129.

[13] Jacob Spon, lionese di famiglia tedesca e protestante, aveva preso il suo dottorato in medicina alla Sorbona nel 1667. Nel 1674 aveva poi intrapreso il tour dell'Adriatico ed era giunto a Roma, dove, l'anno seguente, aveva incontrato George Wheeler. I due avevano iniziato a viaggiare insieme per la Grecia, raccogliendo materiale, facendo misurazioni, annotando i particolari piú interessanti. L'interesse principale di Spon era per le medaglie e le iscrizioni, ma egli visitò attentamente anche alcuni monumenti architettonici e ne prese talvolta le misure. Wheeler invece era soprattutto uno studioso di botanica e di storia naturale. Si veda R. W. RAMSEY, *Sir George Wheeler and his travels in Greece, 1650-1724*, in «Transactions of the Royal Society of Literature of the United Kingdom», n.s., XIX (1942), pp. 1-38.

Figura 5.
Il Partenone secondo Jakob Spon.

tura dei monumenti greci. Furono la fonte dell'*Antiquité expliquée* (1719-24), scritta dal grande antiquario benedettino Bernard de Montfaucon, cosí come del primo tentativo di pubblicare una storia universale dell'architettura, ad opera dell'architetto dell'impero austriaco Fischer von Erlach (1721)[14].

Forse l'ultima importante manifestazione di questa corrente di pensiero, per lo meno in campo architettonico, fu il libro di John Wood, *The Origin of Building or the Plagiarism of the Ancients Detected*, pubblicato nel 1741. Wood, che fu il primo architetto di Bath, escogitò una sorta di versione ampliata del modello proposto da Prado e Villalpando, legando la loro ricostruzione alla sua personale visione dell'antica Britannia, all'interno della quale Stonehenge (che Inigo Jones aveva identificato con un tempio romano del Sole) figurava come l'esempio massimo della vera architettura in pietra. In questo schema i druidi si mutavano negli Iperborei descritti da Erodoto, mentre i monumenti britannici discendevano direttamente dal modello divino originario. La realizzazione pratica di tale modello teorico fu il Circus di Bath, che riproduceva esattamente le dimensioni di Stonehenge e che Wood inizialmente aveva progettato come stadio, per poi trasformarlo in una piazza circolare chiusa da file di case. Il Circus rappresentò una componente architettonica essenziale all'interno di una delle grandi realizzazioni urbane del tempo[15].

Contemporaneo di Wood fu il frate veneziano Carlo Lodoli, che formulò una teoria assolutamente opposta rispetto a quella dell'architetto inglese: Vitruvio – egli disse – concepiva gli ornamenti e persino la struttura dell'architettura greca come il risultato di un processo di imitazione, in pietra, di costruzioni in legno: si trattava di una falsità evidente. La vera architettura in pietra non poteva basarsi su una sciatta imitazione priva di senso: le originarie architetture in pietra degli Egiziani, dei Fenici (come nel Tempio di Gerusalemme, se privato di tutte le aggiunte fatte da Perrault) e degli Etruschi rappresentavano certo un esem-

[14] Johann Bernhard Fischer (il titolo lo acquisí molto piú tardi) si era guadagnato una buona reputazione a Roma e aveva lavorato per il viceré di Napoli: era già un famoso «virtuoso» nel 1688, quando fece ritorno dal suo apprendistato italiano. Maestro in architettura per il re d'Ungheria (1689), egli terminò il primo progetto per il palazzo imperiale sulle colline di Schönbrunn nel 1690. Il suo libro uscí pochi anni prima della morte, con un testo in francese e in tedesco molto elaborato dal punto di vista della stampa; fu anche ristampato piú volte, due volte con una traduzione inglese.

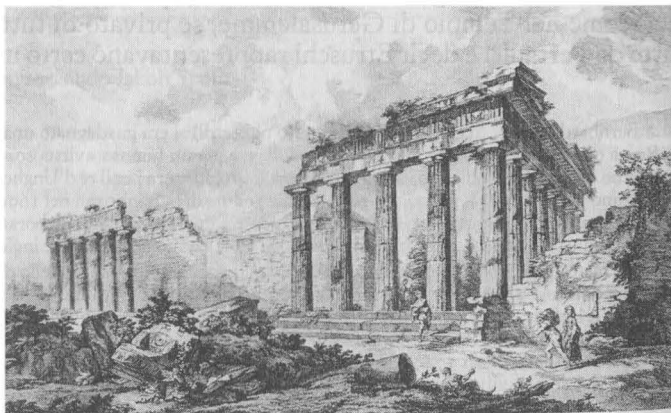
[15] William Whiston, l'astronomo portavoce della teologia ariana, esibí un modello del Tempio di Gerusalemme a Bath nel 1726 e nel 1728, mentre John Wood arrivò a Bath nel 1726. Si veda T. MOWL, *John Wood, Architect of Obsession*, Bath 1988. I due libri di Wood che sintetizzano le sue idee sono: *The Origin of Building: or the Plagiarism of the Ancients Detected*, Bath 1741, e *An Essay towards a Description of Bath*, Bath 1749. Sebbene le teorie di Villalpando fossero ben conosciute nel XVII e XVIII secolo, se non altro grazie a *Parallèle de l'architecture antique et de la moderne* (Paris 1650) di Fréart de Chambray, pochi trassero lo stesso genere di conclusioni che elaborò Wood.

pio migliore di quella dei decadenti Greci[16] In quanto seguace di Giambattista Vico, Lodoli faceva dell'esempio etrusco un diretto antecedente dell'architettura italiana.

Atene era divenuta nel frattempo piú accessibile; David Le Roy, un giovane architetto francese, si mise in viaggio nel 1750, probabilmente stimolato dalla spedizione compiuta da due pittori e architetti scozzesi, James Stuart e Nicolas Revett, che egli incontrò a Roma e che gli comunicarono il loro progetto di studiare i monumenti greci, in particolare quelli di Atene, e di pubblicare una loro descrizione attendibile. Le Roy lavorò velocemente anche se non sempre in modo accurato, e riuscí a pubblicare il suo studio nel 1758 (fig. 6). Stuart e Revett invece pubblicarono il primo volume delle loro tavole, ben piú precise di quelle di Le Roy, soltanto nel 1762 e il secondo volume, sugli edifici dell'Acropoli, non apparve prima del 1788-89. Il terzo volume uscí nel 1794 e il quarto e ultimo addirittura postumo, nel 1816, in un periodo in cui il revival dell'antica Grecia era quasi finito in Inghilterra[17]

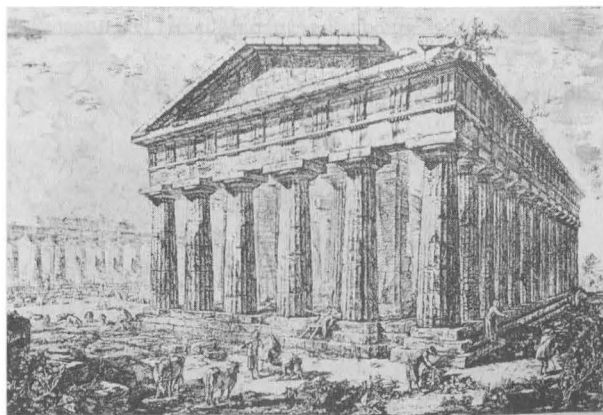
[16] A. MEMMO, *Elementi d'architettura lodoliana*, Zara 1833: quest'opera rimane la fonte principale sulla vita di Lodoli.

[17] La figura di Julien-David Le Roy presenta alcuni tratti oscuri: sembra che il suo viaggio fosse stato sovvenzionato con le finanze di famiglia. Il suo libro, sponsorizzato dal conte di Caylus, ebbe un grande successo (si veda D. WIEBENSON, *Sources of Greek Revival Architecture*, London 1969) e fu presentato all'Accademia di architettura da J. F. Blondel; questa «recensione» fruttò a Le Roy l'ammissione all'Accademia, all'interno della quale egli divenne estremamente attivo, diventandone lo storiografo ufficiale nello stesso momento in cui Blondel veniva finalmente nominato professore. Con David, Le Roy era destinato a fondare, verso la fine della sua vita, l'Istituto Rivoluzionario che subentrò all'Accademia.

Figura 6. Il Partenone.

In Italia, in Magna Grecia e in Sicilia i monumenti greci erano diventati piú accessibili. I templi di Paestum, l'antica Posidonia posta a sud di Napoli, erano stati di tanto in tanto depredati delle loro pietre nel corso del Medioevo: Roberto il Guiscardo aveva portato via ventotto colonne per l'atrio della cattedrale di Salerno intorno al 1075 –, ma i templi erano situati in una zona infestata dai banditi e dalla malaria e furono visitati molto raramente fino alla metà del XVIII secolo[18]. Analogamente i templi di Agrigento erano noti agli storici solo per sentito dire, mentre il tempio dorico di Atena, incorporato nella cattedrale di Siracusa, probabilmente non fu visibile prima del terremoto del 1542.

In ogni caso gli edifici dorici sembravano a molti studiosi dell'antichità troppo tozzi e privi di grazia per incarnare il loro ideale di grecità, anche se, man mano che i monumenti della Grecia diventavano meglio conosciuti, le rovine disseminate sul suolo italico venivano sempre piú ritenute autentiche. Del resto, prima che il Partenone divenisse familiare agli eruditi, grazie a Le Roy, Stuart e Revett, i primi visitatori di Paestum avevano pubblicato la loro descrizione delle rovine. I disegni di Piranesi (fig. 7), come prevedibile, furono di gran lunga quelli che eb-

[18] La natura degli edifici, all'inizio del XVIII secolo, non era assolutamente chiara: venivano descritti come «teatri» e uno di essi come «ginnasio». Nel luglio del 1740 Ferdinando Sanfelice, coinvolto nella costruzione degli edifici secondari di Capodimonte, propose di utilizzare, per risparmiare, le colonne del sito di Paestum. Alcuni scrittori pensavano che le colonne fossero di marmo, probabilmente per analogia con quelle portate a Salerno da Roberto il Guiscardo. Si veda P. LAVEGLIA, *Paestum, dalla decadenza alla riscoperta fino al 1860*, Napoli 1971, pp. 40 sg.

Figura 7. Giambattista Piranesi, Il tempio di Nettuno a Paestum.

bero un maggiore impatto e uscirono accompagnati da un testo che aveva tutte le caratteristiche di un'apologia. Piranesi infatti, ispirato dall'insegnamento di Lodoli, era stato per lungo tempo un sostenitore della superiorità e dell'indipendenza romana dai Greci, ma la visita a Paestum evidentemente esercitò su di lui un'enorme impressione e lo spinse, in tarda età, a riconsiderare la propria posizione[19] Piranesi aveva poca simpatia per uno degli uomini piú potenti vissuti nella Roma del suo tempo, Johann Joachim Winckelmann, le cui *Osservazioni sull'architettura degli antichi* furono pubblicate in Germania nel 1762; esse contenevano fra l'altro anche una descrizione ammirata dei templi di Paestum (fig. 8), che Winckelmann considerava primitivi piuttosto che classici; come Piranesi, infatti, non apprezzava per esempio la bizzarria ornamentale della cornice dorica. Due anni dopo le *Osservazioni* Winckelmann pubblicò la *Storia dell'arte nell'antichità*, destinata a divenire, insieme alle *Vite* del Vasari, uno dei testi fondativi della storia dell'arte. Apparsa in Germania nel 1764 e presto tradotta in francese, italiano, inglese e in altre lingue[20], la *Storia dell'arte* fu probabilmente la prima opera a proporre una

[19] L'artista vide alcune stampe di Paestum prima di compiere il viaggio decisivo che lo condusse a Napoli e nell'Italia del Sud; poco dopo morí. Suo figlio Francesco, che lo accompagnò, pubblicò le incisioni (con alcune brevi note e didascalie in francese): «Différentes vues et quelques restes de trois grands édifices qui subsistent encore dans l'ancienne ville de Pesto, autrement dit Poseidonia...», Roma, aprile 1778: H. FOCILLON, *Giovanni Battista Piranesi*, Paris 1918, pp. 120 sgg. (nn. 583-99 del catalogo) [trad. it. Bologna 1967]; vi sono tre tavole di Francesco, una delle quali mostra un fusto in travertino: «qui semble plutôt appartenir à l'ordre toscan qu'au dorique...» Si veda G. BRIGANTI, *Paestum and View Painting of the Eighteenth Century*, in J. RASPI SERRA (a cura di), *Paestum and the Doric Revival 1750-1830*, Firenze 1986, pp. 57 sgg.; J. WILTON-ELY, *The Mind and Art of Giovanni Battista Piranesi*, London 1978, pp. 117 sgg. [trad. it. Milano 1994].

[20] La *Storia* originale (*Geschichte der Kunst des Altertums*) fu pubblicata in tre volumi a Dresda fra il 1764 e il 1767, e venne spesso ristampata. La prima traduzione francese, *Histoire de l'art chez*

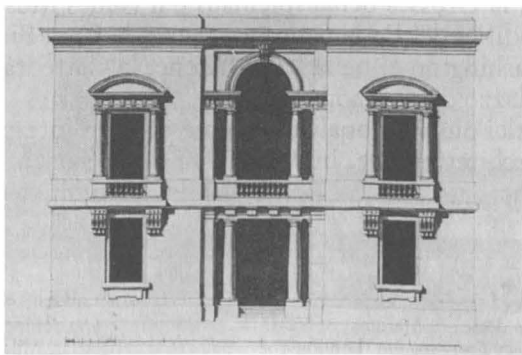
Figura 8.
Il tempio di Posidone a Paestum.

descrizione evoluzionista dell'arte, all'interno della quale ogni epoca artistica seguiva una scansione ontogenetica: dall'infanzia e dalla rigogliosa giovinezza, alla maturità e alla senilità decadente.

A dispetto delle preferenze di Vitruvio e delle perplessità degli studiosi, le prime imitazioni dello stile «primitivo», l'ordine dorico, iniziarono ad apparire come una sorta di «curiosità» all'interno dei progetti architettonici, per esempio nella chiesa parigina di Sainte-Geneviève (che conosciamo come Panthéon) disegnata da Jacques-Germain Soufflot prima del 1764 (fig. 9). È possibile stabilire con esattezza questa data perché in quell'anno fu solennemente posta la prima pietra della chiesa. In quell'epoca James Stuart fece uso dello stile dorico, anche se unicamente per un «capriccio» che egli disegnò per Lord Lyttelton, uomo di stato e scrittore, destinato ad essere collocato nella tenuta di Hagley Hall nel Worcestershire. Da quel momento in poi lo stile dorico iniziò anche ad apparire nei dipinti di diversi pittori[21].

les Anciens, uscí ad Amsterdam nel 1766; venne poi ritradotta nel 1789, mentre una nuova edizione venne pubblicata nel 1790. La prima traduzione in italiano, *Storia delle arti e del disegno presso gli Antichi*, uscí a Milano nel 1779, anche se di molto superiore fu la versione uscita a Roma nel 1783-84, a cura di Carlo Fea. La traduzione inglese, ad opera di G. H. Lodges, venne pubblicata a Boston nel 1849 e a Londra nel 1850. Oltre a ciò, l'opera precedente alla *Storia*, *Gedanken über die Nachahmung der Alten* (Dresda 1756, con l'aggiunta di altri interventi minori), venne tradotta in inglese con il titolo *Reflections on the Paintings and Sculpture of the Greeks*, grazie al pittore e uomo di lettere anglo-svizzero Henry Fuselli o Füssli (Londra 1765).

[21] Per la trasformazione nella struttura del Panthéon, e per le reazioni di Soufflot alle critiche, si veda M. PETZET, *Soufflots Sainte-Geneviève und der Französische Kirchenbau des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1961. Cambiamenti radicali sono visibili in una stampa del 1764 e ce ne furono altri,

Figura 9.
J.-G. Soufflot, Progetto dell'Hôtel Marigny in Faubourg St-Honoré (Parigi).

A rivoluzionare questo clima contribuí decisamente un piccolo libro, un *Saggio sull'architettura*, pubblicato anonimo nel 1752, ma poi rivendicato dall'abate Marc-Antoine Laugier: in esso si dava una nuova formulazione alla dottrina dell'imitazione, formulazione che corrispondeva all'interesse per l'antropologia tipica dei *philosophes* francesi (Laugier aveva collaborato all'*Enciclopedia* di Diderot e d'Alembert)[22]. L'abate riteneva che la capanna primitiva (con il tetto a doppio spiovente poggiante su quattro sostegni) fosse la risposta umana a un bisogno nel contempo fisico ed emozionale, e dovesse quindi essere considerata il prototipo di tutte le architetture, cosí come i templi greci le prime manifestazioni di questo principio. Numerose conseguenze discendevano da questa teoria: per esempio che le colonne, o i pilastri in genere, erano superiori ai muri (fatto questo che faceva del tempio dorico un esempio particolarmente alto di architettura), o che era inappropriato porre un frontone triangolare su una lunga facciata poiché esso suggeriva la doppia spiovenza del tetto, e cosí via. Questo volume straordinariamente popolare, che fece scuola per oltre mezzo secolo, raggiunse il successo inizialmente senza alcuna immagine e continuò ad essere pubblicato con un frontespizio «poetico» come unica illustrazione.

La teoria di Laugier e le scoperte degli archeologi offrirono le basi per un cambiamento stilistico radicale, sostenuto in Francia inizialmente nel circolo di Madame de Pompadour (la *maitresse-en-titre* di Luigi XV), il cui fratello, noto come il marchese di Marigny, era responsabile dei palazzi reali e accoglieva nel suo seguito persone che avevano visitato Paestum[23] In Inghilterra lo stile greco venne adottato da alcuni lord del partito dei whig e presto divenne una moda diffusa in tutto il mondo occidentale. Fra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo molti edifici pubblici ebbero un'architettura alla greca: i piú noti sono il British Museum e lo University College a Londra, la Borsa e la chiesa della Madeleine a Parigi, la Grosses Schauspielhaus e il Neues Museum a Berlino (fig. 10), gli edifici del Parlamento a Vienna, la Casa Bianca e il Campidoglio a Washington e, nella stessa Atene, la Cattedrale e il Palazzo Reale (ora Palazzo del Parlamento).

Alcuni critici piú «razionalisti» promossero un'interpretazione delle strutture architettoniche, in particolare degli elementi ornamentali, come espedienti convenzionali senza alcuna legittimità o altro sostegno,

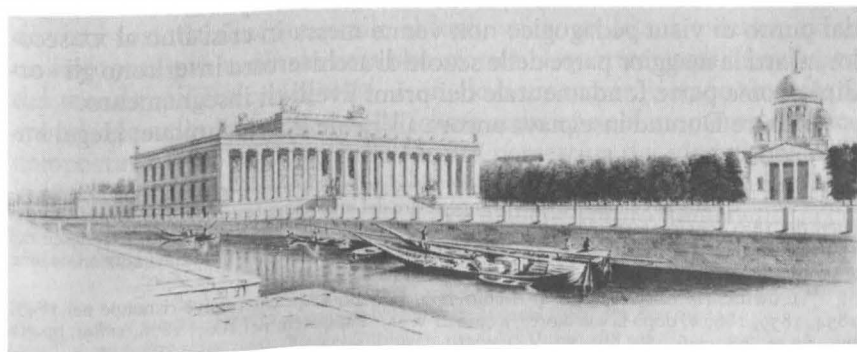
gli ultimi dei quali vennero attuati poco prima che Soufflot morisse. Sul «capriccio» di Hagley si veda J. M. CROOK, *The Greek Revival*, London 1972, pp. 96 sgg.

[22] W. HERMANN, *Laugier and Eighteenth-century French Theory*, London 1962, pp. 44 sgg.

[23] Sulla dimora dorica di Marigny, opera di Jacques Soufflot, uno dei membri del seguito, si veda J. RYKWERT, *The First Moderns*, London 1980, pp. 419 sgg. [trad. it. Milano 1986].

e utilizzarono la capanna primitiva di Laugier a fondamento delle loro tesi. La geometria poteva costituire una base logica per alcuni di questi elementi, e i metodi di costruzione sembravano imporne altri, mentre la storia – in questo quadro – figurava come la fonte di quegli ornamenti convenzionali in grado di rendere accettabili sia le rozze severità della geometria sia il carattere potenzialmente scioccante delle innovazioni tecnologiche. Questo approccio fu formulato in veste teorica da Jean-Nicolas-Louis Durand, professore di architettura all'Ecole Polytechnique, il quale pubblicò per la prima volta i testi delle sue lezioni nel 1802, testi che vennero rivisti e ristampati quasi ogni anno fino al 1830, poco prima della morte del loro autore. Durand era un figlio della rivoluzione del 1789 e la sua concezione dell'antichità non aveva nulla a che fare né con la Scrittura, né con il mito, né con la storia o con qualsiasi implicazione metaforica potessero assumere le strutture architettoniche, come il riferimento alla capanna primitiva: le forme storiche erano per lui pure convenzioni, utili soprattutto per la loro capacità di mediare, di addolcire l'impatto[24] Un suo assistente, il prolifico incisore Charles Normand, scrisse nel 1819 un manuale, *Confronto fra gli ordini architettonici*, ripubblicato per ben trent'anni: si trattava di un'opera piuttosto vasta nella struttura originaria, che offriva risposte sul «come fare», ma non aveva nessun interesse a riflettere sulle ragioni di determinate scel-

[24] Su Durand si veda W. SZAMBIEN, *Jean-Nicolas-Louis Durand, de l'imitation à la norme*, Paris 1983 [trad. it. Venezia 1986]. Il *Compendio* di Durand, pubblicato per la prima volta nel 1802, venne spesso ristampato e riveduto.

Figura 10.
Karl Friedrich Schinkel, Altes/Neues Museum (Berlino).

te o sulla loro origine. Normand era sicuro che ci fosse bisogno di un manuale di questo tipo, e di fatto il mercato gli diede ragione: divenne infatti il capostipite di una lunga genia di manualetti in serie di uso immediato che vennero impiegati nelle scuole di architettura e negli uffici di tutto il mondo fino al XX secolo[25].

I discepoli di Durand all'Ecole des Beaux-Arts, l'istituzione piú prestigiosa in campo architettonico del XIX secolo, assicurarono la diffusione delle sue idee nel mondo: studenti tedeschi, italiani, spagnoli potevano ascoltare direttamente le lezioni; pochi erano invece gli studenti inglesi sia all'Ecole Polytechnique che all'Ecole des Beaux-Arts, e ancor meno quelli americani. I libri, e non i discepoli, portarono allora la dottrina di Durand a quanti parlavano inglese: l'opera destinata ad avere un impatto maggiore fu la *Encyclopaedia of Architecture*, redatta dal serioso architetto-poligrafo Joseph Gwilt. Essa si apre con una lunga introduzione storica che immancabilmente affronta il tema dell'origine egizia dell'architettura greca e dà una descrizione degli ordini; la terza parte del testo è invece dedicata alla pratica e inizia con un saggio sul «bello in architettura», nel quale Gwilt presenta se stesso come l'uomo di buon senso per il quale la bellezza negli edifici corrisponde alla loro funzionalità, un criterio valido tanto per fare una stima degli edifici quanto delle macchine. Gli ordini costituiscono un ottimo esempio da questo punto di vista. L'insegnamento di Durand poteva armonizzarsi con questo tipo di ragionamento: egli sosteneva infatti che le diverse proporzioni delle colonne fossero dovute semplicemente al tipo di carico a cui sarebbero state sottoposte e dunque, quando si trattava di descrivere le regole della composizione, Gwilt poteva limitarsi a citare diffusamente Durand, indicandolo come la maggiore autorità sull'argomento[26].

Sebbene privata del suo carattere sacro e del suo potere metaforico, la teoria formulare degli ordini conservò, all'interno della riduzione compiuta dalla scuola durandiana, il suo carattere esemplare, e la sua utilità dal punto di vista pedagogico non venne messa in crisi fino al XX secolo: infatti la maggior parte delle scuole di architettura inserirono gli «ordini» come parte fondamentale dei primi livelli di insegnamento.

Mentre Durand insegnava ancora all'Ecole Polytechnique, Hegel ini-

[25] C.-P.-J. NORMAND, *Nouveau parallèle des ordres d'architecture des Grecs, des Romains et des auteurs modernes*, Paris 1819; una versione piú popolare del medesimo testo fu il suo *Vignole des ouvriers* del 1821, pesantemente modificato nel 1839. Il *Parallèle* venne pubblicato in tedesco nel 1830 e in inglese nel 1829 (con tavole aggiuntive di Augustus Pugin); un'ultima edizione venne approntata nel 1951.

[26] J. GWILT, *An Encyclopaedia of Architecture*, London 1842 (successive ristampe nel 1845, 1854, 1859, 1867 e, dopo la sua morte, a cura di Wyatt Papworth, nel 1867, 1876, 1889), pp. 57 sgg., 67 sg., 680-746.

ziò a elaborare le sue lezioni berlinesi che vennero pubblicate postume dalle note dei suoi allievi con il titolo di *Vorlesungen über die Aesthetik*; le sue concezioni sull'architettura greca erano totalmente dipendenti da quelle di Winckelmann. In modo categorico egli affermò: «Gli ordini piú noti sono il dorico, lo ionico e il corinzio, rispetto alla cui bellezza e rispondenza architettonica nulla di meglio è stato inventato né prima né dopo». La bellezza degli ordini aveva una perfezione negata alla prepotente materialità delle piramidi o al precario gioco di contrappeso, all'illusoria assenza di peso delle cattedrali medievali[27] Tale affermazione assume nel pensiero hegeliano un carattere tanto definitivo poiché in esso l'architettura appartiene al primo stadio, ricco di simboli e di impeto giovanile, dello sviluppo delle arti. Quando il filosofo scriveva, cosí egli pensava, l'architettura aveva da lungo tempo cessato di essere dominio dello Spirito, la cui realizzazione dialettica attraverso entità fisiche era la materia costitutiva di tutta la storia dell'arte.

Friedrich Wilhelm Schelling adottò un punto di vista molto diverso sul medesimo argomento. Nel suo sistema, le tre arti fondamentali (*reale*) erano la musica, la pittura e le arti plastiche, all'interno delle quali era compresa anche l'architettura. La struttura guida di tutte le arti era illustrata dall'arte ideale, la poesia, attraverso i suoi tre «modi», lirica, epica e drammatica: anche la musica in questo quadro poteva essere definita a seconda del ritmo, dell'armonia e della melodia. Dal momento che l'architettura veniva concepita come una forma cristallizzata (*entstarrte*) di musica, poteva come quest'ultima essere classificata sulla base degli ordini: l'ordine dorico era allora il ritmo, lo ionico (piuttosto vitruvianamente) l'armonia, il corinzio la melodia. In tale tipo di visione, i fattori matematici acquisivano in architettura la medesima importanza che avevano nella musica[28].

Per quanto strano possa sembrare, il piú duro e forse il piú valido oppositore di Hegel e Schelling, Arthur Schopenhauer, adottò un punto di vista sostanzialmente simile al loro, anche se la sua estetica aveva un'impronta piú evoluzionista che storica. I quattro stadi di sviluppo del mondo minerale, vegetale, animale e umano trovavano una corrispondenza nel manifestarsi delle forme artistiche e il momento estetico comportava la liberazione della facoltà percettiva dai vincoli della volontà: il soggetto percepente poteva allora fermarsi allo stadio della pura rappresentazione. Non si trattava di qualche spirito immanente la cui verità venisse rilevata al percepente attraverso la materialità dell'opera

[27] G. W. F. HEGEL, *Estetica*, a cura di N. Merker, Milano 1963, pp. 890 sgg.
[28] F. W. J. VON SCHELLING, *Werke*, Tübingen 1856-61, V, pp. 488 sgg.

d'arte, ma di una penetrazione nel mondo platonico delle idee, archetipi di ogni categoria. Per quanto riguarda l'architettura, questi momenti percettivi avevano luogo allo stadio piú basso dello sviluppo, quello minerale: Schopenhauer considerava infatti l'architettura alla stessa stregua del giardinaggio e dell'idraulica. Essa poteva soltanto avere a che fare con categorie come il peso, la coesione, la rigidità, la fluidità e, dal momento che a suo dire tutte le arti aspiravano alla medesima condizione della musica, al raggiungimento cioè di archetipi piú elevati, allora nell'ambito dell'edilizia «la colonna è la forma di supporto piú semplice e direttamente determinata dallo scopo per cui è stata concepita. La colonna a spirale è di cattivo gusto. Il pilastro quadrato non è cosí semplice Il fregio, la trabeazione, l'arco e la cupola sono determinati dalla loro immediata destinazione» e cosí via. Per Schopenhauer, l'architettura lignea non poteva neppure essere considerata architettura, mentre la costruzione gotica, basata sulla finzione dell'assenza di peso, era inferiore a quella antica[29] Almeno in questo egli era d'accordo con Hegel. È il susseguirsi uniforme e calibrato di colonne e architravi, del peso e del suo supporto, che permette l'accesso piú immediato a quei semplici ideali che l'architettura rivela. Alcuni recenti rilevamenti condotti sui templi della valle di Paestum gli consentirono di aggiungere che tale rivelazione potesse essere perfezionata tenendo in considerazione elementi quali l'entasi e l'ispessimento delle colonne d'angolo.

Né Hegel né Schopenhauer trovarono il concreto idealismo di Schelling a loro congeniale, ma esso era destinato ad avere un effetto cruciale sulle dottrine della geometria in architettura durante l'ultima parte del XIX secolo. La filosofia naturale di Goethe e la sua fiducia nelle leggi naturali della crescita divennero, attraverso il pensiero di Schelling, la legittimazione di un certo tipo di psicologia sperimentale e la base per la ricerca di leggi schematiche del bello. Cosa ancor piú sorprendente, John Ruskin sentí il bisogno di far ricorso agli ordini architettonici greci per giustificare alcune delle sue idee; nel suo caso si trattava in particolare del dorico e del corinzio, del convesso e del concavo, rispetto ai quali «non ci può essere niente di piú fino al giorno del giudizio». Qualunque fosse l'elemento nell'architettura gotica da considerarsi piú perfetto ed elevato, l'elementare alternanza di concavo e convesso «era stata prima inventata dai Greci, e non è mai stata realmente migliorata». A fianco di questi due archetipi, tutti gli altri tipi di colonna erano svilimenti dell'idea originaria. Dal momento che il convesso e il concavo

[29] A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1859), Milano 1989, pp. 311 sgg., 1273 sgg.

erano i due principî dialettici dell'ordine, nessun principio aggiuntivo era necessario per permettere all'osservatore di comprendere e distinguere tutte le altre forme architettoniche: quella bizantina, romanica, gotica e persino egizia[30].

Un giovane filologo del tempo, Karl Otfried Müller, pervenne a un livello mai raggiunto prima nella «mappatura» del territorio greco e diede nuovo prestigio al tempio di Paestum. Egli concepí un'opera pionieristica dedicata alle città e alle tribú dell'antica Grecia: la prima parte, intitolata *Orchomenos und die Minyer*, fu pubblicata nel 1820, mentre una descrizione molto piú ampia sui Dori (*Die Dorier*) uscí nel 1824. Entrambi i libri vennero pubblicati postumi in un'edizione riveduta, nella quale i Dori occupavano tre volte lo spazio dedicato alle altre tribú. L'edizione inglese venne alla luce nel 1830 e fu molto elogiata da Thomas Arnold, il direttore della Rugby School destinato a trasformare la scuola secondaria inglese. Ma fu soprattutto in Germania, in Prussia in particolare, che i Dori di Müller – visti sostanzialmente come monoteisti, adoratori di Apollo, invasori democratici, quasi vegetariani, bionde genti del Nord che soggiogarono i Greci, scuri e piú primitivi – ottennero il loro successo piú grande[31]. Müller morí ad Atene nel 1840, per una malattia febbrile contratta durante la prima spedizione di scavo che aveva condotto a Delfi: la sua visione della Grecia costituí la base per quel tipo di filologia che Nietzsche avrebbe attaccato nella *Nascita della tragedia*, ma la sua versione dei Dori era molto congeniale ai Tedeschi e forní loro il supporto mitico per la concezione dello stato prussiano, cosí come agli Inglesi le fondamenta leggendarie per la costruzione dell'impero. I Dori infatti si adattavano perfettamente alla visione che questi popoli avevano di se stessi come dei «nuovi Spartani», pronti a dominare su «razze inferiori prive di legge».

Fu questo un tipo di ideologia naturalmente destinata a rivoluzionare il ruolo che gli architetti sino ad allora avevano attribuito all'ordine dorico. L'architetto capo della Prussia post-napoleonica, l'amico di Hegel Karl Friedrich Schinkel, che aveva ricreato Berlino come una nuova Atene, aveva disegnato sia la Grosses Schauspielhaus sia il Neues (ora Altes) Museum con un lungo colonnato, secondo il modello della *stoa*,

[30] J. RUSKIN, *The Stones of Venice*, London 1851, I, pp. 14, 275, 359 sgg. [trad. it. parziale Torino 1932].

[31] K. O. MÜLLER, *Geschichte hellenischer Stämme und Städte*, Breslau 1844² Sul valore sacro della sua missione personale si veda in particolare il vol. II, pp. V, IX sgg. Sulla sua figura si veda A. MOMIGLIANO, *Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1980, pp. 48 sgg., e, con toni piú accesi, M. BERNAL, *Black Athena*, I, New Brunswick 1987, pp. 308 sgg.; II, 1991, pp. 72 sgg., 177 [trad. it. Parma 1991-94].

in ordine ionico: egli lo considerava l'ordine degli ordini, sulla scorta di Vitruvio. Avrebbe usato l'ordine dorico soltanto per un piccolo edificio militare... ma questo era prima della pubblicazione del volume di Müller. Il nuovo prestigio di cui godette l'ordine dorico è illustrato con evidenza all'inizio di una guida dell'Italia assai celebre, scritta da un avido lettore di Schopenauer, Jacob Burckhardt. Il suo *Cicerone* fu scritto dopo alcune visite indimenticabili: era stato a Paestum alla metà del secolo e aprí il libro con un resoconto entusiastico delle sue impressioni.

> I Greci lavorarono sul trattamento idealizzato della forma e non della massa in primo luogo si fece ricorso alla rastremazione delle colonne verso l'alto Essa rassicura l'occhio del fatto che la colonna non può cedere. Poi vengono le scanalature: servono per mettere in luce l'addensarsi e l'indurirsi della massa nella colonna, come se fosse intenta a raccogliere in sé la forza. Allo stesso tempo, enfatizzano l'impressione della spinta verso l'alto La pressione potente del fusto si sprigiona verso l'alto e culmina in un rigonfiamento: l'echino ... Il suo profilo è la misura piú importante della forza in ogni tempio dorico; alla sua base ci sono tre anelli, come se qui si sollevasse un'epidermide delicata e leggera.

E Burckhardt sintetizza cosí il suo pensiero: «L'ordine dorico è una delle creazioni piú esaltanti del sentimento umano per la forma»[32]

Molte copie di templi dorici furono costruite nella seconda metà del XIX secolo: un Partenone «a colori», a grandezza naturale, fu eretto a Memphis, Tennessee. A Vienna venne ricreato un altro tempio atenie-

[32] J. BURCKHARDT, *Der Cicerone*, a cura di W Von Bode, Stuttgart 1879, p. 4. [trad. it. Firenze 1971].

Figura 11.
Antoni Gaudí, Ipostilo dorico nel Parco Güell (Barcellona).

se, l'Efesteo, per ospitare il *Teseo* di Canova, mentre nei pressi di Monaco Leo von Klenze eresse un sacrario in stile dorico per gli eroi nazionali tedeschi, il Valhalla.

Nella prima metà del XX secolo vi furono numerosi architetti, ai quali pensiamo come ad avventurosi e originali innovatori, che utilizzarono tutti, pur essendo fra loro profondamente diversi, le colonne greche nei loro progetti: Antoni Gaudí (fig. 11), Peter Behrens, Gunnar Asplund, Adolf Loos. Forse Gaudí non ha mai letto Burckhardt, ma Behrens, Asplund e Loos probabilmente sí: in ciò che essi scrissero e disegnarono è evidente l'influsso del suo modo idealizzato e astorico di concepire l'ordine dorico, cosí come nell'opera di un altro svizzero, apologo delle linee bianche, idealizzate e cristalline, Le Corbusier. La sua descrizione dell'acropoli ateniese in *Vers une architecture*, il suo libro piú importante, ancora letto dagli studenti di architettura di tutto il mondo, è un peana alla bellezza delle colonne doriche del Partenone; solo una semplice menzione invece per l'Eretteo, a colonne ioniche, o per il tempio di Nike[33] Il mentore di Le Corbusier, Auguste Perret, un pioniere del cemento armato, aveva un approccio un po' diverso all'eredità antica. Gli era nota la vecchia idea in base a cui l'antico ornamento in pietra imitava la costruzione in legno e vedeva per questa ragione l'intima relazione fra il legno e il calcestruzzo (che viene versato in una cas-

[33] LE CORBUSIER [CH.-E. JEANNERET], *Vers une architecture*, Paris 1923, pp. 165 sgg. [trad. it. Milano 1979].

Figura 12.
Auguste Perret, Théâtre des Champs Elysées (Parigi).

saforma di legno, le cui «impronte» poi porta per sempre) come un'occasione di ricreare una nuova base razionale per l'architettura classica[34] Il suo Théâtre des Champs Elysées a Parigi (fig. 12), impreziosito dalle sculture di Bourdelle e dalle decorazioni pittoriche di Maurice Denis, divenne un manifesto del nuovo classicismo, sebbene avesse anche ospitato le molto rumorose prime rappresentazioni della *Sagra della primavera* di Stravinskij (1913), un'opera certo non in armonia con lo scenario che ne ospitava l'esecuzione.

Per tutto quel periodo gli edifici sede di istituzioni o di attività commerciali vennero costruiti sulla base di un classicismo commerciale e *pompier* che riprendeva i modelli stilistici dai manuali del XIX secolo. Alla metà del XX secolo questa moda era già praticamente tramontata, quando le inclinazioni dei committenti, sia pubblici che privati, si volsero a una versione della modernità «preconfezionata» (alimentata dai seguaci di Mies Van der Rohe). Ci fu un improvviso quanto breve revival sotto l'etichetta del «post-modernismo» nell'ultimo quarto del XX secolo, e ancora oggi lo stile classico viene adottato negli edifici di una certa altezza in Cina, nel Sud-Est asiatico o in India, ma si tratta di una parodia scadente e pretenziosa dell'architettura antica. Ad ogni modo, questa parte dell'eredità del passato continua ad affascinare architetti e disegnatori giovani e seri, che ora sono molto piú interessati alla storia e alle idee che ad essa si accompagnano, mentre l'imitazione dei manuali non riveste per loro alcuna attrattiva.

[34] Sul «classicismo» del cemento di Perret si veda J. ABRAM, *Perret et l'Ecole du classicisme structurel*, Nancy 1985.

GIOVANNI MORELLI

Il «classico» in musica, dal dramma al frammento

Quando la «musica moderna», nella lunga storia «per settori» delle tradizioni culturali europee, si trovò ad aver raggiunto, sia pur tardivamente, un grado di maturazione «storica» (abbastanza ben rispecchiata in una sua propria tradizione scritta eminente, e anche suscettibile di ricevere diverse reazioni scritte alla stessa tradizione e altre reazioni scritte alle reazioni scritte), e in questo lungo scorcio di appartenenza culturale a una tradizione maggiore si trovò a intravedere la possibilità, per sé, di essere cooptata ai floridi «culti di riferimento» alla «grecità» nella identificazione di moventi, temi e ambientazioni dell'operare artistico piú qualificato, ebbene, quando la musica moderna venne ad essere credibilmente coinvolta in tutte queste mature esperienze, ciò che sembra abbia fatto con la piú assidua continuità fu attaccarsi all'«immaginario della classicità» con una devozione tanto placida quanto sussiegosa. Pressoché assoluta.

Di quell'immaginario in cui la musica riuscí a vedersi rispecchiata e inclusa come una figura presente e inglobata vita natural durante, di fatto non lasciò mai piú la presa.

1. *Un diluvio di titoli «classici».*

È mia intenzione compensare questa aggrovigliata dichiarazione con una lista, una nuda lista di titoli d'opere musicali. L'elenco, decisamente troppo lungo, deve però alla sua reale enormità una sorta di somiglianza con un sistema di dati. Tali dati saranno, però, difficilmente praticabili, già che in termini di informazione il lungo elenco consente alla musica soltanto un'autodescrizione del come la sũa esistenza sia connessa a una lunga prova provata della costanza di questo attaccamento classicistico (senza che di tale attaccamento riescano ad essere evidenti in alcun modo le sostanziali motivazioni). L'elenco, una volta srotolato, ad altro non ci predisporrà che a riconoscere una discreta visibilità in-

dicativa di un fenomeno tanto poco distinto per forme e contorni quanto caratterizzato dalla macroscopica e indiscutibile «lunga durata».

Per quanto risulti fatto di apparizioni forse sin troppo variate, meteoritiche, caleidoscopiche (quasi tutte un po' enigmaticamente troppo reiterate, ovvero, non meno enigmaticamente, troppo sporadiche), l'elenco configura uno dei caratteri piú sicuri e ricorrenti della musica moderna: il suo tener fede all'impegno del consolidamento di una serie di creazioni di plurimi, intricati, forse anche disinvolti rapporti di analogia, o di richiamo, o di citazione, o di riflesso con la classicità (in specie greca). Rapporti che comunque, con un po' di pregiudizio, conviene valutare come essenzialmente «fini a se stessi».

Mette conto notare che tale rete di relazioni si conferma simultaneamente, senza particolari differenze, sia in aree culturali quanto mai grige, zeppe di malinconici luoghi comuni alla deriva, sia in piú beati cieli della creazione solcati da forme e icone della originalità (quella virtú che dovrebbe essere la piú benedetta, o la piú amata dagli dèi, per quanto originariamente non-divina, ma propria delle creature le piú distinte, ossia la creazione piú eletta, quella che deriva non dal nulla metafisico ma soltanto da modelli invisibili alle altre creature: altre dai creatori).

Basterà dunque ricorrere a una semplice conta per verificare e dare per accertato un certo clima intellettuale di evidente coazione indistruttibile a inclinare e a rinnovare – compulsivamente, secondo le modalità dovute agli atti dovuti – l'impressione della fondamentalità della relazione musica-Grecia-musica [musica-Mnemosyne-musica; Aoide-Mneme-Aoide; Grecia - Memoria della musica - Grecia, ad libitum];

1585 [3 marzo] *Edippo tiranno* [tragedia; cori; in trad. versale it.] – Orsatto Giustiniani. Andrea Gabrieli

1600 *Euridice* – Ottavio Rinuccini. Giulio Caccini [Giulio Romano]
1600 *Rapimento di Cefalo* [*Il*] – Gabriello Chiabrera. Caccini
1600 *Euridice* – Rinuccini. Iacopo Peri
1601 *Miracoli d'amore* [con intermedi musicali] – Iacobilli
1602 *
1603 *Il pazzo finto* [commedia con musiche (negli episodi di Arianna e di Proserpina)] – Sicinio
1603 *Intrichi d'amore* – Tasso [commedia con madrigali in intermedio: 1. Nave di Giasone, con Sirene; 2. Amor canta; 3. Questo Alicorno ecc.]
1604 *Herillo* [boschereccia tessalica, con cori] – Liberati
1605 *Dafne* – Rinuccini. Caccini
1605 *Noua Amarilli* [favola drammatica con cori] – Gambaruti

una relazione che funge da prova d'esistenza della musica europea, moderna, buona, riformata, elevata nel «gusto»...

Come a tutti i conteggi rispettabili conviene, però, che la nostra lista muova da un convincente punto d'avvio, e di conseguenza anche un punto di chiusura, entrambi sufficientemente emblematici.

Nel caso che sto per sviluppare qui, l'illustre emblematicità dell'inizio della conta viene associata alla creazione storica, e anche celebre, di un monumento ideale di multi-inventività «moderna» innalzato a una sfera di assoluti categoricamente immaginari che piú che greci vorrei chiamare «grecissimi», qual è l'«Olimpico» vicentino: il teatro di Palladio e Scamozzi. Un momento capitale di re-invenzione umanistica di una idealissima spettacolarità greca – tutta finta, tutta tradotta – secondo il canone pluri-artistico della sua edipica inaugurazione scenica[1].

[1] Per ottenere una visione ben dettagliata del complesso delle vicende inaugurali dell'Olimpico si veda S. MAZZONI, *L'Olimpico di Vicenza. un teatro e la sua perpetua memoria*, Firenze 1998. Per un inquadramento storico del complesso degli eventi artistici dell'inaugurazione collocati nel contesto della vita musicale veneta si consideri il I tomo dell'edizione nazionale delle opere di Andrea Gabrieli (*Introduzione storico-critica*, a cura di G. Benzoni e D. Bryant, Milano 1988), e anche, nella loro ampia articolazione, gli atti del convegno *Andrea Gabrieli e il suo tempo* (Venezia, 16-18 settembre 1985), a cura di F. Degrada, Firenze 1987. Per la conoscenza del testo critico degli originalissimi cori sofoclei di Andrea Gabrieli si dispone sia di una storica edizione pubblicata dal CNRS francese nella collezione «Les chœurs des Muses» nel 1960 (*La répresentation d'Edipo Tiranno au Teatro Olimpico*, a cura di L. Schrade, Paris 1960) che della piú recente, ultima fatica di N. Pirrotta: A. GABRIELI, *Chori in musica composti sopra li chori della tragedia di Edippo tiranno: recitati in Vicenza l'anno 1585 con solennissimo apparato*, Venezia 1588, rist. Milano 1995 (in appendice la riproduzione in facsimile del libretto di *Edipo tiranno*). In entrambe le versioni i curatori hanno ricostruito la parte del sesto, andata irrimediabilmente perduta.

1605	*Liceo* [pastorale con cori] – Sbrozzi
1606	*
1607	*Orfeo* [*L'*] – Alessandro Striggio. Claudio Monteverdi
1607	*Arianna* – Rinuccini. Monteverdi
1608	*Ballo delle Ingrate* [*Il*] – Rinuccini. Monteverdi
1608	*Notte d'amore* [con vigilie musicali] – Francesco Cini
1608	*Dafne* – Rinuccini. Marco Da Gagliano
1608	*Aurora ingannata* – Campeggi. Giacobbi
1609	*Giudizio di Paride* [*Il*] [favola nuziale con cori] – Buonarroti
1610	*Stroppiati* [*Li*] [prologhi e intermezzi in musica: cori di menomati da difetti fisicì] – Verrucci
1611	*Rapimento di Proserpina* [*Il*] – Marigliani. Giulio Cesare Monteverdi
1612	*
1613	

Particolarmente emblematico, in specie per quel che a noi piú interessa dal punto di vista musicale, l'avvio vicentino potrebbe esserlo per come, nella occasione specifica, il «primo organo[ista]» di San Marco, Andrea Gabrieli, nell'accingersi a scrivere – su commissione dei nobili eruditi fondatori del Teatro – i cori per l'*Edippo tiranno* inaugurale, prende coscienza di dover agire molto inventivamente: ed ecco che inventa, al bisogno, dei trattamenti prosodici accentuativi ad hoc, idealmente-immaginativamente «antichi», dai quali scaturiscono le inaudite polifonie «hypocritiche», ossia «teatrali». Fantasticamente date per «tebane».

Andrea Gabrieli operò infatti, per inaugurare l'Olimpico, con una contraffazione tragica antiquaria e con dei trattamenti sensibilmente distolti dalla *langue* polifonica della musica sacra o profana del suo tempo; confezionò infatti all'uso dei committenti accademici dei materiali immaginativamente arcaici, da consegnare, con molta naturalezza «professionale», non tanto ai musici, forse, quanto piuttosto ai «coraghi»[2]

[2] Circa il ruolo determinante, nella definizione dello spettacolo neoclassico, di un «pratico» che oggi forse chiameremmo *tout court* «regista» e che doveva impersonare-interpretare al meglio la volontà lontanissima dell'autore antico, già da piú di un secolo prima che l'Algarotti introducesse nel mondo delle letture musicografiche il concetto tutto ateniese di «corago» inteso come governatore e sponsor degli spettacoli civici («Presiedeva al teatro un corago o un edile, e ogni cosa vi precedeva con quell'ordine che si conviene»), si identificava, nel secondo Cinquecento, la figura necessaria di un «corago» capace di integrare correttamente le diverse istanze espressive di recitanti, musici, cantanti in spettacoli nei quali «concorrevano a gara dieci o dodici arti o professioni». Una vivace ricostruzione d'epoca di questa importante figura avviene «in diretta» nel trattato manoscritto conservato nel fondo Campori della Biblioteca estense di Modena (γ.F.6.11) edito nel 1983 da P. Fabbri e A. Pompilio (*Il corago o vero alcune osservazioni per metter bene in scena le composizioni drammatiche*, Firenze 1983).

1614	*Tartarea* [*La*] [favola infernale con cori] – Briccio
1614	*Amore pudico* [festino con madrigali e cori] – Cicognini
1614	*Eumelio* [dramma con cori]
1614	*Cesaria* [*La*] [tragedia spirituale con cori] – Balladorio
1615	*Speranza guidata da Mercurio* [*La*] [intermezzo] – Chiabrera. Peri
1616	*Orfeo dolente* – Chiabrera. Domenico Belli
1616	*Erotilla* [tragedia con cori in fine d'atto] – Giulio Strozzi
1617	*Amorosi Mostri* [*Gli*] [«tragicosatira» (!) con cori di pastori, ciclopi, satiri, centauri] – G. B. Marti di Città di Castello
1618	*Psiche* [«tragicomedia» con cori] – Mercadanti
1619	*Morte di Orfeo* [*La*] – [da Poliziano]. Stefano Landi
1619	*Lamento di Apollo* [cantata dramm. incompiuta] – Alessandro Striggio. Monteverdi
1620	*Circe Maga* [*La*] [«favola tragicomica, con cori di uomini che escono da' mirti»] – Bartolaia dalla Mirandola

che si adoperavano a costruire, chiamiamola cosí, una «batteria di aure» adeguate a un potente ritorno dis-obliante di una immaginaria impronta culturale, suntuosamente «greca».

A partire, dunque, dal 1585 del vecchio caposcuola veneziano che «fa il tebano», i lettori (che prego di non preoccuparsi di qualche piccolo buco annuale, facilmente recuperabile) potranno assistere, seguendo la lista, a una progressiva e vistosa presa in carico, da parte della «musica moderna», del tema, ovvero del soggetto greco, o comunque ispirato ad aure greche: una presa in carico che esibisce, ripeto, un ruolino di marcia estremamente regolare.

Potrei aggiungere che un tal ruolino di marcia è «esemplarmente puntuale» se mi consentissi, sulla scorta di un'adeguata osservazione analitica, di attribuire un qualsiasi senso di esemplarità alla costanza del fenomeno, che è, lo ripeto, una *forma mentis* apprezzabilmente ininterrotta ed essenzialmente coerente, ma solo e soltanto nei termini di una plateale intenzione di rappresentarsi esemplarmente fedele.

Ho evidenziato le lacune della lista ponendo accanto alle poche date rimaste un po' casualmente vuote un asterisco che può suggerire tanto una robusta conferma della regola attraverso la pochezza delle eccezioni, quanto un invito a colmare, interattivamente, con il recupero di pochi *item* riparatori, raggiungibili credo con poco sforzo, le poche lacune della stessa.

Avverto, comunque, che laddove le «annate» sono a me risultate troppo pescose, di aver ragionevolmente limitato il numero degli in-

---

1620 *Amarilli* [favola con cori e madrigali] - Castelletti
1621 *Dafne conversa in Lauro* - Branchi. Ottavio Vernizzi
1622 *
1623 *Trasformazione di Dafne* [*La*] - [poeta an.]. Valentini
1623 *Europa rapita da Giove* - Branchi. Vernizzi
1624 *Albido* [favola pastorale con cori] - Gattula
1625 *
1626 *Catena d'Adone* [*La*] - Tronsarelli. Domenico Mazzocchi
1627 *
1628 *Mercurio e Marte* - Achillini. Caccini
1628 *Gli amori di Diane e Endimione* - Ascanio Pio di Savoia. Monteverdi
1628 *Flora o il Natal dei Fiori* - Andrea Salvadori. Marco da Gagliano / Jacopo Peri
1628 *Ciclope* [*Il*] *o la vendetta di Apolline* - Rattus Laurentius
1628 *Mercurio e Marte* [torneo con musica] - Achillini. Monteverdi

gressi, pur senza volere, nel fare tale operazione limitativa, una qualsiasi forma di limitazione effettivamente «ragionata».

Per affrontare l'abbozzo dei lineamenti di una cronologia di relazioni esplicite, o meglio tematiche, fra la creazione musicale moderna e la grecità, ovvero fra la creazione musicale moderna e i suoi omaggi alla «impronta greca», ovvero all'*idée fixe* della Grecia, al «pensiero alla Grecia» ecc. partirò, dunque, dal 1585, da un grande momento «occasionale», con i cori gabrieliani per l'*Edippo tradotto* inauguratore dell'Olimpico; per finire, in bellezza, con un discreto effetto di attualità che, nello stesso specifico, si sviluppa accanto all'ultima ri-creazione «d'autore» dell'*Odissea*, affrontata da Luciano Berio (*Outis*)[3] per il Teatro alla Scala, nel 1996.

Mentre scorre la lista, do avvio allo schizzo di una lettura problematica, interpretativa del dichiaratissimo amore della musica moderna europea per la Grecia. Una problematica che spero di aver dotato, con tante chiamate all'appello (data, titolo, poche informazioni accessorie – rare –, nome del poeta, nome del musicista), di una incorniciatura testimoniale, comunque ridondante, della rilevanza macroscopica di un solidissimo fenomeno di storia culturale.

[3] Première 5 ottobre 1996: il libretto di Luciano Berio e Dario Del Corno e alcuni saggi illuminanti dello stesso compositore, del librettista e di David Osmond-Smith (*Morfologia di un viaggio*, *Dei suoni e delle immagini*, *Teatro senza narrazione* e *Nessuno*) sono pubblicati nel programma di sala (*Outis*, Teatro alla Scala, Milano 1996). Nelle dichiarazioni di intenti dell'autore (Del Corno) si richiama l'eventualità che il ri-uso classico della favola sia «forse» un buon «antidoto per la preconizzata morte del teatro in musica».

1628 Prologo *Teti e Flora* – Tasso (Achillini). Monteverdi
1628 *Venere e Diana* – Tasso (Ascanio Pio di Savoia). Monteverdi
1629 *Natal d'amore* [*Il*] [«anacronismo» scenico] – Strozzi [mus. di anonimo]
1629 *Diana schernita* – Parisani. Cornacchioli
1630 *Proserpina rapita* – Giulio Strozzi. Claudio Monteverdi
1630 *Delia* [*La*] e *Ulisse* [*L'*] – Strozzi. Manelli
1631 *Polifemo geloso* [*Il*] – Gabriello Chiabrera [musicista ignoto]
1632 *Perdita d'Arminda nei campi Elisi* [*La*] [commedia con cori] – Cerasoli
1633 *Corona d'Adone* [drama heroico con cori] – Ridolfi
1633 *Vendetta di Circe* [*La*] [«boscareccia piacevole» con madrigali] – Rubino Orlandi
1634 *Incanto di Circe* [*L'*] – Pietro Fido [musicista ignoto]
1636 *Ermiona* [«torneo» nel parco della villa del Cataio presso Padova] – Pio Enea degli Obizzi. Felice Sanchez
1637 *Orfeo* – [poeta ignoto, forse lo stesso Benedetto Ferrari]. Benedetto Ferrari

Ove la si commentasse, anche poco poco, vuoi punto per punto, vuoi classe per classe di pertinenza, vuoi periodo per periodo, una simile lista non potrebbe generare, forse, nient'altro che un'ombrosa impresa analitica, traballante e molto azzardata, destinata a non produrre altro che, almeno dapprima, comunque, poche erratiche idee, erratiche e ben poco coerenti; non di certo comunque qualcosa di autorizzato a trovare degno spazio in questa sede.

Quel che si può fare, preso atto del gran dispiegamento nominale di tanti temi greci, o pseudo-greci, coinvolti in tante manifestazioni di creazione musicale, differentissime per pregio e notorietà, è valutare l'opportunità di chiedersi perché i musicisti questa cosa l'abbiano fatta con tale e tanta insistenza.

Non potrò procedere che per tentativi.

2. *Il classico come patente di civiltà per la musica moderna.*

La prima osservazione che consente di denotare un pallido, esangue campione di ipotetiche e pluri-interfacciate ipotesi eziologiche è la connessione del richiamo al classico nell'ordine specifico dei tentativi di dare riconoscimenti di qualificazione all'arte musicale, e ciò per come tale richiamo va a funzionare fuori/oltre gli ordini effimeri degli immediati ed evanescenti consumi della musica.

Il consumo della musica è necessariamente e naturalmente effimero; peraltro è da intendersi sempre connaturato innanzitutto alla materia

---

1637 *Andromeda* - Benedetto Ferrari. Francesco Manelli

1638 *Andromeda* - Pio di Savoia. [Michel Angelo] Rossi

1639 *Delia [La] ossia la Sposa del Sole* - Giulio Strozzi. Francesco Manelli / Francesco Sacrati

1639 *Nozze di Teti e di Peleo [Le]* - Horatio Persiani. Francesco Cavalli

1640 *Arianna [L']* [tragedia] - Rinuccini. Monteverdi

1640 *La descente d'Orphée aux Enfers* - Chapoton [musicista ignoto]

1640 *Ritorno di Ulisse in patria [Il]* - Giacomo Badoaro. Monteverdi

1640 *Amori di Apollo e di Dafne [Gli]* - Giovan Francesco Busenello. Cavalli

1641 *Didone [La]* - Busenello. Cavalli

1641 *Vittoria di Amore [La]* [balletto] - Monteverdi

1641 *Arianna* - [poeta an.]. Benedetto Ferrari

1641 *Finta Pazza [La]* - Giulio Strozzi. Francesco Sacrati

1642 *Narciso et Ecco immortalati* - Horatio Persiani. Cavalli

delle essenziali e ineluttabili dissolvenze temporali della musica reale, e anche, forse, alla mutevolezza dei contesti ambientali dei vari eventuali «ritorni» degli evanescenti «testi musicali» in situazioni sociali mutate o mutanti (le quali, per onorare al meglio le mutate condizioni, aboliscono, spesso, volentieri e preferibilmente, fra i loro apparati, quelle opere che avevano di già ornato «a tempo perso» gli antecedenti fasti o le antecedenti premesse ricettive di questa o quella musica – fosse o non fosse un capolavoro).

È di comunissima nozione il fatto che alla musica è mancata per secoli quella opportunità che per le opere delle arti letterarie, figurative, plastiche o architettoniche aveva consentito loro una sopravvivenza in forma di onorevoli «reperti di civiltà» (sia pur di civiltà passate, remote, o sepolte) per cui ancora esse potevano per i secoli successivi alla ragione della loro nascita portare tracce di una memoria impressa nella fisionomia di città e regioni (o anche di residenze pubbliche e private); tracce invece inesistenti nella ricezione dell'opera musicale. Dopo la scomparsa dei partner ovvero dei patron storici d'ogni singola opera, la vita dei testi musicali aveva sempre aspirato a poter restare sospesa, al pari di come sospesa resta facilmente la presunta morte funzionale di un edificio, di un affresco o di un poema: sospesa come se l'opera (*démi-morte*) fosse vivente di una vita sua e parlante un suo linguaggio (ovviamente una lingua morta).

Non poca parte della storia della musica, accanto talora alle manifestazioni di una grande, prorompente consonanza con l'attualità che ingloba le sue opere, si costituisce preferenzialmente su di una complessa

---

1642 *Bellerofonte* [*Il*] – Nolfi. Sacrati
1643 *Venere gelosa* – Bartolini. Sacrati
1643 *Amori di Bacco* [*Gli*] – Francesco Sbarra. Bigonciari
1644 *Deidamia* [*La*] – Herrico. Cavalli
1644 *Ulisse errante* [*L'*] – Badoaro. Sacrati
1645 *Ercole in Lidia* [*L'*] – Bisaccioni. Giovanni Battista Rovetta
1645 *Proserpina rapita* – [poeta an.]. Benedetto Ferrari
1645 *Psiche* [*La*] – Di Poggio. Breni
1645 *Titone* [*Il*] – Giovanni Faustini. Cavalli
1645 *Ersilla* [*L'*] – Faustini. Cavalli
1646 *Ratto di Elena* [*Il*] – Morando. Olivo
1647 *Orfeo* [tragicommedia] – Buti. Luigi Rossi [Aloysius Rubeis]
1648 *Vittoria d'Imeneo* [*La*] – [poeta an.]. Benedetto Ferrari
1649 *Giasone* [*Il*] – Cicognini. Cavalli

Trauerarbeit operata sulle proprie stesse «perdite»: perdite di energie, di soluzioni, di preparazioni, di strutturazioni creative.

3. *Come la musica moderna elabora il lutto della sua scomparsa reale nel tempo, una volta che si è spenta l'occasione della sua creazione.*

Se, per fare soltanto pochi esempi, la cattedrale di Reims, o la basilica di San Petronio a Bologna, o quella di San Marco a Venezia, avevano risonato, quanto e come avevano dovuto, per il breve e limitatissimo tempo delle occasioni che avevano determinato in esse e per esse la creazione di opere d'arte musicale adeguate all'evento che al loro interno aveva luogo (vuoi una incoronazione - possibilmente di un re cristianissimo -, vuoi la re-incoronazione all'estero, in terra di dominazione, di un imperatore sacroromano in una «scena politica» di problematica ma strapotente elevazione di rango, come quella di Carlo V che avvenne a Bologna nel 1530, oppure la visita solennissima nella Cappella del Doge di tre o quattro notabili imperiali giapponesi - veri o falsi giapponesi che fossero tali ambasciatori - immaginati come se fossero accolti nella sede solennissima, classica, di una problematica terza incarnazione, lagunare, di Atene, di Ilio, o dell'alma Roma [ad libitum] che la Repubblica Serenissima metteva sempre in scena e in piazza e in basilica accanto ai simulacri di «altri Imperi Celesti»), alle opere musicali risonanti in cattedrali, sale, piazze - opere usate esclusivamente in tali circostanze per attuare rappresentativamente una modalità di rea-

---

1650 *Amours d'Apollon et de Daphné* [«comédie en musique»] - Charles d'Assoucy [parole e musica]
1650 *Orithia* [*L'*] - Maiolino Bisaccioni. Antonio Sartorio
1651 *Ercole sull'Erimanto* [balletto] - Manelli
1651 *Calisto* [*La*] - Giovanni Faustini. Cavalli
1652 *Theti* [«favola drammatica»] - Gabrielli. Bertali
1652 *Niobe* - Gabrielli. Bertali
1653 *Ratto d'Europa* [*Il*] - Sandri. Manelli
1653 *Pericle effeminato* - Giacomo Castoreo. Francesco Lucio
1653 *Helena rapita da Theseo* - Badoaro. Cavalli
1654 *Innocenza dei Ciclopi* [*L'*] [«Concerti diatonici, cromatici et enarmonici»] - [poeta an.]. Carlo Grossi
1654 *Nave d'Argo* [*La*] - Sbarra. Roncaglia
1654 *Eupatra* [*L'*] - Faustini. Pietro Andrea Ziani
1654 *Xerse* - Minato Cavalli

zione estetica «speciale», classica ovvero classicamente ispirata alla eticità dei modi «greci» di fare la musica –, per grandi che fossero, era sempre seguito, nei luoghi solennemente preservati dal logorio dell'occasione, un gran silenzio. Un depressivo, assordante silenzio.

Al quale silenzio era seguita, a sua volta, sempre in spirito totalmente ancillare e precipuamente «di servizio», la creazione, magari euforica, di un altro lavoro artistico. Ancora una volta, però, una creazione passeggera, ancora una volta un evento artistico quasi obbligato ad aver la forma di una «traduzione» eletta del decoro estetico di quella fattispecie di pagina di storia ch'essa andava accompagnando nel suo tempo. La musica scandiva allora sul tempo dell'evento storico-occasionale una traduzione, un'amplificazione simbolica, dell'occasione, piú o meno adeguata ai valori della nuova insorgenza di un accadimento che si voleva dotare, *in itinere*, di una esplicita potenza rappresentativa nel «contingente suo» (facendo servire la musica quasi fosse un apparato, un costume di novella foggia da far indossare alle situazioni pubbliche – ma anche private, se aspiranti a una pubblica risonanza –, onde testimoniare, con ciò, un rinnovamento, un «adeguamento» al mutar nel mondo, peraltro rispecchiato, nella dimensione temporale, per lo piú soltanto nella musica, già che gli ambienti architettonici e le ornamentazioni figurative degli stessi, in cui si realizzavano le mutazioni, o già erano esistenti, oppure, se creati ad hoc, restavano, a vista, intatti, circonfusi da piú aloni di rispetto della loro perenne «monumentalità»).

È probabile che sia in questa determinazione di lavoro del e sul proprio lutto (questo strano «lutto di sé», ch'è molto proprio alle poetiche

---

1655 *Hercole perseguitato* [*L'*] – Beverini. Stiava
1656 *Artemisia* – Minato. Cavalli
1656 *Mensa degli dèi alle dame di Vicenza* [balletto] – Bissari [?]
1657 *Fortune di Rodope e Damira* [*Le*] – Aureli. Ziani
1657 *Hercole perseguitato* – Beverini. Stiava
1658 *Incostanza trionfante* [*L'*] *ovvero Il Teseo* – Piccioli. Ziani
1658 *Incostanza trionfante* [*L'*] *ovvero Il Teseo* – Chiave. Provenzale
1658 *Hipermestra* [*L'*] – Moniglia. Cavalli
1659 *Diporti di Euterpe* [*I*] [libro di «cantate»] – Barbara Strozzi [figlia di Giulio]
1659 *Teseo* [seconda versione] – Chiave. Francesco Provenzale
1660 *Elena* – Niccolò Minato. Cavalli
1660 *Antigona delusa da Alceste* – Aureli. Pietro Andrea Ziani
1661 *Giunone rapacificata con Ercole* – Berni. Manelli
1661 *Fedra* [*La*] – Monti. Vannarelli

musicali) che si motivano i misteriosi fasti – di cui il catalogo scorrevole descrive il colare e il calarsi irresistibili nella cronologia dell'età moderna. Fasti di vicende, per lo piú «operistiche», nelle quali la musica sembra imporre a se stessa, coattivamente, un riferimento eroico, storico-antico, mitologico, insistentemente antiquario e, si noti bene, ravvivato spesso dalla ri-musicazione di identiche o semi-identiche drammaturgie cantate. Ma anche sempre ri-dissolto nell'attesa di un'altra nuova intonazione.

Anche in quest'ordine, ben noto, di eventi artistici (pensiamo soltanto, per la loro proverbiale evidenza, ai «libretti» metastasiani e alla loro strabiliante buona disposizione a farsi piú volte ri-musicare da capo a fondo nel corso di alcuni decenni, da decine e decine, fin centinaia, di musicisti), sembra che la musica voglia dar prova di eternarsi pretestuosamente, surrettiziamente. Un po' contro natura, ma anche un po' secondo natura: eternarsi sí, ma sulla scorta del mito di Proserpina, ossia: rinascendo, rinascendo e rinascendo, e affermando, in questo, tanto la sua vigorosa vitalità *free-lance*, quanto la sua opposta e irrimediabilmente patetica o nostalgica labilità.

Entrambe le qualità venivano riscontrate in un confronto di rito con l'eternità dei personaggi che connettevano la musica con una ascendenza letteraria-figurativa quale si era imposta nello specifico della tradizione greca e latina, ma soprattutto greca, con il carattere e con le icone di una perennità materialmente impastata di piú *charmes* e misteri, di piú seduzioni ed enigmi.

1661 *Arianna* – [poeta an.]. Pasquini
1661 *Amori infruttuosi di Pirro* [*Gli*] – Aureli. Antonio Sartorio
1662 *Paride* – Giovannandrea Angelini Bontempi
1662 *Fatiche di Ercole per Dejanira* [*Le*] – Aureli. Pietro A. Ziani
1662 *Scherzi di fortuna* [*Gli*] – Aureli. Pietro A. Ziani
1662 *Ercole amante* – Buti. Cavalli
1663 *Amori di Apollo e di Leucotoe* [*Gli*] – Aureli. Rovettino
1664 *Achille in Sciro* – Ximenes. Draghi
1664 *Achille in Sciro* – Bentivoglio. Legrenzi
1665 *Perseo* – Aureli. Mattioli
1666 *Pomo d'oro* [*Il*] [rappr. sospesa] – Sbarra. Cesti
1667 *Atalanta* – Gisberti. Kerll
1667 *Amours de Jupiter et Sémélé* – Boyer Louis de Mollier [?]
1668 *Circe* [*La*] – Apolloni. Stradella

4. *Una cessione d'immortalità.*

Sembra essere questo (una qualificazione di perennità) ciò che la musica, mantenutasi disponibile a un costante o ricorrente stato di confronto, di cimento e di effimera sintesi di piú paragoni con la classicità, chiede per l'appunto alla classicità: ottenere la dignità di un rapporto, ancillare, sia pure, ma anche riflessologicamente connesso con l'idea di un'autentica dimensione di perennità ch'essa – la musica – accetta, magari, di servire, senza potersi effettivamente contagiare in alcun modo (ché non può farlo essendo un'arte per eccellenza effimera), al fine, però, di ottenerne il privilegio di esserne, di tale «immortalità», una forte rappresentazione collaterale.

Dalla istanza trans-storica della classicità la musica ottiene anche, a mo' di una solenne «privativa», la qualificazione mitica di alcune sue proprietà di identificazione. Un'identificazione che possibilmente ha da essere, a suo modo, assoluta: una labile affermazione temporale, ma anche discretamente ricorrente; un'affermazione coscienziale leggendaria, ma anche reale, in specie nell'affermazione di una peculiare rappresentazione categoriale di prove ed esercizi efficaci di memoria che ben si collegano a idee e sentimenti del miracolo del ritorno e dei ritorni (ovvero delle tante rinascite ricorrenti nella maggior Storia, o delle tante resuscitazioni delle Età, delle tante rifioriture di civiltà reclinate: tutti atti essenzialmente memorativi/commemorativi).

1668 *Pomo d'oro* [*Il*] - Sbarra. Cesti
1669 *Feste de Vénus* [*La*]- Boyer Louis de Mollier
1669 *Antigona delusa* - Aureli. Pietro Andrea Ziani
1669 *Apollo deluso* - Leopoldo I imperatore / Felice Sances
1670 *Penelope* - Antonio Draghi
1671 *Ercole in Tebe* - Aureli. Boretti
1671 *Iphide Greca* - Minato. Gaspare Sartorio / Domenico Freschi / Domenico Partenio
1672 *Orfeo* - Aureli. Antonio Sartorio
1673 *Jupiter e Jo* - Gianandrea Angelini Bontempi
1673 *Costanza trionfante* [*La*] - Cristoforo Ivanovich. Gian Domenico Partenio
1674 *Alceste* - Quinault. Jean-Baptiste Lully
1674 *Costanza trionfante* [*La*] - Sirena. Partenio
1675 *Almerico in Cipro* - Castelli. Dal Gaudio
1675 *Divisione del mondo* [*La*] - Giulio Corradi. Giovanni Legrenzi

Ciò detto, credo che si possa dar luogo alla escussione di una casistica di queste elaborazioni del lutto del tempo fuggente in immagini fuggenti del ritorno del tempo fuggito talmente fitta da divenire alla fine anch'essa «quasi una Storia».

5. *Un modello fantasma: la musica greca.*

Uno dei tratti motivazionali che potrebbe essere esemplarmente attribuito a una tanto insaziabile pulsione della musica a «sacrificare al classico» ritengo essere quello espresso in una gran lode elevata alla introduzione della grecità nella fenomenologia della creazione musicale da Jean-François Lesueur (1760-1837; oggi noto, piú che per le sue opere, per essere stato uno dei celebratori musicali ufficiali del piú classico dei travestimenti antichi della storia moderna: l'impero napoleonico; e anche per aver covato, in seno alla sua classe del conservatorio parigino, brulicante di «genî», fra i molti altri «innovatori», un profeta del piú romanticamente acceso modernismo sonoro, Hector Berlioz), un musicista su cui avrò modo di ritornare subito dopo la citazione di queste sue parole; una lode intonata, forse, un po' alla cieca, ma non senza ricorsi a un'accorta prosopopea, in un libretto scritto nel 1799 per saggiare le idee correnti sulle «grandi risorse della musica e della poesia cantata»:

1675 *Circé Donneau* – de Visée / Th. Corneille. Marc-Antoine Charpentier
1675 *Medea in Atene* – Aureli. Zanettini
1675 *Eteocle e Polinice* – Fattorini. Legrenzi
1676 *Hercole acquistatore della umanità* – Draghi con Leopoldo I imperatore
1676 *Atys* – Philippe de Quinault. Jean-Baptiste Lully
1677 *Silenzi di Arpocrate* [*I*] – [poeta an.]. Draghi
1677 *Orfeo* – Aureli. Francesco Provenzale
1677 *Helena rapta da Paride* – Aureli. Freschi
1677 *Isis* – Quinault. Lully
1678 *Anacreonte tiranno* – Bussani. A. Sartorio
1678 *Aurora in Atene* [*L'*] – Frisari. Zanettini
1678 *Dov'è amore è pietà* [*L'Ipermestra*] – Moniglia. Pasquini
1679 *Circe* – Ivanovich. Freschi
1679 *Atide* – Stanzani. Perti

> ... i Greci sono stati grandi in tutto, in musica come in letteratura, pittura, poesia, architettura. [*ergo*] solo grazie a un gran gusto per l'antico, e alla osservazione penetrante dei processi creativi, semplici, veri e nobili dei Greci, gli artisti moderni potranno aspirare ad attribuire alle loro opere il «*cachet* dell'immortalità»[4]

Lesueur aveva per cosí dire abitato, da musicista di chiesa, un luogo non poco «immortale» (immortale anche alla moderna, se lo evochiamo seguendo le fantasie gotico-romanzesche di Hugo) com'era e come fu la cattedrale di Notre-Dame, di cui era stato il maestro incaricato degli uffici solenni. Una volta vestite le tuniche e calzati i coturni propri del ruolo del musicista nazionale, si era anche imposto in un luogo ideale non meno eletto, come cerimoniere musicale del massimo evento storico della Francia moderna: la Rivoluzione, appunto, per la quale aveva scritto gran parte delle esequie eroiche e degli inni d'insediamento nel Panthéon di tutti i suoi eroi e/o i suoi martiri. Lo stesso Lesueur, da musicista ancor piú epocale (ma anche in aure di una epocalità «anacronistica» come mai nessuna epoca era stata), aveva sostenuto un ufficio intenzionatamente «immortale», in quanto responsabile della musica neo-imperiale della corte post-consolare di Bonaparte.

Aveva dunque delle buone ragioni, e biograficamente fondate, per

[4] J.-F. LESUEUR, *Observations sur les grandes parties de la musique et de la poésie chantée*, Paris 1799. Su Jean-François Lesueur (1760-1837) vedi J. MONGRÉDIEN, *La musique en France des Lumières au Romantisme*, Paris 1986; ma anche, piú approfonditamente, ID., *Jean-François Lesueur, contribution à l'étude d'un démi-siècle de musique française*, Berne - Las Vegas 1980; ID., *Catalogue thématique de l'œuvre complète de J.-F Lesueur*, New York 1980.

1679	*Fatiche di Ercole per Dejanira* [*Le*] - Aureli. Provenzale
1679	*Bellérophon* - Quinault. Lully
1680	*Alcibiade* - Aureli. Marcantonio Ziani
1680	*Proserpine* - Quinault. Lully
1681	*Les amours de Diane et d'Endymion* [tragedia pastorale] - Gabriel Gilbert. Marc-Antoine Charpentier
1681	*Berenice vendicativa* - Rapparini. Freschi
1681	*Ulisse in Feaccia* - Acciajoli. Del Gaudio
1681	*Pausania* [*Il*] - Frisari. Legrenzi
1682	*Persée* - Quinault. Lully
1682	*Bugia regnante* [*La*] - Minato. [mus. di an.]
1683	*Psiche* [*La*] - Perrucci. Alessandro Scarlatti
1683	*Olimpia vendicata* [*L'*] - Aureli. Freschi
1683	*Temistocle in bando* - Morselli. Zanettini

vivere come un problema addirittura personale il fatto di cercare forme e modi giusti per rendere credibile un vero ripristino, «classico», delle funzioni immortalizzanti della musica.

Inizialmente questo suo impulso alla ricerca di quel che Lesueur chiamava, appunto, il «*cachet* della immortalità» [dell'arte e nell'arte musicale], nel suo arco di interessi specifici, l'aveva radicato in esperienze di riforma, che aveva perseguito laboriosamente, ma senza far troppa *réclame*, in una sorta di creazione *ex nihilo* di uno spazio «autorale» da insinuare nella dimensione universalistica della musica della Chiesa cattolica (interpretata come centro attivo di demotivazione e decadimento dei principî etico-affettivi della musica greca). Aveva portato avanti, infatti, una certa pratica di scrittura di musica da chiesa in cui si «armonizzavano» le melodie gregoriane, al fine di scoprire, nel segreto delle armonizzazioni – supposte essenziali e comunque già date per implicite, per quanto celate –, dei loro andamenti modali (armonizzazioni plurime; ma, ovviamente, bloccate negli sviluppi al numero chiuso dei modi classici). Aveva anche perseguito, con mezzi ordinari e un po' di comodo, una specie di rievocazione fisica-reale delle perdute proprietà «etiche» di quegli antichi «modi» che la tradizione musicale cattolica aveva ereditati *ab origine* dalla tradizione greca classica (per poi dimenticare del tutto il senso della stessa eredità).

In questa ricerca ci si voleva applicare a «modi» che si erano rivelati, però, incapaci, nel loro uso-utilizzo delle pratiche sacre-cattoliche consuetudinarie, di restituire le originali potenze espressive-induttive degli antichi stati di commozione articolati come veri, semplici e *natu-*

1683 *Phaéton* – Quinault. Lully

1684 *Tiranno di Colco* [*Il*] – Moniglia. Pagliardi

1685 *Oreste in Argo* – Bergamo. Perti

1685 *Ifianasea e Melampo* – Moniglia. Legrenzi

1685 *Amours de Vénus et Adonis* [réprise pour 2 seuls chanteurs] – Donneau de Visée. Charpentier

1685 *Penelope la casta* – Matteo Noris. Carlo Pallavicino

1685 *Oreste in Argo* – Morselli. Perti

1685 *Circe* [tragedia; musiche di scena] – Davenant. Purcell

1686 *Teseo fra le rivali* – Aureli. Freschi

1686 *Acis et Galathée* – Quinault. Lully

1686 *Giove di Elide fulminato* – Guidi. Uccellini

1686 *Licurgo, il cieco d'acuta vista* – Noris. Pollarolo

1687 *Zenone il Tiranno* – Noris. Sabadini

raliter già immortali, e di poi travolti e dispersi dalle nuvolaglie della «sensibilità» dei tempi ammodernati. Trattandosi, dunque, di resuscitare tali modi, e relativi effetti, *ab initio*, la nobile disposizione di questa ricerca s'era ben disposta a incrociare il suo intento con lo spirito del tempo, dominato da una temperie tanto effettivamente «storica» quanto suggestionato, nell'evolvere della sua stessa storia, dalle immagini le piú fantasticate di una imminente, incombente rivelazione palingenetica [rivoluzionaria-utopica-futura; antistorica, di fatto] delle basi le piú autentiche della civiltà.

6. *Altre lingue madri per Anacreonte a Parigi.*

Ebbene, con altri colleghi musicisti professionali – quali Méhul, Gossec, Cherubini e altri –, come lui immersi (chini sui loro scritti, o allungati sui loro leggii, a scriver inni su inni e marce eroiche, precettati ad allestir feste su feste, pronti ad ogni funerale di stato o di fazione a stilare compianti sinfonico-corali su compianti) nella realtà presente di una Rivoluzione che sembrava ripercorrere di gran carriera, del tutto a ritroso, il cammino della Storia umana, per ritrovarsi rinnovata e intatta in un'aura di re-inizio del mondo, nello stesso 1799 della sua invocazione ai «*cachets* dell'immortalità» Lesueur promuove la creazione un'opera collettiva di messa in musica delle *Odi di Anacreonte*. Odi anacreontiche intonate in lingua greca, ma anche subito direttamente riversate in una simultanea traduzione ritmica francese perfettamente

---

1687 *Zenocrate ambasciatore ai Macedoni* – Gasparini. M. A. Porfiri
1688 *Niobe regina di Tebe* – Terzago. Agostino Steffani
1688 *Tiranno in Colco* [*Il*] – Moniglia. Pagliardi
1688 *Costanza gelosa negli amori di Cefalo e Procri* [*La*] – [poeta an.]. Carlo F. Pollarolo
1688 *Hierone tiranno di Siracusa* – Aureli. Sabadini
1689 *Ritorno di Ulisse* [*Il*] – Moniglia. Melani
1689 *Anacreonte tiranno* – Aureli. Alessandro Scarlatti
1689 *Greco in Troia* [*Il*] – Noris. Pagliardi
1690 *Amphitryon* [commedia; musiche di scena] – Dryden. Purcell
1690 *Creonte* – Cialli. Marco Antonio Ziani
1690 *Amori di Apollo e di Dafni* [*Gli*] – Tamagni. Sabadini
1691 *Moto delle stelle osservato da Cupido* [*Il*] – C. F. Pollarolo
1691 *Marte deluso* – Cialli. M. A. Ziani
1691 *Diomede punito da Alcide* – Aureli. Sabadini

coincidente all'originale, messa a punto con squisita erudizione dal grammatico Jean-Baptiste Gail, del Collège de France[5].

L'opera musicale, che potremmo definire, «neo-anacreontica», è preceduta – nell'edizione dell'anno VII dello stampatore girondino Pierre Didot l'Aîné –, da una lunga chiamata, edita a firma del grammatico, alla riscoperta dei principî di una «poesia cantabile»: in particolare cantabile secondo «ordinate misure di sillabe forti, periodicamente riprese in ogni strofa o in ogni quartina, cosí da ottenere corrispondenze ritmiche attraverso battimenti periodici e pulsazioni, comuni gli uni e le altre sia alla poesia cantata, che alla musica»[6].

[5] «Odes d'Anacréon traduites en françois, avec le texte grec, la version latine, des notes critiques, et deux dissertations par le citoyen Gail professeur de litterature grecque au Collège de France avec estampes, odes grecques mises en musique par Gossec, Méhul, le Sueur, et Cherubini, et un discours sur la musique grecque édition plus complète que toutes celles qui ont paru jusqu'à ce jour à Paris an VII». Collaborò certamente alla solenne operazione filo-anacreontica la moglie del professor Gail, Sophie Edmée, il cui salotto, in specie negli anni ruggenti dell'impero, ospitava regolarmente musicisti in carriera, come Paer, e i cantanti piú alla moda, come Garat, Garcia, Mme Barilli. Mme Sophie, a detta di Blangini (nei suoi *Souvenirs* del 1834), «preferiva di gran lunga la musica al greco coniugale»; in effetti però la «musica» di casa Gail era certamente molto greca, già che l'ode «alla lira» di Anacreonte-Gail-Lesueur ne era una sorta di «sigla» e, come tale, una sigla di lunga durata e di lunga gittata, già che giunse a indurre l'imitazione di Schubert in un celebre omonimo Lied.

[6] L'impresa creativa collettiva di Gail e dei suoi amici musicisti inclini al calco e alla imitazione di uno stile verosimilmente cantabile sulle strofe odiche, sulla quale ci si sta qui soffermando, non era, in effetti, particolarmente originale. Prima e dopo di loro l'approccio all'«antico» attraverso la porta anacreontea era stato e continuerà ad essere un'agevole procedura di acculturazione e di culto. Una certa inclinazione ad avvicinare il «gusto greco» attraverso Anacreonte si era sviluppato ed era significativamente fiorito in Francia nel corso della *querelle des Ancien et des Modernes*: la traduzione di Anacreonte di Hilaire de Requleyne Longepierre provocò la reazione di

---

1692 *Gerone tiranno di Siracusa* – Aureli. Alessandro Scarlatti
1693 *Libertà contenta* [*La*] *ovvero Alcibiade* [*L'*] – Mauro. Steffani
1693 *Anfione* – D'Averara. Magni
1693 *Médée* – Thomas Corneille. M. A. Charpentier
1694 *Céphale et Procris* – Duché Jacquet. La Guerre [Elisabeth]
1694 *Giudizio di Paride sul monte Ida* [*Il*] – [poeta an.]. C. F. Pollaroli
1694 *Pirro e Demetrio* – Morselli. Scarlatti
1695 *Pausanias, the Betrayer of his Country* [tragedia; musiche di scena] – Norton. Purcell
1695 *Asmiro re di Corinto* – Pignatta. Pignatta
1696 *Penelope la Casta* – Noris. Alessandro Scarlatti
1696 *Paride in Ida* – Mazzari. Manza
1696 *Dafne* – Manfredi. Aldrovandini
1696 *Finta pazzia d'Ulisse* [*La*] – Noris. M. A. Ziani

Pur trattandosi di una stravaganza, apparentemente sterile, impareggiabile nel senso piú basso del termine, l'opera anacreontica collettiva dei maestri fondatori del conservatorio parigino testimonia, a un livello di gustosa estremizzazione, mezzo paludata mezzo *naïve*, una motivazione etico-estetico-idealistica abbastanza condivisa dagli artisti progressisti. Progressisti nella misura in cui tutti intravedevano un radioso futuro storicamente regressivo, basato su una ricercata semplifi-

Fontenelle, che nel suo trattato *Sur la nature des églogues* censurò nella definizione dei generi poetici ogni intenzione imitativa degli antichi e arrivò anche a irridere, in una celebre «Digressione», quelli che non credevano che se mai Anacreonte avesse avuto a disposizione canzonette moderne le avrebbe preferite alle sue proprie; ma subito ottenne nelle note di Johann Gottsched alla stessa digressione una replica al suo «fanfaronner» che si concludeva con un disgustato ripudio delle moderne «chansons à boire» («la puerilità delle loro parole si adatta alla melodia come il pugno all'occhio»), affermando che «perlomeno i canti di Anacreonte si potevano cantare senza contorcere le sillabe, mentre in francese ad ogni momento si devono cantar corte le sillabe lunghe e lunghe le corte»... In quei *milieux* era inteso quasi come un luogo comune da sfatare o da sostenere l'argomento della ideale musicalità anacreontea, argomento che serviva anche a sostegno per la dimostrazione ovvero per la denegazione della grecità della lingua francese intonata. Che la ricerca di restituzioni del canto anacreonteo in reiterate forme ed esperimenti di traduzione sia comunque una costante del campo liminare musica/poesia può essere facilmente esemplificato (senza indugiare nei resoconti delle diverse Anacreontic Societies settecentesche) cominciando a incolonnare in diacronia alcune sparse testimonianze di attestate presenze degli stessi esperimenti poetici e musicali di diversa provenienza, destinazione e ispirazione: *Anacreonte poeta greco. Tradotto in verso toscano, da Bartolommeo Corsini*, in Parigi, 1672; *Les poesies d'Anacréon et de Sapho traduites du grec en vers françois auec des remarques*, à Paris, chez Pierre Emery, sur le quai des Augustins, proche l'Hotel de Luyne, a l'Ecu de France, 1684; *Le poesie d'Anacreonte tradotte in verso toscano dal sig. abate Regnier Desmarais gentiluomo franzese*, in Firenze, nella stamperia di Cesare e Franc. Bindi, all'Insegna di San Bernardo. Per il Carlieri all'Insegna di S. Luigi, 1695; *Anacreonte tradotto in versi italiani da vari. Con la giunta del testo greco, e della versione latina di Giosue Barnes*, in Venezia, appresso Francesco Piacentini, 1736; *Le odi di Anacreonte e di Saffo recate in versi italiani da France-*

1696	*Briseide* – Palmieri. Steffani
1697	*Vénus et Adonis* – Rousseau. Desmarets
1697	*Isifile amazzone di Lenno* – Aureli. Porfiri
1697	*Ajace* [*L'*] – D'Averara. Alessandro Scarlatti
1697	*Ninfa bizzarra* [*La*] – Aureli. M. A. Ziani
1698	*Oreste in Sparta* [*L'*] – Luchesi. C. F. Pollarolo
1698	*Egisto, re di Cipro* – Corradi. M. A. Ziani
1698	*Apollo geloso* – Martello. Perti
1698	*Anacreonte* – [poeta an.]. Alessandro Scarlatti
1698	*Ulisse sconosciuto in Itaca* [*L'*] – Noris. C. F. Pollarolo
1699	*Creonte tiranno di Tebe* – David. Alessandro Scarlatti
1699	*Die Wunderbahr-errettete Iphigenia* – Poste. Keiser
1700	*Hésione* – Danchet. Campra
1700	*Inganno di Chirone* [*L'*] – D'Averara. Pollarolo

cazione linguistica in forte odore di ritorno all'antico. (In altre ri-presentazioni questa istanza-tendenza prese le vie del ritorno al «popolare», alle tradizioni orali, all'abbandono alle piú indistinte e proteiformi sirene «primitivistiche»).

Uniti in una sorta di società morale, i nostalgici maestri parigini della Guardia neo-repubblicana – prossimi titolari della fondazione, col loro capobanda Sarrette, del piú accademico conservatorio musicale del

sco Saverio De' Rogati, tomo 1.[-2.], Colle, nella stamperia di Angiolo Martini e comp., 1782-83; *Le odi di Anacreonte e di Saffo recate in versi italiani da Francesco Saverio de' Rogati*, Colle, nella stamperia di Eusebio Pacini e figlio, 1818; Mauro Giuliani, *Ode di Anacreonte per voce e chitarra op.* 151bis, 1812; *Per le illustri nozze del signor marchese Prospero Romagnoli cesenate e della contessa Anna Gaddi forlivese nel settembre dell'anno 1821 Volgarizzamento d'alcune odi di Anacreonte*, 1821; *Le odi di Anacreonte e di Saffo. Seconda edizione corretta dal traduttore*, Firenze, presso Jacopo Ciardetti, 1822; *Odi scelte di Anacreonte tradotte in versi italiani*, Forlí: co' tipi Casaliani, 1822; *Odes d'Anacréon, traduit en français et en prose par Mm. Gregoire et Collombet; en vers français par Mm. S.-Victor en vers latins par Henri Estienne et Elie André; en vers anglais par Fawkes, Broome, Greene; en vers allemands par Degen; en vers italiens par De' Rogati; en vers espagnols par D Joseph et D. Bernabe Canga Arguelles; precedés de l'histoire de la vie et des ouvrages d'Anacréon, d'une notice bibliographique, etc. par J. B. Monfalcon; et suivies de la traduction complète d'Anacréon en vers anglais par Thomas Moore; de notes empruntées a tous les commentateurs polyglottes*, Paris, Crozet ecc., 1835; *Le odi di Anacreonte, tradotte in versi siciliani da Antonio La Manna; con altre poesie*, Palermo, F. Lao, 1843 (testo latino a fronte); *Opere di Anacreonte, di Saffo e d'Alceo, tradotte da Jacopo D'Oria*, Milano, Vincenzo Guglielmini, 1845; *Le odi di Anacreonte Tejo, recate in versi italiani dal cav. Filippo De Jorio con l'aggiunta di poche poesie del medesimo traduttore*, Napoli, dalla stamp. di Gabriele Gentile, 1853; *Le Ode di Anacreonte poeta greco tradotte in sonettini dal conte Cesare Gaetani patrizio siracusano, pastore arcade, in Siracusa*, presso D. Gioacchino Pulejo impressore della Camera Vescovile e dell'ill.mo Senato, 1758; *La cetra e le rose con altre odi di Anacreonte, voltate in versi italiani dal commendatore Bernardo Quaranta...*, Napoli, dalla stamperia del Vaglio, 1859; *Odi di Anacreonte, volgarizzate da Giambattista Maccari; con prefazione e note di Giuseppe Maccari*, Roma, coi tipi di Gaetano Menicanti, 1864.

1701	*Astianatte* – Salvi. A. M. Bononcini / Perti
1701	*Pastore di Corinto [Il]* – Paglia. Alessandro Scarlatti
1702	*Polifemo* – [poeta an.]. G. B. Bononcini
1702	*Die sterbende Eurydice, oder Orpheus* – Bressand. Keiser
1702	*Admeto, re di Tessaglia* – D'Averara. Magni
1703	*Muses* [*Les*] [opéra-ballet] – Campra
1704	*Thélémaque* – Danchet. Desmarets
1704	*Paride sull'Ida* – Mazzari. Caldara
1705	*La nuova gara di Giunone e di Pallade* – Bernardoni. Giovanni Maria Bononcini
1705	*Dafni [Il]* [tragedia satirica in musica] – Girolamo Frigimelica Roberti. Pollarolo
1706	*Alcyone* – Houdar de la Motte. Marais
1706	*Filippo, re della Grecia* – Barziza. C. F. Pollarolo
1707	*Mitridate Eupatore* – Frigimelica Roberti. Alessandro Scarlatti
1707	*Achille placato* – Rizzi. Lotti

mondo –, sacerdoti del culto anacreonteo, cercavano di dimostrare in opera, attraverso la loro iniziazione «odica», alcune idee che molti polemisti progressisti, ma proclamatamente anti-moderni, avevano sviluppato saggisticamente da decenni. In particolare, sulla scorta di un pensiero ben espresso da un motto – molto condiviso dagli *amateurs* – e che possiamo mutuare dal libello anti-melodrammatico del napoletano cavalier Planelli (*Dell'opera in musica*, 1772)[7], l'idea che «da una musica povera» gli antichi traessero molti piú vantaggi di quanto non facessero i contemporanei, ora, «da una musica doviziosissima». Questo pregiudizio stilistico ideale fu trasferito dal Gluck compositore della idealtipica *Alceste* al procedimento compositivo la cui «maggior fatica» divenne, a dire del compositore stesso, quella del contenimento delle proprie velleità stilistiche a favore della ricerca continua di una «bella semplicità»: coltivata un po' moralisticamente con verve velleitaria e declinata alla piú rigorosa impersonalità.

Il linguaggio musicale che si ammoderna non cerca, non perfeziona, aggirando ostacoli, riparando lacune di memoria culturale, l'estrazione da scavi – scavi che, peraltro, non apre mai e mai non fa – di frammenti o di figure esemplari di quella ideale arcaicità che va credendo di riportare in vita.

[7] A. PLANELLI, *Dell'opera in musica*, Napoli 1772, nella recente edizione commentata e annotata di F. Degrada, Firenze 1981.

1707	*Casta Penelope* [*La*] – Pariati. Fioré
1708	*La presa di Tebe* – Stampiglia. Giovanni Maria Bononcini
1708	*Igene regina di Sparta* – Aureli. C. F. Pollarolo
1708	*Il natale di Giunone festeggiato in Samo* – Stampiglia. Giovanni Maria Bononcini
1709	*Leucippo* – [poeta an.]. Porfiri
1710	*Ercole in cielo* [componimento da camera] – Pariati. Fioré
1710	*Arato in Sparta* – Ruggeri. Benedetto Marcello
1711	*Arlequin-Enée à la prise de Troie* – Fuzelier [musica di autore ignoto]
1711	*Mitilene regina delle amazzoni* – Barbo. De Bottis
1711	*Idoménée* – Danchet. Campra
1712	*Tetide in Sciro* [*La*] – Capece. Domenico Scarlatti
1712	*Peribea in Salamina* – [poeta an.]. C. F. Pollarolo
1712	*Amazzoni vinte da Ercole* [*Le*] – Salvi. Orlandini
1713	*Circe delusa* – Falier. A. Orefice

7. *Innovazioni che passano per calchi e imitazioni, ma che non sono mai né calchi né imitazioni.*

Il nuovo linguaggio musicale, che non senza una certa quale arguzia involontaria la candida storiografia musicale ha chiamato «classico», ovvero «stile classico», ecc., è un modo efficace di rappresentare l'antico con il moderno, pari pari qual è, qual è divenuto, il moderno, quale sta mutando nell'atto stesso della sua rappresentazione.

Si veda infatti come l'ipotetico «ritorno alle origini» sia spesso affidato alle connotazioni «sbalzate» di alcuni tratti di tipicità ricorrente, un po' codificata alla maniera delle citazioni iconologiche dell'antico, perpetrate nelle arti visuali (tipo il gioco sfondo/figura nell'iconografia dei vasi greci), non senza indulgere al portar tutto in un ordine di legiferazione del gusto che coordina la determinazione di un vero e proprio sistema-moda, in specie nelle connotazioni strumentali (preferibilmente quelle «auletiche»: rimembranze delle antiche canne e degli *auloi*, ossia, trasdotti: oboi, clarinetti, flauti...). Le quali proprietà connotative si insinuano nei testi della musica piú «classica» raggiungendo posizioni in cui s'annicchiano le figure simboliche-simbolistiche del dettaglio – facendo prolungare ad esempio, sempre piú di frequente nei drammi musicali, agli strumenti auli-formi le sonorità umane della parola cantata, le quali vengono lanciate in dissolvenza verso altre sonorità di incerta, mistica, immemoriale provenienza ambientale, ovvero dando spessore sonoro e suono «antico», ben sincronizzato, a gesti e movimenti sceni-

---

1713 *Ifigenia in Aulide* – Capece. Domenico Scarlatti
1713 *Ifigenia in Tauride* – Capece. Domenico Scarlatti
1713 *Médée et Jason* – Pellegrin. Salamon
1714 *Arianna e Teseo* – Pariati. Porpora
1714 *Marsia deluso* – [poeta an.: ma Agostino Piovene]. Pollarolo
1714 *Pisistrato* – Biancardi. Leo
1714 *Arion* – Fuzelier. Matho
1714 *Amor d'un ombra e gelosia di un'aura, ovvero il Narciso* – Capece. Domenico Scarlatti
1715 *Amor vince l'odio ovvero il Timocrate* – Salvi. Gasparini
1715 *Caccia in Etolia* [*La*] – Valeriani. Chelleri
1716 *Ercole sul Termodonte* – Bussani. Vivaldi
1716 *Merope* – Zeno. Alessandro Scarlatti
1716 *Merope* – Zeno. Fioré

ci muti (in un ordine di cose espressive laddove il muto, il sottinteso, la voce tramutata in suono ecoico de-fonetizzato danno luogo a perturbanti, ma composte, controllate, segrete manifestazioni attenuate delle moderne terribilità dell'inconscio).

L'antico cosí ritrovato, un po' come per caso, un po' grazie agli ammicchi a un effettivo uso consapevole di una formula o di una ricetta pretestuosa, viene identificato come il simulacro di una presentificazione globale di momenti integrati di piú fenomeni artistici e di piú canoni espressivi, anch'essi a loro volta reciprocamente integrati, sino alla saturazione dell'intero potenziale di percezione analitica del pubblico. L'antico non è dunque un argomento, non è un vero e proprio soggetto; è piuttosto il «sentimento, tutto trasmesso, di un processo attuale». (In effetti è quasi piú cosa certa l'effetto «calco», impronta antica, come la si riscontra nella dimensione ricettiva di un pubblico che si comporta all'antica, di quanto non lo sia, lo stesso effetto, nella lingua espressiva fornita dalle convenzioni musical-teatrali alle creazioni di musiche aspiranti neo-classiche).

Questa immagine che si sta sviluppando di uno stato di reazione cultural-cultuale all'arte composta di piú momenti artisticamente congiunti (sonorità che trasmigrano dalla sfera della verbalità a quella della risonanza ambientale – echi compresi, con tutti gli strascichi mitologici che comportano – e a quella della gestualità, attuando, in tal modo, un circolo di euritmiche, eufoniche, eufemiche, eucrasiche, eudemoniche sincronie), in cui la musica rappresenta se stessa, produce da sé i propri calchi, rende raggiungibile, in un certo suo qual particolare modo, non

---

1717 *La conquista del vello d'oro* – Stampiglia. Giovanni Maria M. Bononcini
1717 *Timoteo, ossia gli effetti della musica sulla poesia* – Antonio Conti. Benedetto Marcello
1718 *Acis and Galatea* – [da Ovidio]. John Gay. George Frideric Handel
1718 *Telemaco* – Capece. Alessandro Scarlatti
1718 *Le Amazioni vinte da Ercole* – Salvi. Orlandini
1719 *Dafne* – Biavi. Caldara
1719 *Arianna abbandonata* – Schietti. Boniventi
1719 *Finta pazzia di Diana* – [poeta an.]. Predieri
1720 *Didone* [cantata] – Benedetto Marcello
1720 *Apollo geloso* – Martello. G. M. Buini
1720 *Ifigenia in Tauride* – Piovene. Orlandini
1721 *Orti esperidi* [*Gli*] – Metastasio. Porpora
1721 *Geduldige Sokrates* [*Der*] – König. Telemann

importa quanto fantasmagorico, un'esperienza di confronto positivo con una dimensione culturale che è in effetti del tutto perduta.

8. *Un geniale processo mimetico «sine materia».*

Uno stato dell'arte, quello di questa musica che qualifica la propria modernità in un equivoco rispecchiamento dell'antico, in cui un particolare genere di mimetismo *sine materia* si fa struttura sia agíta sia agente dell'invenzione del «nuovo».

Da piú parti gli eruditi aizzano altri eruditi, lettori iniziati, lettori ingenui, a rinfocolare questa illusione, ricordando come nell'antichità i poeti erano anche musici, ragion per cui non si dava problema se la musica serviva umilmente, come si conviene, alla propria altra essenza comunicativa prettamente poetica. Nel cuore del Settecento, Francesco Algarotti, a proposito della musica, sosteneva che il suo ritrovato antico vigore sarebbe risultato solo dal buon servizio reso alla manifestazione intensificata delle idee trainate dalle parole. Ben accentuando lo stesso paragone critico anche Diderot diagnostica il male della modernità, deplorando come i talenti dei saggi-filosofi, dei poeti e dei musici si siano guastati per effetto delle loro progressive separazioni e distinzioni. «La sfera filosofica – afferma diagnosticamente Diderot, quasi come un medico al capezzale di un infermo – s'è rattrappita; la poesia ha perso per strada le idee». Standо alla musica, cammin facendo, l'antico *melos*, il canto, s'è indebolito. «S'è ingracilito».

1722 *Festa di Bacco* – Tullio. Vinci
1722 *Oreste* – Barlocci. Micheli
1723 *Cassandra* [*La*] [cantata] – Benedetto Marcello
1723 *Arianna nell'isola di Nasso* – Stampa. Porta
1724 *Ipermestra* – Salvi. Giacomelli
1724 *Pallade trionfante in Arcadia* – [Anonimo]
1725 *Astianatte* – Salvi. Vinci / Mandelli / G. Alberto Ristori
1725 *Le Parnase Apothéose de Corelli* [sonate a tre] – Louis Couperin
1725 *Ifigenia in Tauride* – Pasqualigo. Vinci
1726 *Medea e Giasone* – Palazzi. Brusa
1726 *Omphale* – Telemann [da De la Motte]. Telemann
1726 *Ninfa Apollo* [*La*] – De Lemene. F. D. Rossi
1726 *Imeneo in Atene* – Stampiglia. Porpora
1727 *Admeto* – Aureli/Rolli. Handel

Deriva da tutto ciò una serie di penose perdite: la perdita del fascino persuasivo del pensiero, la perdita della grazia del saggio giudizio e della qualificazione delle idee.

È interessante notare come a dar seguito a questa patetica deplorazione, accigliata e disfattista, il padre dell'*Enciclopedia* auspichi una facile riconquista del vigore e del primato da parte delle arti che sanno toccare le corde della sensibilità, ed è altresí interessante notare come preconizzi l'avvento della palingenesi, ossia della «rivoluzione», nelle forme dinamiche di un grande giro di ritorno etico-classicistico, del quale s'adombra una sorta di affidamento «professionale» alla perizia e alla passione di nuovi genî creativi, indifferentemente musicisti o poeti, con il musicista però, forse, in *pole position*: «Solo un grande musicista – va a finire la profezia del principe dei *philosophes* – o un grande poeta lirico potrebbero rimediare a tanto male». Indi va a proporre uno slogan, ovviamente trinitario, che suona: «Natura! Verità! Antichità!»[8].

Che le cose del ritrovamento a portata di mano di un prodotto artistico di valore classico siano a buon punto lo va credendo, a un certo punto della sua carriera di generoso tragediografo che cede il passo nella corsa alla qualificazione ai musico-tragedi italiani che battono l'Europa con le loro opera-drammi lirici, Voltaire quando a varie domande che si pone risponde con bonario ottimismo:

[8] D. DIDEROT, *Œuvres complètes*, ed. Lewinter, Paris, 1970; l'esclamazione d'appello trinitario è in III, p. 57.

1727 *Arianna* [intreccio scenico musicale] – Cassani. Benedetto Marcello
1728 *Forza dell'amicizia in Oreste e Pilade* [*La*] – Pasquini. Reutter/Caldara
1728 *Tolomeo* – Haym. Handel
1729 *Contesa dei numi* [*La*] – Metastasio. Vinci
1729 *Merope* – Zeno. Predieri
1729 *Aesopus bey Hofe* – Mattheson. Telemann
1729 *Morte di Adone* [*La*] – Benedetto Marcello
1730 *Edippo* – Torri. Ferandini
1731 *Artaganamennone* [«traghichissimo» drama] – Buini
1731 *Poro* – Metastasio. Handel
1732 Cantate per basso e bc: Lamenti di 12 Eroi (Epaminonda, Temistocle, Agesilao...) – [poeta an.]. Caldara
1732 *Issipile* – Metastasio. Conti
1732 *Merope* – Zeno. Broschi

Dove cercare mai un teatro che ci renda l'immagine della scena greca? Dove?
Odo ancora la domanda: un'Opera italiana rassomiglia a una tragedia nel Teatro d'Atene?
Sí, rispondo, sí, senza alcun dubbio. Il recitativo italiano che declama sulle note, accompagnato da strumenti, rifà la vera, naturale melopea degli antichi![9]

Nei primi decenni di vita del teatro musicale moderno (ossia il primo periodo, secentesco, del cosí detto *melodramma*, alla greca) la discendenza del dramma musicale da vaghi modelli antichi, che vantava d'essere inscritta per l'appunto nella sua stessa denominazione, era stata attribuita soprattutto ad alcune modalità «esteriori» della scrittura drammatica, fra le quali *in primis* era l'aulicità sempre garantita degli argomenti, preferibilmente mitologici, ovvero «miticamente storici»: come «argomenti e antefatti» dei quali erano state ricalcate, non senza cospicue variazioni, le *allures* piú intricate e complesse.

Nelle fasi evolutive successive alle prime performances l'intento programmatico era andato cambiando di segno: concepire e creare in vista del modello classico andava significando in maniera sempre piú esplicita la ricerca di un senso della sacralità dignificata dalla evocazione di un immaginario essenzialmente, patentemente alieno, significativamente «altro» dall'immaginario sacro-cristiano. Evidentemente ricerca di un immaginario orientato alla conservazione e al restauro, apparenti, di memorie di civiltà remote, di fatto un immaginario impegnato a trascina-

[9] *Appel à toutes les nations de l'Europe des jugements d'un écrivain anglais ou Manifeste au sujet des honneurs du pavillon entre les Théatres de Londres et de Paris*, 1761.

1733	*Hippolyte et Aricie* - Pellegrin. Rameau
1733	*L'Olimpiade* - Metastasio. Caldara
1733	*Ariadne in Naxos* - Rolli. Porpora
1733	*Rape of Helen* [*The*] - Pepush
1733	*Demofoonte* - Metastasio. Caldara
1734	*Merope* - Zeno/Lalli. Giacomelli
1734	*Oreste* [pasticcio: da Barlocci] - Handel
1735	*Polifemo* - Rolli. Porpora
1736	*Fall ow Pheton* [*The*] - Pritchard. Thomas Arne
1736	*Achille in Sciro* - Metastasio. Caldara
1737	*Castor et Pollux* - Gentil Bernard. Rameau
1738	*Merope* - Zeno. Brivio
1738	*Il Parnaso accusato e difeso* - Metastasio. Reutter
1739	*Giove in Argo* - Lucchini [adattato]. Handel

re nella dimensione estetica (e a ricercare in essa momenti ed esperienze libere di innesto di visioni di affrancati valori morali) una realtà storica di cui si andavano decifrando nella modernità proprietà di sviluppo materiale, scientifico, razionale. Ma anche proprietà allo stato nascente, indebolite dalla mancanza di fondati sentimenti delle gerarchie (governo, sovrumanità, generalità, totalità).

La connotazione «classica» declina quindi dal godimento fanciullesco di un grandissimo ritrovato magazzino di favolosità all'esperienza, del tutto nuova, del bisogno di un ritorno alle profondità sacrali del senso tragico, individuate in alcune di quelle che, mancando di altre definizioni canoniche, chiamerei «prove di semplificazione». (Nell'atto del ricalco, ripeto immaginario, di illustri modelli si va cercando di inventare un ambito, edificare una sorta di tempio, di chiesa, in cui si immaginano ambientate, induttivamente, le prospettive squisitamente «spirituali» del governo delle condizioni sociali, materiali di imminenti, ovvero auspicate, «nuove» società umane).

9. *Musica, classica, nobile compagna e ancella della poesia.*

Comunque si intendano le cose, è particolarmente adeguata alla modalità della piú semplice intensificazione etica della comunicazione del dialogo fra individui, in termini facilmente identificabili come «classici», l'ambigua funzione – sia nuova che antica – assunta dalla musica moderna (con gran dispiegamento di pubblicità data alla coscienza di tal

---

1739 *Olimpia nell'isola di Ecuba* – Trabucco. Latilla
1739 *Dardanus* – La Bruère. Rameau
1739 *Astrea placata* – Metastasio. Predieri
1740 *Natal di Giove* [*Il*] – Metastasio. Bonno
1740 *Penelope* – Pariati. Verocai
1740 *Merope* – Apostolo Zeno. Giuseppe Scarlatti
1740 *Lamenti di Orfeo* [*I*] – Pasquini. Wagenseil
1741 *Deidamia* – Handel
1741 *Merope* – Zeno. Jommelli
1742 *Andromaca* – Salvi [da Racine]. Leo
1742 *Natale di Giunone* [*Il*] [cantata] – [poeta an.]. Perez
1743 *Penelope* – Paolo Rolli. Baldassare Galuppi
1743 *Merope* – Zeno. Terradellas
1744 *Ipermestra* – Metastasio. Gluck

funzione: se ne vedano le conclamate intenzioni programmatiche espresse con grande convinzione da due protagonisti del ritorno quali sono, in sodalizio, Gluck e Calzabigi)[10] È una nuova-antica funzione ancillare, la funzione di un nobile agente ausiliario della poesia-drammaturgia, che viene adibito umilmente (ma quanto effettivamente umilmente?) a un compito molto delicato: l'innalzamento dell'espressione verbale e dell'azione mimica, o narrativa, a uno stadio in cui espressione e azione non siano piú espressioni e azioni complesse, del tutto controllate dalla volontà di singoli individui protagonisti, ma essenzialmente soltanto semplificate scansioni di eventi che confluiscono in un *cursus* di sonorità le cui leggi o i cui fini non sono affatto noti ai soggetti espressivi agenti[11]. (Flussi di senso, dunque, fatalizzati dalle cadenze ritmiche o armoniche, o dagli archi dei tracciati melodici; altri decorsi del significato, sensibilmente del tutto musicali, che si pongono come incombenti sullo spazio di relativa autonomia espressiva dei soggetti, inducendo altri stati, so-

[10] Se ne veda l'epico sviluppo nella rigogliosa *Risposta che ritrovò casualmente nella gran città di Napoli il licenziato Don Santigliano di Gilblas y Guzman y Tormes y Alfarace* di Ranieri Calzabigi che occupa la grandissima dimensione polemica di quasi duecento pagine nella moderna edizione critica degli scritti teatrali e letterari del Livornese pubblicata da A. L. Bellina (R. CALZABIGI, *Scritti teatrali e letterari*, Roma 1994, pp. 360-551).

[11] Cosí si esprime Calzabigi per bocca di Gluck, prefatore nell'edizione a stampa dell'*Alceste* in partitura (Vienna 1769): «Quando presi a far la musica dell'*Alceste* mi proposi di spogliarla affatto di tutti quegli abusi, che introdotti o dalla malintesa vanità de' cantanti o dalla troppa compiacenza de' Maestri da tanto tempo sfigurano l'Opera ... pensai di restringer la musica al suo vero ufficio di servire la poesia per l'espressioni e le situazioni della favola senza interrompere l'azione o raffreddarla».

1744 *Merope* - Zeno. Perez
1745 *Carneval du Parnasse* [divertissement] - Fuzelier. Mondonville
1745 *Platée* [ballet-bouffon] - D'Orville. Rameau
1745 *Herkules* [Masque] - Brougthon [da Sofocle]. Handel
1746 *Scylla et Glaucus* - Leclair
1746 *Alcibiade* - Roccaforte. Capranica/Carcano
1747 *Spartana generosa* [*La*] - Pasquini. Hasse
1748 *Polifemo* - Rolli. Mele/Courcelle/Corradini
1748 *Pygmalion* - de La Motte. Rameau
1748 *Vellón de oro conquistado* [*El*] - [poeta ignoto]. Mele
1749 *Vello d'oro* [*Il*] - Palazzi. Scolari
1749 *Alcuni avvenimenti di Telemaco, figliolo di Ulisse, re d'Itaca* - Riviera. Carcano
1749 *Endimión y Diana* - Metastasio. Mele
1749 *Naïs* - Cahusac. Rameau

vrapposti a quelli della poesia, della lirica, del racconto, del dramma intonato. Altri stati, infine, di emozionalità aliena e ineluttabile. Altri stati della personalità focalizzati dal dramma come essenzialmente «tragici», indipendentemente dalla seriosità dei racconti, o delle espressioni, e in specie tragici nel senso espresso dalla presenza di potenzialità di sviluppo delle azioni sovrastate da un altro ordine, incognito e non verbale ma concomitante e sincrono, sottratto attivamente alla giurisdizione di ogni singolo eroe o personaggio e messo al centro di una favola piú o meno convissuta emozionalmente dal pubblico: l'ordine delle sonorità assolute).

Non è facile, neppur oggi, anche alla grandissima distanza, distinguere se questa disposizione a intendere il progresso stilistico come una ritrazione, una riduzione quasi auto-punitiva alle ragioni superiori della naturalezza la piú semplice e la piú vera, sia stata o meno una diversione, quasi capricciosa, eretistica, isterica, da un cammino linguistico evolutivo, indisponibile ad essere interpretato in prospettiva retroversa, o non piuttosto l'espressione necessaria e attuale di un quadro dinamico-espressivo della modernità. (Già molto presto, nel 1787 del *Viaggio in Italia*, Goethe sembrava, appoggiandosi sull'autorità a suo parere avversa a una svolta radicale neo-classica di un Mozart ancora vivente e al momento ancora trentunenne, avvertire come cogente l'opportunità di un altro ripensamento attraverso Mozart della poetica del *simplex et unum*: «Sono andati già perduti, all'apparire di Mozart, tutti i nostri sforzi volti a confinarci in ciò che è tutto semplice e tanto esplicitamente limitato»).

1749 *Vello d'oro* [*Il*] - Palazzi. Scolari
1750 *Imeneo in Atene* - Stampiglia. Terradellas
1750 *Telemaco* - Capece. Gluck
1750 *Alceste* [musiche di scena] - Smollett. Handel
1751 *Sacrifice of Iphigenia* [*The*] - Mac Namara. Th. Arne
1751 *Ifigenia* [*L'*] - Zeno. Jommelli
1751 *Merope* - Zeno. Capranica
1752 *Apollon berger d'Admète* [componente di *Les fragments héroïques*, opéra-ballet] - Fuzelier. Grenet
1753 *Daphis et Eglé* [pastorale héroïque] - Collé. Rameau
1753 *Ifigenia in Aulide* - Verazi. Traetta
1754 *Anacréon* - Cahusac. Rameau
1754 *Teseo in Sicilia* - Di Cataldo. Tiepolo
1755 *Mercury Harlequin* - Woodward. Th. Arne

10. *La classicità genera genî romantici, ovvero i genî romantici generano classicità.*

Poco prima del solenne e collettivo appello a tecniche-poetiche neoclassicistiche che introduce le odi anacreontiche intonate a piú voci dai «professori» parigini, nel 1796, nell'atto di comporre un *Telemaco* in stile epigonico-gluckiano, il loro capofila piú esposto, il già citato Lesueur, aveva battuto d'anticipo, ossia a futura memoria, quel Gail dell'Institut, collaboratore grecista di professione, glossando la partitura di un suo *Télemaque*, di tre anni dopo, pezzo dopo pezzo, con autorevoli indicazioni di come quei singoli pezzi d'opera, infilati in una normale successione melodrammatica, altro non fossero che degli esercizi restitutivi di sonorità greche, come si collocassero naturalmente nel sistema musicale degli antichi Greci[12]

Nel far ciò, già che in quella drammatizzazione delle avventure del figlio d'Ulisse alla ricerca dell'eroe padre perduto nel «ritorno» non aveva particolarmente sfoggiato innovazioni effettive di trattamento musicale del libretto (che si rifaceva, peraltro, in *remake*, a un libretto «neoclassico-attenuato», ovviamente in italiano, di Marco Coltellini, appunto per Gluck, a Vienna)[13], Lesueur sembra accontentarsi di «ri-nominare»,

[12] J.-F. LESUEUR, *Telemaque dans l'Ile de Calypso ... tragedie lyrique en trois actes...*, Paris [1803] (Representée pour la première fois sur le Théâtre Feydeau le 11 mai 1796 (vieux style) en floréal année IV).

[13] *Telemaco o sia l'isola di Circe*, Vienna, 30 gennaio 1765, allestita per le nozze del futuro

---

1756	*Idomeneo* – Vaccaro. Galuppi
1757	*Ifigenia in Aulide* – Vittorio Amedeo Cigna Santi. Ferdinando Bertoni
1757	*Le Sybarites* – Jean-Philippe Rameau
1757	*Junon secourable Lucine* – Denzi. Araya
1758	*Imeneo in Atene* – Stampiglia. Terradellas
1758	*Sternuto d'Ercole* [*Lo*] – Martello. Hasse
1759	*Ippolito e Aricia* – Frugoni. Traetta
1759	*Arianna e Teseo* – Zeno/Pariati. Carcano
1759	*Cythère assiégée* – Favart. Gluck
1760	*Tindaridi* [*I*] – Frugoni. Traetta
1761	*Tetide* [serenata] – Migliavacca. Gluck
1762	*Orfeo ed Euridice* – Calzabigi. Gluck
1762	*Ifigenia in Aulide* – Zeno. Majo
1763	*Talestri regina delle Amazoni* – Antonia Walpurgis [con Giovanni Ferandini]

etichettare alla greca, molte forme di scrittura musicale moderna decisamente usuali:

- chiama, infatti, volta per volta, quando compare frequentissimo in partitura, il già cosiddetto e ubiquo «recitativo semplice» ovvero, come da taluni detto, «recitativo secco»: «récit *en harmonie nue* selon la lois du *diverbium*»;
- chiama «psylometrique», invece, il cosiddetto, dai musicisti professionali, *recitativo obbligato*, legato piú alla metrica che alla ritmica (ovvero il declamato sensibilmente o comunque *molto accompagnato*, decisamente accettato come convenzione formale comune-corrente);
- chiama «mélopées érotiques» le arie e gli ariosi a contenuto amoroso o sentimental-patetico;
- chiama «mélopées ésucastiques» le arie e gli ariosi a contenuto gnomico, sentenzioso, didascalico;
- giunge a chiamare «mélopées systaltiques» le arie e gli ariosi a contenuto «elegiaco», ecc. ecc.

La cosa non è futile, perlomeno non è impastata di tutta quella futilità che parrebbe a prima vista essere in gioco; ad essere in gioco, infatti, è il desiderio incontenibile di dare sistemazione concettuale a un ammodernamento che in gran parte è già avvenuto (come mutazione storica necessaria, agevolata dal genio ad hoc di Christoph W. Gluck, cui riesce molto «naturale» praticare psilometrie, melopee, esucastie ipocritiche). Si tratta di un ammodernamento che riguarda soprattutto i

Giuseppe II con Maria Josepha di Baviera (in effetti Coltellini, calzabigiano temperato, contamina il soggetto classico con diverse allusioni barocche o comunque mitologicamente molto impure e miste: Medea, Armida, Alcina, Didone ecc.).

1763 *Arianna e Teseo* - Pariati. Pasque
1763 *Ifigenia in Tauride* - Coltellini. Traetta
1764 *Abaris, ou Les Boreades* - Cahusac. Rameau
1765 *Parnaso confuso* [*Il*] - Metastasio. Gluck
1765 *Amore e Psiche* - Coltellini. Gassmann
1766 *Oreste* - Verazi. Carlo Monza
1766 *Sacrifice of Ifigenia* [*The*] [pantomimo] - Hook
1767 *Apollo et Hyacintus* - Widl. Mozart
1767 *Cymon* - Garrick. M. Arne
1767 *Alceste* - Calzabigi. Gluck
1768 *Fetonte* - Verazi. Jommelli
1768 *Piramo e Tisbe* [intermezzo tragico] - Coltellini. Hasse
1768 *Alceste in Ebuda* - Trabucco. Paisiello
1768 *Briseida* [*La*] [zarzuela] - Rodriguez de Hita

modi del trattamento reciproco delle moderne relazioni intercorrenti fra la musica strumentale, l'azione scenica e il canto; un ammodernamento che si intende far passare, però, da ritrovamento dei «modi» paradigmatici di un autentico «ritorno all'antico».

Si trattava, del tutto accademicamente, di far posto, dunque, a un ritorno al «classico», che di fatto era, piú che altro, un aspetto della ricerca di un nuovo assetto dello *stage* nel quale i personaggi, piú che alle classiche fatalità di plurima estrazione mitologica, dovevano rendere ragione a una divinità di nuovo stampo, secondo un ordine proprio di altre nuove fatalità del rapporto di contatto e comunicazione di una ***nouvelle vague*** del buon gusto, fondate sulla semiotica della combinazione strutturata di gesto + suono strumentale + canto.

Una combinazione che viene ad essere «del tutto composta» da un successore, mortale, di Apollo, da un dio del Bello, ovvero da un dio del «vero musicale»: il «compositore», che vuole fortemente immortalarsi nell'opera attraverso l'opera. Intendo quel tipo di musicista-autore moderno, che ci si potrebbe anche azzardare a chiamare, col senno del poi, ancor piú che «classico», tipicamente «romantico».

Se continuassimo a fiutare le tracce di Lesueur e del suo supposto lavoro di calco concettuale di modi di composizione greca, troveremmo che l'ideale compimento artistico di piú strutture convergenti, ch'egli crede di praticare con inedita coscienza o maestria, egli lo intitola inventivamente – «alla greca», accondiscendendo ai gusti dello «stile impero» – con una parola astrusa, tutta sua, ma caricatamente classica: «[musique] hypocritique». Una parola che (oltre al suo senso piú pro-

---

1768 *Merope* – Metastasio [?]. Borghi
1769 *Feste d'Apollo* – Frugoni. Gluck
1770 *Paride ed Elena* – Calzabigi. Gluck
1770 *Mitridate, re di Ponto* – Cigna Santi. Mozart
1770 *Pygmalion* [mélodrame] – J.-J. Rousseau. Horace Coignet
1770 *Elysium* [prologo con arie] – Jacobi. Schweitzer
1770 *Troia distrutta* – Verazi. Mortellari
1771 *Aristo e Temira* – Salvioli. Monza
1771 *Ifigenia in Tauride* – Verazi. Jommelli
1771 *Herkules auf dem Oeta* – Michaelis. Schweitzer
1772 *Andromaca* – Salvi. Bertoni
1772 *Temistocle* – Verazi. J. Ch. Bach
1773 *Alceste* – Wieland. Schweitzer
1774 *Socrate Immaginario* [*Il*] – Lorenzi. Paisiello

prio di «musica teatrale», ovvero «teatrale anche se non apposita per il teatro», teatrale nel gesto puro, puro gesto attoriale: appunto «ipocrita») viene da lui usata cervelloticamente sia in senso sostantivale (per indicare una sorta di metodo poetico che desidera praticare azioni verbali essenzialmente ritmiche unite a intonazioni essenzialmente gestuali e a gesti espressivi essenzialmente musicali e via, avanti, in un acceso riverbero di cicli di *correspondances* temporal-atemporali intricatissime e in un'aura di mitica, ma non mai autentica, semplicità) che in senso distesamente aggettivale.

Per esempio: indica aggettivalmente come «air hypocritique», un'aria in cui le ninfe e le dee debbono esprimersi non tanto «teatralmente», quanto piuttosto, a suo preciso dire, in ubbidienza al dettato del compositore: ossia «portare la massima attenzione alla misura dei moti del corpo sul ritmo della musica, cosí che l'orchestra altro non sia che la ripercussione di quei movimenti».

In un tale dettato di ricercate «ripercussioni» s'intravede un programma estetico abbastanza particolare: una delle funzioni della musica, funzione ideal-tipica quanto mai, diviene una oggettiva, prestabilita, scritta e testificata-testualizzata rappresentazione delle reazioni soggettive, etiche e sentimentali, di un ideale spettatore-ascoltante, cui si attribuiscono, riflesse nello specchio delle sonorità che avvolgono parole e gesti del dramma come una inconsapevole aura d'emanazione, le impressioni della verità poetica espressa sui due livelli della parola-canto e della visione.

1774 *Orphée et Euridice* – Calzabigi/Moline. Gluck
1774 *Ritorno di Ulisse in Itaca* [*Il*] – Bergonzoni. Perez
1774 *Iphigénie en Aulide* – Leblanc du Roullet. Gluck
1775 *Telemaco* – Petrosellini. Pietro A. Guglielmi
1775 *Das Fest der Thalia* [prologo con arie] – Reichard. Schweitzer
1775 *Isola di Calipso* [*L'*] – Cigna Santi. Gazzaniga
1775 *Medea und Jason* [melologo] – Gotter. Jiri Antonin Benda
1775 *Ariadne auf Naxos* [melologo] – Jíri Antonin Benda
1776 *Creonte* – [poeta an.]. Bortnjansky
1776 *Calipso* – Donzel. Bernardino Ottani
1776 *Orfeo ed Euridice* – Calzabigi. Bertoni
1776 *Telemaco ed Eurice nell'isola di Calipso* – Giovanni Pindemonte. Bertoni
1776 *Aristi e Temira* – Salvioli. Bertoni
1776 *Tempio di Gnido* [*Il*] – Scarpelli. Borghi

11. *Rendere «classica» l'udienza.*

Lo spettatore cosí immaginato diviene in tal modo un personaggio apparentemente strano. Solo apparentemente strano, però, già che noi, suoi successori abituali, ben lo conosciamo: si tratta di quel passivo, spersonalizzato, «classico-ateniese» spettatore, che si chiamerà «citoyen» (in qualche modo una sorta di «statua» immota che gode, o soffre, o partecipa di una propria ideale rappresentazione: sua propria intima, o sua propria in quanto propria al gusto o ai bisogni intellettuali del suo gruppo). La qual rappresentazione, attesa, sensibilmente oggettivatasi in un evento sonoro concomitante allo spettacolo primario (quello che appunto «si vede» e «si sente» provenire dalla scena), rianima l'icona astratta del cittadino, chiamandolo a divenire una statua vivente, viva, attiva, soggettiva-collettiva, in un mondo in cui l'evento artistico cui il cittadino ha assistito ha miracolosamente ottenuto, per lo meno in un momento esemplare, di potere, sempre stando al solito gioco, «riaccendere la fiaccola dell'Antichità»[14].

[14] L'«illuminazione» non deve essere comunque un'esplosione di conoscenza o una pirotecnia di erudite passioni idealizzanti, il vero modello antico e classico è solo quello di una drammaturgia della «prossimità», in specie a Rivoluzione avvenuta, quando il teatro è lo strumento adibito alla continua riscoperta di come le età della Storia si distinguono per la professione di concezioni discontinue del mondo. In questo senso è molto esplicito Tocqueville nei suoi scritti sulla democrazia americana: «Quando una rivoluzione ha mutato lo stato sociale e civile e politico di un popolo aristocratico essa comincia a rispecchiarsi nella letteratura, ma si rende veramente visibile solo nel teatro. Il teatro illustra infatti la maggior parte delle qualità e quasi tutti i vizi delle società

1776 *Erifile* - De Gamerra. Francesco Bianchi
1776 *Merope* [*La*] - Zeno. Traetta
1776 *Parnaso confuso* [*Il*] [cantata] - Metastasio. Rust
1777 *Telemaco ed Eurice nell'isola di Calipso* - Acanzio [Pindemonte]. Bertoni
1777 *Ifigenia in Aulide* - Zeno. Sarti
1778 *Elektra* [melologo] - Cannabich
1778 *Creonte* - Roccaforte. Bertoni
1778 *Europa riconociuta* - Verazi. Paisiello
1779 *Astrologi immaginari* [*Gli*] - Bertati. Paisiello
1779 *Iphigénie en Tauride* - Guillard. Gluck
1779 *Rêveries renouvelées des Grecs* [parodia delle diverse Ifigenie] - Favart. Prot
1779 *Petit Oedipe* [*Le*] - Désaugiers
1779 *Pygmalion* [melologo] - Jíri Antonin Benda
1780 *Andromaque* - Pitra. Grétry

Non è difficile riconoscere in questo schema (laddove s'immagini di azzerare la concomitanza spettacolare, oppure si immagini di abbuiare del tutto lo spazio scenico e di far rientrare nelle quinte della memoria storica o mitologica tutti i soggetti parlanti) una prefigurazione sia della creazione che del consumo della musica assoluta, propria della dominante estetica musicale del romanticismo: un'area in cui gli autori musicali (forse anche grazie al forzoso *bypass*, o, meglio, al naturale circolo collaterale fantasiosamente classicistico che ho sopra descritto) riescono a riscuotere il *cachet*-tributo di «immortalità» dovuto al loro genio. In qualche modo funziona in ciò anche un certo paradigma analogico che va ad accomunare in termini di «classicità» oggetti artistici abbastanza diversi e generici.

Non è forse per puro caso che la conquistata fortuna, in recezione, delle opere di musicisti, individuati come veri «autori» piú di altri, piú «veri» di altri, come Mozart, Beethoven, Wagner e compagni, andrà a trovare nel termine «classico» – si pensi alla formula segnaletica della «musica classica» che intitola i settori dei negozi che vendono le piú disparate opere immortali degli immortali «autori» – la giusta etichetta per siglare e confermare il transito metamorfico dei frutti della creazione musicale: da frutti di stagione in emblemi indistruttibili della bellezza e della poesia la piú autentica. In particolare conviene notare co-

democratiche, perché i popoli democratici hanno poca stima dell'erudizione, non si preoccupano di quel che può essere successo a Roma o ad Atene, ma capiscono bene quando si parla di loro stessi, ancor piú lo capiscono, se questo lo si rappresenta in abiti diversi dai loro» (TOCQUEVILLE, *La démocratie en Amerique*, II/1, cap. 19).

1780 *Oreste in Argo* – [poeta an.]. Persichini
1780 *Andromaca* – Salvi. Martini y Soler
1781 *Adone e Venere* – Casori. Bianchi
1781 *Idomeneo Re di Creta* – Varesco. Mozart
1781 *Iphigénie en Tauride* – Di Congé / Dubreuil. Piccinni
1782 *Telemaco all'isola di Ogigia* [cantata] – Mortellari
1782 *Calipso* – [poeta an.]. Insanguine
1782 *Amor di Circe con Ulisse* – Perelli. Cimarosa
1782 *Deucalione e Pirra* – De Gamerra. Bertoni
1783 *Oreste* – Serio. Cimarosa
1783 *Piramo e Tisbe* – Sertor. Bianchi
1783 *Thalie au nouveau théâtre* – Sedaine. Grétry
1783 *Deucalione e Pirra* – Sografi. Gallo
1784 *Ritorno di Ulisse e Penelope [Il]* – Moniglia. Gazzaniga

me vengano cosí accomunate le opere maggiori della storia della musica europea moderna con i massimi titoli, immortali per antonomasia, della civiltà letteraria greca (lirica, poco; poemi epici, abbastanza; tragedie, moltissimo: si veda la lunghissima lista).

Di questo accesso «olimpico» della e alla musica moderna si cominciano ad avere i sentori piú netti proprio nei discorsi che fioriscono attorno alla figura «immortale» di Mozart, già nelle prossimità temporali strette della sua giovane morte (naturalmente eroico-divina, per come è compostamente, pateticamente, icasticamente immatura).

Questa inclinazione è già molto ben avvertibile nella impostazione della prima «monografia» mozartiana ispirata piú al rimpianto di quel che Mozart, strappato al mondo umano dal destino, o dalle Parche, non ha scritto, che non allo studio di quel che Mozart ha effettivamente scritto: intendo il libro di ricordi mozartiani scritto da Franz Xavier Niemetschek nel 1798 (a soli sei anni dalla morte del mortale-immortale giovane genio salisburghese):

> Questo [l'oblio pressoché irrimediabile], questo è il triste destino della musica!
> Quale forza, quale *classica* bellezza debbono posseder dunque le opere di Mozart, per continuare a vivere senza perdere nulla delle loro capacità d'effetto?...
> Qui sta la vera pietra di paragone del *valore classico*. Le *opere immortali* dei Greci piacciono dopo letture ripetute, e tanto piú piacciono con il mutare dei gusti. Ebbene, lo stesso accade, cosí per gli intenditori, come per i profani, ad ascoltare la musica di Mozart, soprattutto la drammatica[15].

[15] F. X. NIEMETSCHEK, *Leben des K. K. Capellmeister Wolfgang Gottlieb Mozart nach Originale-Quellen* (Praga 1798), trad. it. Torino 1990, p. 54.

1784	*Les Danaïdes* - Roullet. Salieri
1784	*Amazzoni* [*Le*] - Bertati. Ottani
1784	*Bacco e Arianna* - Olivieri. Tarchi
1784	*Dardanus* - Guillard. Sacchini
1784	*Ifigenia in Aulide* - Serio. A. Prati
1785	*Pénélope* - Marmontel. Piccinni
1785	*Telemaco nell'isola di Calipso* - Capece. Cipolla
1785	*Ifigenia in Aulide* - Zeno. Tarchi
1785	*Ifigenia in Aulide* - Zeno. Pleyel
1785	*Grotta di Trofonio* - Casti. Salieri
1785	*Ratto di Proserpina* [*Il*] - Martinelli. Asioli
1785	*Ifigenia in Tauride* - Pasqualigo. Tarchi
1785	*Actéon changé en cerf* [sinfonia] - [da Ovidio]. Ditters von Dittersdorf
1786	*Oedipe à Colone* - Gardel. Sacchini

Esiste un momento, non troppo precisato forse, storicamente, ma, in proporzione inversa alla scarsa definibilità storiografica, patentissimo, nettamente evoluto, fortemente compreso da molte culture, in cui, mentre viene sottratta alla musica la somma prerogativa di sostenere ancora la parte, o il ruolo, della fata (maga, angelo) degli intrattenimenti piú «edonistici» (e mentre le viene anche risparmiata gran parte della responsabilità sociale dei servizi cui è adibita), nel contempo viene attribuita alla musica un'amplissima libertà poetica, mai goduta dall'arte dei suoni. Quell'ampia libertà poetica ch'era già riconosciuta invece sin dai tempi piú classici solo e soltanto alla poesia-poesia e/o alle altre arti figurative piú illustri, e in nome della quale le viene consentito di esercitare legittimamente la piú classica professione di arte per l'arte, o perlomeno il ruolo di un'arte non del tutto (anzi, sempre meno) mercenaria.

Viene, per cosí dire, concesso all'arte musicale di trattare del tutto a modo suo, nelle elaborazioni delle sue materie costruttive, sensuali o espressive che siano, tanto alcune testimonianze d'ordine quasi astrattamente antropologico delle piú remote tradizioni orali, quanto le storie infinitamente ripetibili dei canoni mitologici piú o meno demitizzati dai giochi e dai lavorii della erudizione. In altre parole: la musica viene autorizzata a comportarsi come se potesse rapportarsi con la maggior reverenza possibile ai reperti, alle tracce, agli stimoli trasmessi di un'antichità che la modernità sempre di piú ritiene degna di essere imitata (anche nelle simbologie luminose: *lumières = flambeaux*) per poter essere veramente se stessa, ossia moderna. E questo sia al fine di consenti-

---

1786 *Trionfo di Arianna* [*Il*] - Tagliazucchi. Marinelli
1786 *Thémistocle* - Morel de Chefdeville. Philidor
1786 *Deucalione e Pirra* - Sografi. Bertoni
1787 *Arbore di Diana* [*L'*] - Da Ponte. Martini y Soler
1787 *Ifigenia in Aulide* - Moretti. Zingarelli
1787 *Pirro* - De Gamerra. Paisiello
1788 *Ifigenia in Aulide* - Moretti. Cherubini
1788 *Fedra* - Salvioni. Paisiello
1788 *Démophoon* - Marmontel. Cherubini
1788 *Ifigenia in Aulide* - Cherubini
1788 *Atene edificata* [cantata] - Moretti. Cimarosa
1788 *Ritorno di Giasone in Grecia* - Filisteri. Naumann
1789 *Argonauti in Colco* [*Gli*] - Sografi. Gazzaniga
1790 *Giasone e Medea* - Palazzi. Gazzaniga

re all'umanità di continuare il mondo, sia anche e sempre di piú al fine di interpretarlo, per non dire di trasformarlo.

12. *Bravi i morti!*[16]

Questa situazione, in cui finirà per spiccare, prevalente, il valore assoluto dell'autonomia auto-espressiva delle forme musicali soprattutto strumentali (non compromesse da diretti rapporti con la verbalità/scrittura della parola/verso/vocalità), specie di quelle grandi «forme» (sonata, sinfonia ecc.) che sembrano «tradurre» in sensibili esperienze i disegni di una teoresi e di una filosofia metafisica che, una volta raggiunto il fine di essere perfettamente interpretata dalle piú elette sonorità musicali, sembra ridiscendere, quasi istantaneamente, dal suo inaccessibile cielo per intrattenere, sia pure un po' didascalicamente, il tempo dei mortali. Mentre intrattiene in tal senso e in tal modo il tempo dei mortali, col fine magnanimo di elevarla, poi, quell'udienza di mortali che riescono ad essere spersonalizzati, metamorfosati dal tocco della mu-

[16] Il titolo di questo paragrafo è prestato, un pò' esornativamente, dal diario italiano di Goethe, Venezia, 5 ottobre, notte: «di ritorno dalla tragedia [forse, verosimilmente un'opera, di adulterato soggetto tragico-greco]. La maggior parte delle situazioni è nota: due padri che si odiano e figli e figlie che si amano; scene selvagge e crudeli con i padri che in funzione del lieto fine si infilzano a vicenda. Applausi, grida di: fuori!, inchini. Pubblico che continua a gridare: i morti! i morti! Uscita per il ringraziamento speciale dei due personaggi morti. Avendo alcune voci gridato: Bravi i morti! questi due furono trattenuti a lungo dagli applausi: con bravo! E bravi! i Veneziani sanno complimentarsi, anche coi morti, soprattutto coi morti».

1790	*Argonauti in Colco* [*Gli*] - Sografi. Gazzaniga
1790	*Psyché et Anacréon* - Méhul
1790	*Apoteosi d'Ercole* [*L'*] - Butturini. Tarchi
1790	*Pimmalione* [scena lirica] - Sografi. Cimador
1790	*Apollo e Dafne* [festa teatrale] - Paisiello
1790	*Iphigenie* [musiche di scena, per Goethe] - Reichardt
1791	*Ifigenia in Aulide* - Moretti. Cherubini
1791	*Jocaste* - Meieaux
1791	*Orfeo* - Calzabigi. Lamberti
1791	*Orfeo ed Euridice ovvero L'anima del filosofo* - Badini. Haydn
1791	*Orphée et Euridice* - Duplessis. Paër
1791	*Antigone* - Coltellini. Winter
1792	*Circe* - Perelli. Paër
1792	*Vendetta di Medea* [*La*] - [poeta an.]. Marinelli

sica e trascinati via sulle ali dei suoi canti assoluti sino alle sfere degli indefiniti e immortali modi di essere nel mondo e nel sopramondo, la musica viene ad essere molto facilitata, cosí, nell'impresa di affermare il valore – non meno assoluto di quello delle opere – della figura di/dell'«autore». Ossia la figura di quel pilota che ha ben tenuto la guida di questo viaggio o pellegrinaggio del comune «umano» nelle sfere piú riservate della metafisica.

In questa temperie di suggestioni indiscutibilmente «classiche» l'autore si tramuta infatti a vista da «autore che è anche interprete, ossia, alla tedesca: un [bravo] *Musikant*» (e che vive la sua esperienza creativa nel contatto immediato, presente, compresente, con un pubblico di «gentiluomini che si intendono fra loro, di buon accordo, su cosa sia il Bello»), in un soggetto trans-temporale, preferibilmente morto, tutto da esumare e tutto da interpretare; escluso da ogni contingenza d'assecondamento di contingenti gradimenti, aspettative, piaceri. (L'obbligo «classicista» della performance «archeologica» – magari con tanto di dovuto «scavo» – si adempie non sul vero modello antico, che nessuno scavo ha mai portato alla luce, ma sull'autore, sempre riesumato o, se non morto, trattato da morto esumato).

Se questa è la via sulla quale la musica diventa *classica*, ossia la via sulla quale l'arte musicale perfeziona piú di un secolo di apprendimenti evolutivi (sottilmente facilitati dalla costanza delle analogie e dei «promemoria» di una soggettazione greca, antica, antiquaria, comunque molto lontana, e patentemente irriferibile all'«oggi»), quando comincia a dare finalmente la dignità dell'elezione, del «nome», ad autori che si so-

---

1792 *Giochi di Agrigento* [*I*] - Pepoli. Paisiello
1792 *Ritorno di Idomeneo a Creta* [*Il*] - Salsi. Paisiello
1792 *Il sacrificio di Creta* - Pariati. Winter
1792 *Atalanta* - Olivieri. Zingarelli
1793 *I Traci amanti* - Palomba. Cimarosa
1793 *Pigmalione* - Sografi. Alessandro Pepoli
1793 *Protesilao* - Sografi. Naumann
1793 *Eco e Narciso* - Pepoli. Capuzzi
1793 *Vendetta di Polifemo* [*La*] - [poeta an.]. Francesco Bianchi
1793 *Apelle e Campaspe* - Sografi. Zingarelli
1793 *Achilles in Patteicoats* - [poeta an.]. Arne
1794 *Timoléon* - Chénier. Méhul
1794 *Penelope* - Diodati. Cimarosa
1794 *Diogène et Alexandre* - Sylvain Maréchal. Grétry

no già messi da soli (per esempio, morendo giovani) in condizione di essere materia/oggetto di una riattualizzazione, è certo che questa via è condizionata dalla necessità di tenere la musica a buona «distanza» dalle esperienze dell'ascolto comune: anche, e in specie, a buona distanza da quelle del raffinato intrattenimento.

La musica si fa dunque *classica* quando si rende disponibile a rappresentare idee di bellezza che piú che «accontentare» domande e bisogni di piaceri, sollecitano, nel proprio secolo, esclusive reazioni d'ammirazione. In specie se tali *séances* d'ammirazione risultano rivolte a quel particolare effetto di ottenimento, nel corso dell'atto creativo dell'opera, di un processo effettuale di componimenti auto-strutturanti (ancor piú che auto-strutturati, ossia capaci di ri-strutturarsi ex novo, come appunto dei «modelli») che convogliano i dettagli di cui si compongono per orientarli tutti all'edificazione di un'opera che innanzitutto deve essere un'unità di senso[17] Che deve essere unitaria sia *per* che *di* conce-

[17] «Ogni opera d'arte ha una sua unità d'oggetto, fonte del piacere ch'essa dà allo spirito, – scrive Rousseau nel suo *Dictionnaire de musique*, – perché quand'è divisa l'attenzione non tocca nulla, ed è provato che quando due oggetti occupano la nostra attenzione nessuno dei due ci soddisfa. V'è nella Musica una Unità di successioni che si mette in rapporto col soggetto e grazie a quella unità a tutte le parti ordinate che cosí compongono un unico Tutto di cui si percepisce l'assieme di tutti i suoi rapporti interni. Ma vi è anche un'altra Unità d'oggetto ancor piú fine, piú simultanea, da cui, senza troppa apparenza, deriva l'energia della musica e la sua forza espressiva». Il Ginevrino ci fa attendere non poco l'apparizione definitoria di questa Unità che non definirà altrimenti che come una fusione di verticalità e orizzontalità di canto e armonia assolutalmente messe in condizione di essere indistinte al fine della figurazione enunciativa la piú piena (e commovente). Vedi «Unité de Mélodie», in J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, V. *Ecrits sur la musique etc.*, Paris 1995, pp. 1143-46.

1794	*Saffo o il salto di Leucade* – Sografi. Mayr
1794	*Clytemnestre* [cantata] – Cherubini
1794	*Le Danaidi* – Sertor. Tarchi
1794	*Aci e Galatea* – Foppa. Bianchi
1795	*Apelle e Campaspe* – Sografi. Tritto
1796	*Télemaque* – Lesueur
1797	*Telemaco nell'isola di Calipso* – Sografi. Mayr
1797	*Achille all'assedio di Troia* – [libr. contraffatto da *Gli Orazi e i Curiazi* di poeta an.]. Cimarosa
1797	*Andromaca* – Salvi. Paisiello
1797	*Anacréon chez Polycrate* – Guy. Grétry
1797	*Medée* – Hoffmann. Cherubini
1798	*Atreo e Tieste* – Paltone. Paltone
1798	*Lied der Parzen*, e musiche di scena per *L'Ifigenia* – Goethe. Reichardt

zione. Unitaria nel gusto (sulla scorta di una celebre metafora o paragone propriamente architettonico di opera intesa come «un tutto» indistruttibile, di un tutto euritmico, parimenti lieve, aereo, quanto ottimamente fondato sulle sue basi; ben poco destinato a perire, a decadere, a usurarsi, o a cadere sotto le grinfie delle Parche).

13. *La musica classica: un fenomeno culturale «orfano».*

La realtà della musica che sempre ribadisce riconoscimenti genealogici riscontrabili in elementi di dettaglio da ben comporre o ricomporre in un «tutto» è comunque quella di un fenomeno culturale orfano, essenzialmente orfano di un'autentica memoria della propria antichità-madre. Perché vado dicendo fenomeno culturale «orfano»? Perché nell'orientare il proprio auto-modello la musica reale non può in alcun modo partecipare di fenomeni che, in altri ambiti artistici in cui si aspira a rinascere, a riformarsi, a redimersi classicamente, attuano la pratica di vere relazioni, oggettivamente fondate, con la remota antichità (si pensi all'archeologia, al collezionismo, all'erudizione epigrafica, al rilievo conoscitivo dei monumenti residui).

L'impronta classica, per la musica, è invece, paradossalmente, l'esito di un calco per l'appunto paradossale, del tutto privo di modello originale; la rincorsa ricostruttiva di una antecedenza tanto problematica richiede l'invenzione di piú dispositivi in grado di dimostrare che la copia agognata di un modello ignoto è stata effettivamente compiuta in

---

1798 *Teseo riconosciuto* - Giotti. Spontini
1798 *Timoleone* - Sografi. Morlacchi/Nasolini
1798-99 *Odes d'Anacréon* - [trad. Gail]. Lesueur/Gossec/Méhul/Cherubini
1799 *Ifigenia in Aulide* - Zeno. G. Mosca
1799 *Ifigenia in Aulide* - Moretti. Curcio
1799 *Finta Minerva* [*La*] - [poeta an.]. Persichini
1799 *Tegene e Laodicea* - Foppa. Paër
1799 *Léonidas ou Les Spartiates* - Pixerecourt. Persuis
1800 *Epicure* - Demoustier. Méhul et Cherubini
1800 *Elisi delusi* [*Gli*] - [poeta an.]. Spontini
1800 *Clitennestra* - Salfi. Zingarelli
1800 *Asteria e Teseo* - Giotti. Spontini
1801 *Geschöpfe des Prometheus* [*Die*] [balletto: cor. Viganò] - Beethoven
1801 *Ciclopi amanti* [*I*] - Foppa. Naumann

una creazione che si vorrebbe caricare di uno stigma di «rinascenza» anche se di fatto nulla sa e nulla conosce della sua antecedenza.

14. *La classicità provvisoria del modello pantomimo.*

Se torniamo a sfogliare la nostra lista di titoli notiamo senza troppo sforzarci che il richiamo all'antichità è particolarmente insistito nel Settecento, e che è anche facile sottoporre tali richiami settecenteschi a un sistema abitudinario di prove le cui verifiche svelano un gran numero di atteggiamenti stereotipati, desumibili, perlopiú, dal piccolo neo-classicismo dell'immaginario coreografico dei balletti pantomimi (tutto fondato sulla minuscola tradizione indiretta della coreo-filia di Luciano, notoriamente riesumata e commentata da piú umanisti in tempi e luoghi diversi). Un gran numero di luoghi comuni sostenuti da trabeazioni ideologiche di agevole divulgabilità, nonché alcune mosse, piú o meno rintuzzate, di ri-orientamento del gusto, ascetizzato e convertito alla passione della semplicità e/o della grandiosità pacata e serena. Gli amanti della musica, *amateurs*, dilettanti che siano, si dichiarano volentieri pentiti per i tanti abbandoni edonistici delle ancor presenti o appena passate convenzioni musicali, le quali avevano decantato i sospirati affrancamenti delle sensualistiche forze espressive della musica dalle loro pallide patine. Tali affrancamenti venivano ad essere presto messi in discussione per come avevano incoraggiato scorribande espressive in aree di scelta estetica dominate dalla mimesi «etica» del controllo razionale degli ec-

---

1801 *Tod des Herkules* [*Der*] [melodrama] - [da Sofocle]. Reichardt
1801 *Achille* - De Gamerra. Paër
1802 *Edipo a Colono* - Sografi. Zingarelli
1802 *Vendetta di Agamennone* - [libr. an.]. Grazioli
1802 *Herkules Tod* [melodramma] - Reichardt
1802 *Minerva belebd die Statuen des Dedalus* [ballo pantomimo] - Righini
1802 *Fedra* - Prunetti. Niccolini
1803 *Anacréon ou l'Amour fugitif* - Mendouze. Cherubini.
1803 *Proserpine* - Guillard [da Quinault]. Paisiello
1803 *I riti di Efeso* [dramma eroico per musica] - Rossi. Farinelli
1804 *Andromaca* - Artusi. Pavesi
1804 *Ifigenia in Aulide* - Pagliuca. Trento
1804 *Otto variazioni su un'aria del Castor et Pollux di Vogler* [pf] - Weber
1804 *Olimpia* - Tottola. E. Paganini

cessi delle passioni nell'atto della loro stessa espressione, e per come erano stati spinti nella composizione musicale sino a un troppo efficace rispecchiamento sonoro dei canoni della scrittura poetica, della grammatica figurativa, dello stile virtuosistico e persuasivo degli oratori classici.

Converrà ricordare che il richiamo ai pregi etici della pantomimicità, della «ipocrisia muta» (e come tale, istanza coatta di comunicazione nonverbale che impone al compositore – «compositore» si chiamava ufficialmente, anche nei contratti notarili, il coreografo, nel Settecento neoclassico – di tener buoni rapporti con la musica, buoni rapporti coatti dalla necessità di dar corpo sonoro ai corpi plastici e muti, mossi nella pantomima) è una funzione modellistica «a tempo», per cosí dire provvisoria.

Negli anni di mezzo del Settecento il ballo pantomimo s'era rivelato e affermato come una forte occasione e una gran «bella» invenzione adeguata a superare il «ballo di divertimento» (un ballo debolmente allegorico: un momento perlopiú stanco dell'occasione teatrale, coperto da generiche intrusioni intervallari di soggetti diversi nei drammi, di fatto ben poco partecipato dal pubblico, che ben poco partecipava peraltro anche all'intero svolgersi dei drammi stessi, già che quella rappresentativa, o anche comunque artistica, non era la prima funzione d'uso dei teatri). Il superamento pantomimico del primitivo ballo di divertimento (fatto di azioni coreiche poco identificate e per l'appunto immaturamente sub-allegoriche: «balli di ...» ninfe, pastori, zingari, soldati ... ecc.) era stato un discreto riscontro critico-estetico favorevole allo sviluppo di esercizi di «eloquenza ritmico-musicale del corpo».

Si apprezzava nella gestualità libera dei pantomimi l'apertura ad

---

1804 *Teseo* – Monti. Federici
1804 *Oreste in Tauride* – [poeta an.]. Federici
1805 *Medea* [melologo] – Vranitzky
1805 *Idomeneo* – Romanelli. Federici
1806 *Achille e Patroclo* – [poeta an.]. Nasolini
1806 *Paride* – Mauro. Casella
1806 *Andromaca e Pirro* – Piccinini. Tritto
1807 *Echo* – Pekalski. Elsner
1807 *Nuovo Pimmalione* [*Il*] – Buonavoglia. Morandi
1808 *Pittagorici* [*I*] – Vincenzo Monti. Paisiello
1808 *Oreste* – Bottoni. Morlacchi
1808 *Pianto di Armonia sulla morte di Orfeo* [cantata] – Ruggia. Rossini
1809 *Pimmalione* – Vestris. Cherubini
1809 *Ritorno di Ulisse* – Prividali. Mayr

astratte elaborazioni energiche dei temi della bellezza di idee, «capaci di formare nell'animo altrui disposizioni corrispondenti a una pronunziazione piú vera del vero espresso in poesia» (o in poesie cantate). Si intravedeva nella pantomimica un'arte pregiudizialmente coatta ad essere antica e classica, abile a distribuire ai sensi, a piú sensi, ciò che poesia e altre forme di comunicazione verbale offrivano soltanto – come si diceva dai laudatori del rinnovamento del ballo – «all'intendimento». A scanso di equivoci, tutti i critici illuminati che scrivono, al tempo, elogi del pantomimo purificano questa apertura «sensuale della comunicazione», ben interpretata dal nobile «ritorno del ballo pantomimo» e della «scena senza parole, dette o cantate», con una precisazione che batte e ribatte il tasto del pregio antiquario del ballo narrativo: saper parlare a piú sensi con il corpo era, a loro dire, qua e là sostenuto sempre dall'ausilio di piccole e belle citazioni erudite. Un'arte necessaria, questa della cultura antica dei ballerini, che dava incremento di verità alla rappresentazione di idee: un'arte nella quale Greci e Romani «si erano sempre esercitati sin dalla piú tenera, buona, bella fanciullezza».

15. *Ripensare i risvegli.*

Quando alludevo ai potenziali di sviluppo del modello antico, dapprima provvisoriamente sostenuto dal simulacro delle rappresentazioni pantomimiche nel quadro culturale che si serví del «risveglio della danza» per dare uno statuto credibile alla pulsione neoclassica, di fatto in-

1810 *Ritorno di Serse* [*Il*] – Ferrari. Zingarelli
1811 *Fedra* – Romanelli. Radicati
1811 *Medea e Giasone* – [poeta an.]. Cocchi
1811 *Idomeneo* [melodramma eroico] – Rossi. Farinelli
1811 *Ruinen von Athen* – Kotzebue. Beethoven
1812 *Nascita di Alcide* [*La*] [cantata per la nascita dell'Aiglon] – Manfroce
1812 *Ecuba* – Schmidt. Manfroce
1812 *Addio di Ettore* [*L'*] [cantata] – [poeta an.]. Paër
1813 *Ratto di Proserpina* [cantata] – Benvenuti. Nicola
1813 *Antenore esposto al furore delle Baccanti* – Gasbarri. Pilotti
1813 *Medea in Corinto* – Romani. Mayr
1814 *Ira di Achille* [*L'*] – Romani. Niccolini
1814 *Edipo a Colono* [cori] – Giusti. Rossini
1815 *Sinfonia baccante* [per orchestra di fiati] – Paër

tendevo richiamare un momento successivo di conclamata maturità del gusto neoclassico ove, emblematicamente, il Carpani nelle sue celebri *Lettere rossiniane* per così dire «ripensa», elaborando un effettivo «programma d'estetica», all'educazione alla bellezza e alla verità della rievocazione creativa dell'antico quale è stata in buon anticipo praticata laddove si risvegliava dal letargo secolare, per tenerlo bello caldo all'uso, il gusto pantomimico. Carpani sottopone il risultato oltremodo maturo, e al culmine della fioritura, del pantomimo di Salvatore Viganò a un fuoco di fila di repliche, forse di non facile decifrazione, ma che indiscutibilmente avanzano diverse ragioni del «bello vicino al giusto» in proporzione diretta con una risposta dei sensi minimamente soddisfatta, compiaciuta (qualcosa di connesso con il «principio del piacere»):

> Vi confesserò candidamente che questo genere di ballo è un genere da non piacere sí facilmente perché tutto fondato e sostenuto sulle allegorie. La è dei balli allegorici come dei dipinti di tal natura che l'Algarotti voleva che fossero sbanditi dalle volte nelle gallerie, ove un Edipo solo [un Edipo, ovviamente, nelle sue vesti di «enigmista»] potrebbe trovar piacere a contemplarsele. Nemico dichiarato della fatica è il piacere ed ove fa d'uopo di troppa applicazione per conoscere il bello, egli è lavoro da eruditi, e non mai di chi null'altro cerca in essa che un pronto diletto[18].

«Balli tutti ripieni di fatti che accadono in scena o che per mere visioni si percepiscono» vengono intesi in altro modo da come li avevano accettati e propagandati i teorici settecenteschi che avevano mutuato l'apparire e l'affermarsi dei balli pantomimi risvegliati dal secolare son-

[18] G. CARPANI, *Le rossiniane ossia lettere musico-teatrali*, Padova 1824, p. 35.

1816	*Pigmalione* - Sografi. Gaetano Donizetti
1816	*Nozze di Teti e di Peleo* [*Le*] [cantata] - Ricci. Rossini
1816	*Pléjades* [*Die*] - Bressand. Schuermann
1816	*Telemachus* - Reynolds. Bishop
1817	*La mort d'Adonis* [cantata] - Halévy
1817	*Ira di Achille* [*L'*] [cantata] - [poeta an.]. Donizetti
1817	*Ifigenia in Tauride* - [poeta an., da Calzabigi]. Michele Carafa
1818	*Saffo* [cantata, coro e orchestra] - Donizetti
1818	*Dedalo* [balletto] - Lichtenthal
1819	*Ifigenia in Aulide* - Zeno. Parolini
1819	*Ermione* - Tottola. Rossini
1819	*Olimpie* - [da Voltaire] Brifaut/Dieulafoy. Spontini
1819	*Apoteosi d'Ercole* - Schmidt. Mercadante
1820	*Telemaco nell'isola di Calipso* [balletto] - Gallenberg

no, in funzione di un preciso correttivo di quell'«opera in musica» di cui si era spesso pomposamente diagnosticata – anche retrospettivamente, rivedendone la carriera successiva alla mitica esperienza neoclassica delle «origini», a partire sin dalla metà del Seicento – la dequalificazione morale in puro «spettacolo de' sensi».

Scatta qui infatti una realizzazione riabilitativa di eccitanti esperienze d'ascolto, ebbre, dionisiache magari; esperienze di ascolto assoluto (che rievocano l'ethos affettivo dell'ascolto «antico»). Si tratta qui di una riabilitazione dell'ascolto che come tale, come puro e assoluto esercizio di un senso in tutti i suoi potenziali d'«organo di senso», è essenzialmente sensuale (né può essere altrimenti). Occorrerà, però, per dar buon esito al movimento intellettuale che si sensibilizza a questa istanza, trovare la via, possibilmente classica, non meno delle altre vie sin a quel punto battute, per attribuire una quotata portata simbolica a questa nuova «semplificazione», e al suo essenziale e nobile sensualismo «filarmonico».

La qualità morale dell'esperienza estetica che transita per esposizioni entusiastiche alla bellezza del «vero» e del «bello» e del «giusto», sempre rappresentate in euritmiche elaborazioni di controllate presentazioni di «movimenti sonorizzati dei corpi» in un «ordine narrativo» piú o meno allegorico o leggendario, mitico-mitologico, può essere infatti messa in discussione laddove si verifica che molte buone intenzioni della poetica della «musica moderna» sono state degenerate da vizi innanzitutto e preoccupantemente elitari (ci sono già in funzione sensibili orecchie che presagiscono la necessità, in tutti gli atti di rievocazione del mondo classico, di non dimenticare le vocazioni egualitarie del

1820 *Fedra* – Romanelli. Orlandi
1820 *Anacreonte in Samo* – Schmidt. Mercadante
1820 *Maometto II* – Della Valle. Rossini
1821 *Ulisse e Penelope* [cantata a due] – Paër
1821 Sonata III in Sol minore [per pf] *Didone abbandonata, scena tragica* – Muzio Clementi
1822 *La réception d'une jeune nymphe à la cour de Terpsichore* – debutto di Maria Taglioni
1822 *Oedipe* [tragedia; musiche di scena] – Chénier. Fétis
1823 *Pygmalion* – [poeta an.]. Halévy
1824 *Aspasia e Agide* – Romanelli. Niccolini
1824 *Alcibiade* – Prividali. Cordella
1824 *Opferlied* [cantata: 4 versioni] – Matthisson. Beethoven
1824 *Fedra* – Bergalli. Westmoreland
1825 *Daphnis* – Grab. Kittl

«bello antico»), complicate da viziosi abbandoni al compiacimento saccente (*savant*, erudito). I modelli «alto-ballabili» vengono ad essere presto usurati sia nella funzione modello che nella funzione contatto universale; vengono pertanto dirottati al magazzino, in nicchie di consumo a esaurimento («son cose da darsi piuttosto a un'accademia di antiquari, siccome enigmi da sciogliere, che non a un popolo di spettatori siccome spettacolo da godere»).

La maturazione di un modello «classico» di ascolto assoluto, tutto-musicale, non è né un obiettivo, né un risultato di facile portata. Comporterà un paziente transito per diverse tappe.

16. *Altri virtuosismi: acquietare l'espressione.*

Il pensiero estetico moderno, molto semplificato, canonico – cosí come canonicamente si rafforza, se e quando propugnato dal magistero del Winckelmann –, è un pensiero che sostiene bene una sottile linea che congiunge direttamente, perpendicolarmente, compromissoriamente, la bellezza con la virtú, la virtú con l'acquietamento dell'espressione, ottenendo sensibili riduzioni di tutti i «sentimenti» a un ordine canonico, sia pur qualsiasi, purché ordine o canone sia (canone della elevazione artistica, ordine della gestione dei rapporti col Sublime – il sentimento dell'eccessività, giammai interiore ma sempre, classicamente esterna, sovrumana, o «naturale» –: comunque sempre canoni o canone di civilizzazione innovativa, o riparatrice).

1825 *La révolution grecque* – Humbert Ferrand. Hector Berlioz
1826 *Siège de Corinthe* [*Le*] – Balocchi/Soumet. Rossini
1826 *Meleagro* – Schmidt Pagliani. Gagliardi
1826 *Niobe* – Tottola. Pacini
1826 *Gradus ad Parnassum o l'arte di sonare il pianoforte* [esercizi in stile severo ma libero] – Clementi
1827 *Psyché* – Champein
1827 *Danao re d'Argo* – Romani. Persiani
1828 *Prise de Missolongi* [*La*] – Kastner
1828 *Ulisse in Itaca* – Gilardoni. L. Ricci
1828 *Priamo alla tenda di Achille* – Valentini. Staffa
1829 *Hélène* [ballata] – Moore. Berlioz
1830 *Arbore di Diana* [*L'*] – [Da Ponte, modif.]. Bresciani
1831 *Orpheus und Euridyke* [balletto] – Gallenberg

Che questa canonicità abbia necessariamente un andamento o un'aureolatura «ellenica» sembra essere un punto di riferimento ben atteso, quasi un orizzonte d'attesa fatale, comunque obbligato, comunque comodo, comunque anche abbastanza ben accetto in un sistema pluriclasse (se sviluppato con giudizio).

Si veda, ad esempio, come e con quanto giudizio e costanza questa attesa paradigmatica sia ribadita come un'*idée fixe* in un'opera minore ma molto canonica di un maestro indiscusso del romanticismo; si veda infatti come nell'*Opferlied* (da Matthison), che Ludwig van Beethoven musica piú volte, secondo varie e diverse prospettive di resa fonica e lirica (I volta: *voce e pf.*, II: *voce e pf.*, III: *soli, coro e strumenti*, IV: *soprano, coro e orchestra*), domini incontrastato e reiterato e sempre dominante il semplice pensiero della invocazione a Zeus, il nonno delle Muse («O neig'ein gnädig Ohr zu mir!»), affinché aiuti, il vegliardo iddio, chi compone musica a comporre idealmente gli elementi utili a soddisfare un rituale che nel rispetto della sua monodimensionale intenzione sempre «unisce [nell'espressione umana del rito] il Bello al Buono». La connotazione d'ellenicità pregiudiziale del bello unito al buono fa cosí da sostituto della vera presenza del bello e del buono in una mondanità forse piú e piú volte decaduta, ma non mai caduta.

Passa dunque per la sua immagine, presupposta, non finitamente rappresentata, la pre-condizione della evocazione di referenze ideali, secondo esempi tanto piú credibili quanto piú distanti, quanto piú lontani, perduti, ma non mai sino al punto di non lasciarsi desiderare ancora in uno strano rovesciamento al passato dello spirito dell'utopia.

1832 *Ipermestra* - Romani. Mercadante
1833 *Priamo alla tenda di Achille* - Staffa
1834 *Finta Greca* [*La*] - [poeta an.; mus. an.]
1835 *
1836
1837 *Ipermestra* - Saldoni
1838 *Latonens Rache* [balletto] - Gallenberg
1839 *Corinto distruttta* - Cammarano/Romani. Mercadante
1840 *Saffo* - Cammarano. Pacini
1841 *Tragödie* [cantata per coro e orchestra] - Heine. Schumann
1842 *Antigone* [musiche di scena, soli, coro orchestra] - Sofocle [trad. Donner]. Mendelssohn
1843 *Medea di Corinto* [melodramma tragico] - Castiglia. Pacini
1844 *Antigone* - Pedrotti

17. *Allegri pindarici.*

In tal senso, pur evocata in simultanea con l'idea della nobile semplicità, la classicità sostiene tanto le basse e medie quanto le alte aspirazioni, ossia sostiene tutte le aspirazioni di superamento dei livelli dell'ovvio-miserevole-banale standard «stilistico» della vita presente: un superamento che avviene (del tutto, in questa fase seconda, in modo rovescio rispetto alla modellistica della prima stagione neo-classica che puntava tutto sulla nostalgia della semplicità) per forza di incrementi della complessità del linguaggio. Vengono sempre di piú attribuite proprietà di elevazione morale ed estetica alle solitarie esposizioni ai sacrifici della «difficoltosità», e quindi, nel rapporto allargato, non piú soggettivo-solitario, di contatto e destinazione intellettuale collettiva, alla efficace comunicazione di questo stato di prezioso affaticamento etico (di complicazione del dettato linguistico), per una esperienza comune, «futura» nel «presente utopico» che immagina d'imitare un passato ignoto il quale si lascia immaginare, in questa fase, secondo le eterne modalità del rito sacrificale.

Chi si era occupato sino ad allora di «pensiero musicale», si era spesso e volentieri applicato alla ricerca di un «modo di dirla», questa inclinazione di cui s'è detto, enfatizzando quel tal suo carattere «musicale» d'essere tanto sensibilmente soggettiva quanto oggettivamente collettivizzabile, fondando, allo scopo, o ricercando delle credibili analogie.

Entrando nel merito, si può prender nota di come una delle piú accorte, o presaghe, esposizioni analogiche sia forse quella tentata da

---

1845 *Oedipus in Kolonos* [ouverture e musiche di scena] - Mendelssohn
1846 *Agamennone* - [poeta an., da Eschilo]. G. Treves
1847 *Baccanti* [*I*] - Sacchero. Fontana
1847 *Le jugement de Paris* [balletto] - Perrot [addio alle scene di Maria Taglioni]
1848 *Orode* [*L'*] - Notta. Forni
1848 *Ipermestra* - [librettista an.]. Carnicer
1849 *Oreste et Pylade* [op. comique] - Thys
1850 *Prometheus* [poema sinfonico] - Liszt
1851 *Medea* - Romani/Cammarano. Mercadante
1852 *Galathée* - Barbier/Carré. Massé
1852 Trio per due flauti e arpa, III parte dell'*Enfance du Christ*, scena in casa del falegname d'Ismailia - Berlioz
1853 *Alceste* - Giannini. Staffa
1854 *

Johann Peter Schulz nella sede abbastanza «ufficiale» della sua enciclopedia teorica del bello in arte (1773), là dove Schulz va profetizzando l'importanza strategica, nella storia musicale, dell'*Allegro di sinfonia*, inteso come perno del motore di re-invenzione della moralità estetica classica nelle «scuole» della musica poetica. Tali *Allegri*, fatti/scritti/pensati per elevare commovendo, costituiti su agitazioni sonore di diverso tenore e disparato colore sentimentale – in patente stato di disequilibrio ma capaci di contenersi e ricomporsi in una unità di gioco temporale –, Schulz li assimila sentenziosamente alle forme dell'ode pindarica; per richiamare la quale, come modello elettissimo, egli si slancia in una descrittiva che travalica il modello, travalica le stesse forme apparenti dell'*Allegro di sinfonia* dei suoi giorni e preconizza sviluppi formali della scrittura musicale che effettivamente avran corso, grande corso, ma solo in un prossimo futuro (e che forse contengono, nella stessa primitiva descrizione, anche elementi di profezia della crisi – anch'essa tutta futura – della stessa forma sinfonica appena profetizzata):

> pensieri grandi e arditi, apparente disordine melodico e armonico, varietà di ritmo, inserimenti di episodi negli interstizi della tessitura [voci intermedie che complicano il gioco], irrobustimenti delle melodie nel basso, fuggevoli apparizioni di momenti imitativi [persino fugati], prontissimi a dissolversi, digressioni, modulazioni, salti imprevisti di tonalità e di modo, alternanze di sonorità forti e piane, ricerca della ricomposizione e del riequilibrio in aree di crescendo rafforzate da gesti melodici ascendenti, con piú progressioni...[19]

[19] J. P. B. SCHULZ, «Symphonie», in *Allgemeine theorie der schonen Kunste...*, a cura di J. G. Sulzer, Leipzig 1786-87, V, pp. 478-79.

1855	*Harpe d'Eole et la musique cosmique* [monologo drammatico] – J. G. Kastner
1856	*Agamemnon ou Le chameau à deux bosses* – Meilhac. Hervé
1857	*Agamennone* – [poeta an.]. Travaglini
1858	*Orphée aux Enfers* – Meilhac/Halévy. Offenbach
1859	*Ipermestra* – [poeta an.]. Rispoli
1860	*Philémon et Baucis* – Barbier/Carré. Gounod
1861	*Daphnis et Chloé* – Offenbach
1862	*Edipo re* [frammenti] – Musorgskij
1863	*Medea* – Fibich. Fibich
1863	*Troyens* [*Les*] – Berlioz
1864	*Belle Helène* [*La*] – Meilhac/Halévy. Offenbach
1865	*Bella Galatea* [*La*] – Dittmar Kohl von Kohlenegg. Franz von Suppé
1866	*Bosco di Dafne* [*Il*] – Bianchi. De Giosa
1867	*Penelope* – Bottura. Giovanni Rota

Innanzitutto mette conto rilevare che nel quadro, pur persistente, degli standard dell'idealità etico-estetica winckelmanniana viene introdotta, dalla incombenza della natura temporale dell'esperienza estetica musicale (che nel tempo si consuma ma che anche nel tempo si intensifica), una struttura che può anche sembrare del tutto antitetica allo spirito winckelmanniano: una specie di nuovo – ma anche di primitivo – rinascente ordine del «bel disordine» (un'affermazione della bellezza del «bello squilibrato»).

Un simile modello ideale dell'ordine dello/nello squilibrio viene ad essere onorato proprio dal dispiegarsi fenomenico delle precipuità del processo temporale dell'opera musicale nel quale essa è posta in grado di cooptare al suo spazio-tempo, con «classica» irresponsabilità, i contrasti di multipli nessi fra elementi negativi (reali o ideali, che siano, non fa conto), da ricomporre o meno. (L'atto del comporre, e di connotare in tal modo classicamente la composizione, viene identificato nell'assoluto valore del ri-comporre: in cui si asseconda una ri-esposizione terapeutica della creazione a una sorta di «male»-pathos mitico, non meno reale della sua propria dissoluzione-sparizione. Tutto ciò è riconducibile al quadro mitologico della leggenda di Telefo[20] la cui ferita mortale è guarita dalla stessa spada che l'ha inferta o, perlomeno, da una pomata impastata dal ferro della stessa spada che l'ha ferito). Cosí come la nuova ragion d'essere della musica diviene molto precisamente un'esplicazione dei po-

[20] Se ne veda la descrizione tematica, molto incisiva, del quadro mitologico in J. STAROBINSKI, *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi*, trad. it. Torino 1990.

1867	*Diana* – Braun. Milloecker
1868	*Mefistofele* [atto greco] – Boito. Boito
1869	*Briseide* – Ratti. Robuschi
1869	*Alt-Rhapsodie* – Brahms
1870	*Nozze di Prometeo* [*Le*] [cantata] – Bazzini
1871	*Le rouet d'Omphale* [poema sinfonico] – Saint-Saëns
1871	*Merope* – Cammarano. Zandominighi
1871	*Schicksalied* – Hölderlin. Brahms
1872	*Oreste* – Gualtieri. C. Alberti
1873	*Olimpo* [*L'*] – Campajola. Campajola
1874	*
1875	
1876	*Prométhée enchainé* [scena cantata drammatica] – Messager
1877	*Jeunesse d'Hercule* [*La*] [poema sinfonico] – Saint-Saëns

tenziali del trattamento compensativo delle intensità sonore (dalla carezza del senso dell'udito all'offesa dello stesso), e anche l'esplicazione, l'epifania, delle modalità permutative connesse all'effettuarsi della sincronia (sincronizzazioni del giusto con il brutto, del bello con l'ingiusto, dell'errore con la verità, dell'espressione *con la* e *nella* struttura).

In effetti questa cattura alla musica di un modello «entusiastico» ben poco identificabile nel passato storico delle arti (non solo musicali) è discretamente condivisa dal pensiero critico-letterario, che sul «bel disordine» finalizzato all'ottenimento di sempre piú pregevoli stati di quiete e di bella e semplice condizione di superiorità del Soggetto – o della sua piú quotata incarnazione filosoficamente duale: un'Anima-bella, piú o meno convivente, fraternamente, con un'altra Anima-bella – si era ben prestato a re-interpretare nei modi della «musica classica», nel senso di «classicamente rinnovata», momenti illustri della poetica classica, interpretati, e per l'appunto segnati, come era paradigmaticamente segnata l'*ode*. Momenti interpretati, ripeto, per nozione comune, dalle interazioni crescenti e paritarie dell'entusiasmo con una «perizia» artistica che visibilmente li «controlla». Basti, per convincersi di ciò, chiamare a testimone a proposito della buona tenuta dell'*ode* – la piú scapigliata delle forme poetiche classiche – il duecentosettantacinquesimo *Literaturbrief* di Moses Mendelssohn (che converrà citare un po' dilungatamente).

In diversi ordini, in diversi modi possono susseguirsi i pensieri dell'anima nostra:

> *nell'ordine del tempo*, ad esempio, in cui i concetti seguono gli eventi del mondo;
> *nell'ordine spaziale* nel quale consideriamo gli oggetti disposti gli uni accanto agli altri;

1878	*Enlevement de Proserpine* [cantata] - Dubois
1879	*Lyre et la harpe* [*La*] [cantata] - Saint-Saëns
1879	*Ero e Leandro* - Boito. Bottesini
1879	*Penthesilea* [ouverture] - Goldmark
1880	*Giudizio di Apollo* [*Il*] - Pagliano. Parisa
1880	*Pan im Bush* [Tanzspiel] - Mottl
1881	*Elektra* [III coro] - Sofocle. Strauss
1881	*Nänie* - Schiller. Brahms
1881	*Orpheus und Dionysos* - Gast
1882	*Naissance de Vénus* [*La*] [cantata, scena mitologica] - Collin. Fauré
1882	Cori per l'*Elettra* di Sofocle [voci maschili e piccola orchestra] - Strauss
1883	*Parzenlied* - Goethe. Brahms
1883	*Triomphe de Bacchus* [interludi per pf a 4 mani] - Debussy [compl. Gaillard]
1884	Musiche di scena per *Oedipus Tyrannus* - J. K. Paine

> *nell'ordine della ragione* in cui i nostri concetti si legano gli uni agli altri, deduttivamente;
> *nell'ordine dell'intelletto*;
> *nell'ordine dell'intelligenza perspicace*.
>
> Ebbene, tali e tanti «ordini» l'*ode* li rifiuta tutti. Non tratta infatti, l'*ode*, di soggetti storici, come fa la poesia epica; non segue l'ordine della ragione della poesia didascalica e dotta, né quello della topica propria della poesia pittoresca. Il suo ordine essenziale è *tutto suo*: è l'ordine della *fantasia entusiastica*. Un'*ode* è una sequenza unica e completa dei piú vividi concetti, disposti con entusiasmo fantastico. I poeti che scrivono *Odi* saltano i passaggi intermedi: da ciò scaturisce il disordine apparente che si attribuisce a questo genere poetico. Ciò detto si può però stabilire anche in quali *Odi* si possano o meno introdurre visioni pittoresche, oppure similitudini, oppure anche digressioni e osservazioni del tutto marginali, e anche stabilire quali immagini e similitudini vadano soltanto pennellate o quali digressioni siano limitate dal rischio dello smarrimento del filo...[21]

L'entusiasmo, ripescato nella poetica dell'*ode*, grazie alle sue parvenze generiche di nuovo modello non meno di altri in odore di classicità, viene ad essere identificato come momento germinale del «creare».

18. *Sensualizzare l'opera, ma con giudizio.*

Il processo creativo classico-moderno starebbe, dunque, nel dispiegamento della fantasia, nello scatto di un disordine ri-equilibrabile o meno, il quale fa, con la pulsione al riequilibrio del bel disordine nativo,

[21] M. MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften* (Jubiläum Ausgabe 1929), rist. Stuttgart - Bad Cannstatt 1971-80, V, p. 586.

1885	*Penthesilea* [poema sinfonico] - Wolf
1886	*Prometheus* [ouverture] - Goldmark
1887	*Psyché* [poema sinfonico] - Franck
1888	*Trois Gymnopédies* [per pf] - Satie
1889	*Hymne à Apollon* [arpa, fl, cl] - Fauré
1889	*Hippodamia* - Fibich. Fibich
1890	*Gli sponsali di Penelope* - Fibich. Fibich
1890	*Anakreons Grab* [Lied con acc. orchestrale] - Wolf
1890	*Six Gnossiennes* [per pf] - Satie
1891	*Hélène* - Delair. Messager
1891	*La morte di Hippodamia* - Fibich. Fibich
1892	*Pallas Athène* [inno] - Croze. Saint-Saëns
1892	*Aci e Galatea* - Bettini. Zardo
1893	*Andromaque* [musiche di scena] - Racine. Saint-Saëns

tanto da coppia di assi cartesiani quanto anche da quadro. L'uno e l'altro, disordine e controllo, come punti liberi, fanno, a loro volta, da punti di riferimento privilegiato nel quadro stesso, specie laddove piú è in gioco una declinazione della ispirazione classica che si adopera per mettersi in grado di valorizzare proprio quelle proprietà evolutive del linguaggio musicale che piú aspirano a adottare come momenti di messa in moto del proprio motore generiche «sregolatezze» o «compulsioni dinamiche», risvegliate a pro di un nuovo modo di sensualizzare l'opera. Sensualizzarla come se fosse essenzialmente percepita, ovvero prima percepita che non fatta: creata seguendo le rugosità e gli addensamenti del tempo soggettivo sovrimpressi, nella media delle esistenze umane, alla scansione delle cronie incolori della quotidianità. Ciò a patto, però, che nel contempo tali proprietà sregolate, risvegliate, abbiano in sé anche di che esplicitamente riferirsi a modalità espressive coerenti, le quali esistono non a parte, ma in quanto esclusivamente adattabili alla funzione del controllo delle prime idee.

Converrà ricordare però che se in tutto ciò si tratta di controllo o di rinnovata motivazione a privilegiare la sintesi, si tratta di un controllo di nuovo stampo. Questo controllo – che esita da una ispirazione piú classicista che non classica – è essenzialmente un controllo non-repressivo; neppure è un controllo, per cosí dire, conciliativo; forse, a dir meglio, è un controllo «educato alla ineducazione»; sensibilmente marcato dai vezzi di un ostentato sentimento di orgoglio primitivistico. Un sentimento-base, è quest'ultimo nato, che in aree nazionali, o neo-nazionali, consente, passando per il modello classico-greco, di attingere

---

1893 *Edipo Re* – Vanzo
1893 *Alcyone* – Guérin. Palicot
1893 *Frine. Amore e Capriccio* – Ghislanzoni. Carpaneto
1894 *Prélude à l'après-midi d'un faune* – [da Mallarmé]. Debussy
1895 *Orestea* [trilogia] – Venkstern. Taneev
1896 *Les noces de Promeéthée* [cantata] – Saint-Saëns
1897 *Chansons de Bilitis* – Pierre Louÿs. Debussy
1897 *Ero e Leandro* – Boito. Mancinelli
1898 *Déjanire* [cantata] – Gallet. Saint-Saëns
1899 *Tisbe* – [poeta an.]. Vavakki
1899 *Briseïs* [incompiuta] – Chabrier
1900 *Prométhée* – Lorrain/Hérold. Fauré
1900 *Ritorno di Odisseo* [cantata] – Giovanni Pascoli. Zandonai
1901 *Oedipe à Colon* [cantata] – Ch. R. Radoux

plurime ipotesi di riscontri analogici con una non meno mitica, non meno obliata idea di una *naïvité*, e di una primitività, e quindi anche di una antichità squisitamente autoctona il cui possibile ritorno si rivela nello specchio medio della piú consacrata delle antichità: la greca. La quale è, per eccellenza, una antichità anacronistica; per cui se la si valuta in termini di storia culturale è un modello di tipo particolare, interessante: una cultura antica ma anche evoluta, magari evoluta come tante altre, ma che a differenza di tante altre si caratterizza per aver saputo ben conservare, ordinatamente, residui barbari del proprio passato; conservarli e trattarli, tematicamente, variati. Nella succitata descrizione ideale dell'ethos dell'*ode* secondo Mendelssohn si idealizza, anche, una figura necessaria di «gestore» di tante operazioni, ben concertate, di liberazione della discontinuità e di controllo nella unità.

La chiamata ideal-tipica del responsabile della creazione potrebbe riguardare una figura che nelle nostre definizioni comuni medie della personalità eccellente sta sospesa, artatamente sospesa, fra la tipicità moderna, e diciamo anche futura, del genio e quella antica, mitologica, dell'eroe. Il chiamato è personaggio che deve saper «sentire e meditare», deve saper guidare la macchina delle sue elevazioni, fondere nella sua immagine le figure di Ganimede e dell'Aquila, ossia far tutto da solo, deve saper «atterrare» in un luogo giusto che dia senso giusto, che «renda ragione» al suo svolazzo[22]. E deve anche superare tante prove,

[22] Sulla intensificazione simbolica del mito di Ganimede vedi L. RITTER SANTINI, *Il volo di Ganimede. Miti di ascesa nella Germania moderna*, Venezia 1998.

1901	*Le fatiche d'Ercole* [operetta] - Terrasse
1902	*Leonida* - Padovani. Vavalli
1903	*Andromaque* [musiche di scena] - [Racine]. Saint-Saëns
1904	*Déidamia* - Solvay [da Musset]. Rasse
1904	*Hélène* - Saint-Saëns
1904	*Deux danses* [per arpa cromatica e archi] - Debussy
1905	*Eumenidi* [*Le*] - Salvatori. F. Guglielmi
1905	*Cassandra* [atto unico] - Illica. Gnecchi
1905	Musiche di scena per l'*Ippolito* di Euripide - Drysdale
1906	*Daphnis et Chloé* - Barbier. D'Agiout
1906	*Medea* - [poeta an.]. Tommasini
1907	*La fontaine de Castalia* - Flament
1907	*Cinq mélodie grecques* - Calvocoressi. Ravel
1908	*Penthesilea* [cantata] - Szymanowski

seguendo magari l'esempio del piú modernamente rivisitato rituale mitico di peripezia della «prova eroica»: l'Orfeo gluckiano-calzabigiano (il quale, come è ben noto, deve tanto tener duro, con forte dispendio di risorse della «personalità», ai contrastivi «No, no, no» delle Furie che vogliono inibirlo all'impresa, quanto deve immergersi, ovviamente *dopo*, con reazioni opportunamente estatiche, nella sublimità seconda che consegue alle prime sublimità terrifiche: le sublimità beatifiche dei campi Elisi; esprimendo, peraltro, nel suo sentimento partecipe, il senso piú vero della felicità come costrutto: quello della serenità che consegue alla bella neutralizzazione dell'entusiasmo, tutto consumato nelle fatiche della «prova»).

Come un vero eroe classico, quanto basta modificato, il genio moderno dovrà quindi innanzitutto superare delle prove. Dovrà anche superarle, sempre classicamente, sottomettendosi a un transito penoso: subire il controllo del suo necessario entusiasmo cui non sarà concessa la soluzione tecnica dell'applicazione di facili calcoli razionali. L'iter drammatico della «favola della creazione» ha infatti i suoi «tempi», cosí come un dramma ha i suoi atti. Un tempo della esaltazione e della commozione, esemplarmente incontrollate. Un altro tempo in cui il percorso si fa arduo, costellato di ostacoli, di furie, di agguati dell'errore, di prove di contrappunto, di fallimenti, di frustrazioni, di lotte con la materia. Un tempo, quindi, dell'approdo alla coscienza della «intimizzazione del Sublime», ossia un tempo che comprende la composizione dei conflitti, e, per di piú, la restituzione espressiva di tante, plurime intimità in un'opera: un'opera di cui critica e pubblico, esterni, prende-

---

1908 *Proserpina* - Benelli. Bianchi
1909 *Elektra* - Hoffmannsthal. Strauss
1910 *Danseuses de Delphes*, n. 1 dal I libro dei *Préludes* - Debussy
1910 *Orphée et Euridice* [rifacimento di Gluck] - Saint-Saëns
1910 *Promethée, Poème du Feu* [poema sinfonico] - Skrjabin
1911 *Déjanire* - Gallet. Saint-Saëns
1911 *Trois odelettes anacréontiques* - M.-F.-M. Emmanuel
1911-16 *Ariadne auf Naxos* - Hofmannsthal. Strauss
1912 *Aphrodite* [fantasia sinfonica] - Chadwich
1912 *Daphnis et Chloé* - Ravel. [cor. Fokin]
1913-22 *Orestie* [*L'*] [trilogie] - Claudel / [M.] Milhaud. Darius Milhaud
1913 *Pénélope* - Fauchois. Fauré
1913 *Hymn to Dionysos* - [cantata] Murray. Holst
1914 *Six épighrammes antiques* [per pf a 4 mani; orch. Ansermet] - Debussy

ranno poi le misure della sua genesi, valuteranno/peseranno il dispendio di fatica, sentimento, grazia, sopportato dall'autore-eroe-genio, per restituire poi, loro, i titolari qualificati della recezione, a loro volta, quel che è «suo» all'opera che comincia a vivere la sua vita - via via in atti di recezione abbastanza rituali in cui l'opera, tutta svuotatasi nel suo farsi, torna ad essere «ri-farcita» di contenuti interpretati. Contenuti che quasi mai altro non sono che i simulacri di quella fatica, di quella grazia e di quel sentimento.

19. *Le «antichità d'autore» della musica.*

Nella musica piú che in altre arti, forse, il «classicismo-nella-modernità» non è mai il compimento di un'opera di neutralizzazione, raffreddamento e distacco dagli eventi presenti, di fuga all'indietro alla ricerca mimetica di monumenti o, in mancanza di monumenti, di «resti della organicità». Esso è il contrario di tutto ciò: dalla piú aulica classicità la società intellettuale moderna, fatta oggi di «autori» e non piú di popoli o anonimi, dai suoi esempi facsimilati, chiede la forza morale per far meglio, per ottenere dalla prova artistica un esito non interrotto, come quello antico, giudicato piú o meno consapevolmente «incompiuto», ma un compimento: un compimento storico, ideologico, corroborato da una morale tutta umanamente fondata (sull'uomo *tout court*, ovvero su nuovi «principî» del tutto inventati dall'uomo moderno).

Il dispositivo «entusiasmo-controllo», nel caso di nostro interesse,

---

1914 *Piège de Méduse* [*La*] - Satie
1915 *Fedra* - D'Annunzio. Pizzetti
1915 *Fedra* - Lanzoni. R. Romani
1915 *Anfion y Zeto* - De Rogatis. Pascual
1915 *Les Choephores* [musiche di scena] - Claudel. Milhaud
1915 Sonate en trio pour flûte, alto et harpe - Debussy
1915 *Métopes* [3 poemi per pf] - Szymanowski
1916 *Minerva* - Scaparro. Medina
1916 *O protomastoras* [musiki tragodia] - [da Kasandsakis]. Kolimiris
1916 *Pan e Syrinx* [poema sinfonico] - Carl Nielsen
1917 *Galatea* - Villaroel. A. Savasta
1917 *Ditirambo tragico* [poema sinfonico] - Gian Francesco Malipiero
1918 *Socrate* - Platone [trad. V Cousin]. Satie
1919 *Prométhée enchainé, tragèdie lyrique* - [da Eschilo]. M.-F.-M. Emmanuel

offerto alla musica dallo «stile classico» (che nello specifico ben sviluppa quel carattere originale, stranamente modernizzato dallo stigma classico, che è la musica-musica, ossia della musica-tutta-fatta-di-musica), serve bene alla musica strumentale moderna in specie quando essa mostra di saper vantare quando e come il suo pregio si erige a primaria forma della musicalità fattuale, emancipata dalla tirannica esigenza di servire il significato della parola o di servire al passatempo ambientale. Lo stesso dispositivo serve a fondare ambiti d'azione simbolica che dan fiato a una forza morale innovativa che possiamo, nella simultaneità dell'esperienza musicale (l'ascolto dell'udienza), sia giudicare idealmente che vedere applicata alla creazione di un autore o apprezzare per come è derivata dal modello della «creazione d'autore».

In questo senso si tratta evidentemente di un dispositivo di copertura, buono per molte occasioni storico-empiriche. Un potente dispositivo di copertura: dall'autorevolezza di un esempio miticamente estraneo-lontano, come potrebbe essere appunto il proteiforme modello greco, viene derivata infatti l'autorevolezza di comportamenti comunicativi che *nel* e *sul* vicino presente intervengono per travolgere limiti consuetudinari, per creare scenari rappresentativi di imprese civili capaci di imporre al presente la necessità del superamento di se stesso.

La peripezia soggettiva elettivamente attribuita all'esperienza musicale consiste nella scoperta di valenze etiche nel corso di una scansione di tempi estetici che prevalentemente esprimono sia passioni depurate che libere evasioni dalle coazioni egoistiche (in tal senso lenimenti palliativi, consumati in rappresentazioni estetiche consolatorie, di sensi di

---

1919 *Bestiaire* [*Le*] *ou le Cortège d'Orphée* [ciclo di mélodies con strumenti] – Francis Poulenc
1920 *Galatea* – D. G. Stefano Savasta
1920 *Edipo re* – Forzano. Leoncavallo
1921 *Morte di Frine* [*La*] – Meano. Rocca
1921 *Giove a Pompei* – Luigi Illica / Ettore Romagnoli. Umberto Giordano / Alberto Franchetti
1922 *Polyphème* – Bernard Robert
1922 *Polyphème* – Jean-Emile-Paul Cras
1923 *Fauni* [*I*] [quartetto] – Mitropoulos
1923 *Notte di Platone* [*La*] – De Sabata
1924-27 *Antigone* [musiche di scena] – Cocteau/Picasso [da Sofocle]. Honegger
1924 *Perseo* [balletto] – Savinio
1924 *Mercure* – [Picasso/Massine]. Satie
1924 *Spartska Helena* – Verhaeren. Förster

colpa o altre epifanie della «coscienza infelice», nei borghesi che vivono il conflitto di una ideologia fraternale-egualitaria e una pratica di vita orientata all'annientamento, per lo meno economico, dell'Altro, ovvero dell'Eguale o del Fratello), sia appagamenti, estenuati nella comprensione razionale dei successivi stati dell'infelice vissuto contraddittorio di contrapposte istanze ideologiche e morali.

In questo si qualifica la musica, nuovamente come espressione di un coacervo di «quiddità» classiche: è evidente, lo si è già visto sopra, che nello specchio musicale non si tratta mai di riflessi o di rifrazioni di neutri atteggiamenti/comportamenti fondati e composti di neutri distacchi dalla realtà e da successive acquisizioni di forme messe in stato di blocco da una qualsiasi fittizia organicità. Il classico musicale, dal modello antico, del quale il tempo ha cancellato tutte le tracce di ogni sonorità, ha derivato autentiche e reali immagini, squisitamente dinamiche, di processi ideali-reali, di cui la esemplarità è del tutto dettata da una immaginazione che supporta azioni di cambiamento del mondo, cosí come figure di lotta con la contingenza o di desiderio del superamento della consuetudine. E questo in termini anche o soprattutto educativi.

La mitizzazione del mondo antico – nel senso di ossessiva compulsione a qualificare in ogni fenomenico dettaglio l'alterità chiamata a esercitare rapporti con le fascinazioni di modello – è dunque un processo ricercato. Quindi elitario. Elitario sí, ma facilmente divulgabile. Un processo che elabora l'ethos dell'aspirazione a un ethos al quadrato: uno stato di cose comprensivo sia dell'azione che della reazione o del rispecchiamento, magari impreciso – meglio, forse, se impreciso –, dell'a-

---

1924	*Oedipe à Colon* - Martin
1924	*Die Ruinen von Athen* [spettacolo di danze e cori] - Hofmannsthal. Strauss
1924	*Perseo* [balletto] - Savinio/Fokine
1924	*Alkestis* - Hofmannsthal. Wellesz
1925	*Morte di Niobe* [*La*] [tragedia in musica] - Savinio
1925	*Afrodites praestinde* [La «sacerdotessa» di Afrodite] - August Enna
1925	*Naissance de la Lyre* [*La*] - Reinach [da Sofocle]. Roussel
1925	*Orfeide* [*L'*] - Malipiero. Malipiero
1926	*Orpheus und Eurydike* - Kokoschka. Křenek
1926	*Mahleurs d'Orphée* - Lunel. Milhaud
1926	*Antigone* [poema sinfonico] - Desderi
1927	*Penthesilea* [tragedia in un atto] - Othmar Schoek
1927	*Antigone* - Honegger
1927	*Neue Orpheus* [*Der*] [cantata] - Weill

zione stessa: purché si tratti di un'azione di cui sia possibile percepire l'altezza del tono, commisurandola a disposizioni umane attingibili, o comunque presenti, nonché alla istituzione di rapporti equilibrati d'ogni cosa circondi il soggetto che agisce con coscienza etica o estetica.

La ragion d'essere dell'arte, in particolar modo la ragion d'essere di un'arte come la musica, che di rapporti passivi con una realtà empirica limitata e autoritarissima è vissuta per troppi secoli, si identifica, direi, volentieri, e s'accontenta, nella scoperta, nella coscienza del bisogno di un codice etico nuovo, ma rinnovatamente marcato, opera dopo opera, dal senso e dal significato della sua «mancanza». Da qui la necessità di creare dei «proforma» di questa codificazione molto intervallati storicamente da codici presenti e in corso (quali potrebbero essere quelli che sostengono ancora, senza intervallo, da secoli le «capacità regolatrici» della morale cattolica). In tal senso tanto la ricerca di un codice immaginario di tutto recupero da un passato interrotto, che la musica esemplifica bene nei suoi comportamenti piú qualificati, quanto le disparate ricadute «pedagogiche» di questa ricerca tingono l'esperienza «neoclassica» musicale di un particolare «color laico» che diventa a suo modo canonico.

20. *Della canonicità laica dell'esperienza classica nella musica e nei musicisti.*

Sarebbe interessante approfondire qui – ma mancano sia lo spazio che i mezzi per poterlo fare – questo aspetto della canonicità laica del

---

1927 *Oedipus Rex* – Cocteau / Jean Daniélou. Stravinsky
1927 *Enlèvement d'Europe* [*L'*] [opéra minute] – Hoppenot. Milhaud
1927 *Abandon d'Ariane* [*L'*] [opéra minute] – Hoppenot. Milhaud
1927 *Délivrance de Thésee* [*La*] [opéra minute] – Hoppenot. Milhaud
1928 *Apollon Musagète* – Stravinsky
1928 *Mort de Demosthène* [*La*] [balletto] – Pons
1928 *Ägyptische Helena* [*Die*] – Hofmannsthal. Strauss
1928 *Ode* [balletto] – Nabokov
1928 *Dafni* – Romagnoli. Mulé
1929 *Antigone* – Ghislanzoni
1929 *Amphion* [cantata scenica] – Valéry. Honegger
1930 *Bakchantinnen* – [da Euripide]. Wellesz
1930 *Trachinie* [*Le*] [musiche di scena] – Pizzetti
1930 *Leben des Orest* – [da Eschilo]. Křenek

linguaggio musicale che cerca codici del valore, in una discussione che riesca a tendere alla scoperta delle proprietà eziologiche del carattere prevalentemente laico delle forti inclinazioni musicali di ambienti e personalità in grandissima maggioranza propense a sensibilizzare/sensibilizzarsi al pathos della ricerca di spiritualità evolutive che vadano oltre le risorse medie offerte dalla devozione o dalla teologia cattolica: proprietà ben evidenti, in tale connotazione, appunto nella vita intellettuale dei filo-musici, della musica in genere, nei confronti della quale la Chiesa ha assunto vuoi direttive conservative rigide, vuoi, per contro, «ha lasciato [ciecamente] far [di tutto]» pur di garantirsi sempre ampi spazi d'apostolato, ma giammai ha sviluppato sensibilità di riforma, progetti equilibrati di contaminazione ideologica progressiva-sperimentale, revisioni etico-estetiche della espressività, ossia delle cose di cui la musica buona ha vissuto per poter crescere immaginativamente, per educare immaginativamente individui o masse, preferendo in tal senso, ad ogni commercio con la spiritualità vivente e realmente praticata della religione ufficiale, commerci fantastici con un mondo e una cultura immaginativamente creata e proiettata in un irreale passato, onde rispecchiarsi nella sua stessa creazione.

Perché in effetti gira su se stessa e sempre ritorna in gioco intatta, né invecchiata né ringiovanita, l'idea che tutte queste immagini del modello musicale supremo assente, tutti questi riflessi dei progetti e dei momenti evoluti della lingua che non hanno, nel classico vero, un effettivo riferimento nostalgico (non possono neppure sperare di radicare in alcunché di linguisticamente riconoscibile questa eventuale simi-

---

1931 *Bacchus et Ariane* [balletto] - Roussel
1931 *Bacco in Toscana* - Mario Castelnuovo Tedesco
1932 *Favola d'Orfeo* [*La*] - Pavolini. Casella
1932 *Lysistrata* [balletto] - Tudor/Rambert
1932 *Edipo Re* - Sofocle. Aytano
1932 *Pantea* [dramma sinfonico in un atto per ballerina sola, coro fuori scena e orchestra] - Gian Francesco Malipiero
1933 Cori per l'Alceste - Salviucci
1933 *Thésée à Marseille* [balletto] - Demarquez. Suzanne
1933 *Epodi e Giambi* [per violino, oboe, fagotto e viola] - Gian Francesco Malipiero
1934 *Perséphone* - André Gide. Stravinsky
1934 *Leggenda delle Parche* [*La*] - Corri. G. Capri
1935 *Hypatia* - Caetani Roffredo principe di Bassiano
1936 *Feste panatenee* [a Paestum, musiche ambientali] - Pizzetti

glianza o mimesi) sempre attribuiscono a una incognita idea classica una stessa identica idea futura di compimento (per lo piú inteso con sentimento palingenetico).

Tutto ciò forse è, forse diventa (questa dell'essere e del divenire per trasformazione o per strati di applicazioni analogiche da altro è una problematica aperta) un tratto di invasiva tipicità per la musica moderna (e ciò spiega anche la lunga durata della nostra lista dei titoli-segnaposto), perché può accadere che si avveri piú che mai in musica, grazie all'ambiguità, fortemente allignata nei processi compositivi musicali, di una logica che potremmo chiamare sonatistica, che sempre orienta i materiali sintattici a obbedire tutti (per diversi effetti di risonanza) a un sistema cui tocca il destino di mobilizzare in «forme di divenire» gli impulsi alla mobilità delle facoltà emotive costrette a convivere col simbolismo rigido dei caratteri della espressività «affettiva» ereditati in età piú moderne da quella sentina di contraddizioni ermeneutiche e antropologiche che è il cosiddetto barocco.

21. *L'ultimo paradosso.*

Si predispone cosí qui l'allestimento della scena di un altro, ultimo paradosso. Paradossalmente si attua in musica l'incrocio che genera piú sincronie fra una dimensione espressiva psicologica del tutto formalizzata e una dimensione costruttiva tutta sensibilizzata le cui immagini resistono, continuano a esistere dialetticamente nella misura in cui vengo-

---

1936 *Oedip Fleg* – [da Sofocle]. Enescu
1936 *Apollo und Daphne* [balletto] – Spies
1936 *Oedipe* [musiche di scena] – Gide. Bohuslav Martinu
1937 *Daphne* [tragedia boschereccia] – Gregor. Richard Strauss
1937 *Morte di Frine* [*La*] [radiofonica] – Meano. Ludovico Rocca
1937 *Hippolyte* [balletto] – Vittorio Rieti
1937 *Proserpina* – Mucci. Ennio Porrino
1938-40 *Die Liebe der Danae* – Gregor. Richard Strauss
1938 *Idillio e Ditirambo* [poema sinfonico] – Enzo Masetti
1938 Commenti sinfonici per l'*Ecuba* [a Siracusa] – Malipiero
1938 *Medusa* – Barilli. Barilli
1939 *Médée* – M. Milhaud. D. Milhaud
1939 *Ulysses Africanus* – Anderson. K. Weill
1940 *Ifigenia in Tauride* [musiche di scena] – Petridis

no percepite come se fossero figure retrospettive, antiche, anche arcaiche, affidate a uno spazio di sopravvivenza che è tutto sospeso e tutto da ricercare in una terza, e poi in una quarta (nelle questioni di temporalizzazioni si può anche farlo) dimensione creativa: quella di un'opera che rinnovatamente interpreta un tutto, un totale che ingloba sia l'idea, che il processo, che il compimento, che la ripresentazione formale di astratte forme sensibili che si lasciano serenamente de-sensibilizzare da una passione equilibratrice che sempre prevale e sempre guida il gioco[23].

In un breve inciso gradirei insinuare un episodio eccezionale che un poco inficia la validità del lungo lavorio di interpretazione della assoluta immaginarietà del procedere creativo neo-classico in musica (senza coinvolgere aree culturali piú moderne di quelle utilizzate sin qui per usare correttamente le risorse del limite). Azzardo pertanto una digressione, che potrebbe fungere da finale in dissolvenza, su Beethoven, nel momento in cui il Maestro venne, per proprie istanze biografiche, ad avvicinare la problematica estetica greca, sollecitato dalla eloquenza dei testi su cui si erudiva, a credere a interpretazioni deterministiche dell'uso classico del ritmo e dell'armonia, e non meno della melodia e delle sue «scale», in specie per quel che riguardava le relazioni diversificate nell'ascolto delle intonazioni modali (con relativi effetti sentimentali etici differentemente indotti dai vari modi lidi, frigi, ipolidi, dorici ecc.). Cose che nel complesso verosimilmente Beethoven interpretò in una

[23] Vedi nell'episodio culminante, intitolato *Il maestro del gioco*, del *Prometeo. Tragedia dell'ascolto* di Luigi Nono.

1940 *Mito di Edipo* [*Il*] - Meano. Desderi
1940 *Oedipe-Roi* - Cocteau. Thiriet
1940 *Amphitrion* - Papandopulo. E. Boris
1940 *Troyan Womans* [*The*] [musiche di scena per Shakespeare, attori haitiani] - Orson Welles. Virgil Thomson
1941 *Ecuba* - Malipiero. Malipiero
1941 *Orpheus en Eurydike* [balletto] - Badings
1941 *Suppliantes* [*Les*] [musiche di scena] - [trad. Bonnard]. Honegger
1941 *Due liriche di Saffo* - Quasimodo. Petrassi
1942 *Antigone* - Mucci. Liviabella
1942 *Oedipe* [musiche di scena, per ondes Martenot] - Messiaen
1943 *Amour et Psyché* - Edmond Malherbe
1943 *Alceste, reine de Thessalie* [tragedia; musiche di scena] - Contino. Jacques Chailley
1943 *Sex carmina Alcaei una voce canenda nonnullis comitantibus musicis* - Dallapiccola

personale funzionalizzazione neo-mistica, come forme espressive-impressive di obbedienza a un dettato natural-spirituale superiore, genericamente divino. In quella circostanza (siamo nel 1825, a due anni dalla morte) il compositore commise un celebre atto d'esperimento di misticheggiante resuscitazione (e come potrebbe una resurrezione non essere misticheggiante?) della forza persuasiva, commovente e precipua dei modi greci[24]. Alludo al celebre inizio del movimento del quartetto in La minore (secondo dei *Galitzin Quartette*) che si intitola con una dismisura, tutt'altro che classica, *Canzona di ringraziamento offerta alla divinità da un guarito, in modo lidico* (fig. 1); un atto apparente di notevole adeguamento a una nozione classica formulare, tramandata per inerzia d'erudizione.

Ebbene, che accade? Accade che, non si può dire quanto consapevolmente, la spinta programmata a «tenersi» al modello, perseguita con notevole durezza, stando l'ineffabilità assoluta sia del modello che della sua etica risonanza, porta il musicista a raggiungere, nell'esperienza creativa dichiaratamente classica, un risultato conclamatamente anticlassico. Il rispetto, infatti, dell'impronta modale porta il compositore a un esito paradosso in quanto la rarefazione, in specie armonica, ma anche timbrica, della scrittura genera un effetto strabiliante di sospensio-

[24] Nei quaderni di schizzi beethoveniani ricorrono non poche annotazioni per memoria di scale greche, appunti che istruiscono a movimenti «adagio» o di «cantico» con riferimenti alla religiosità di «antichi modi», e simili. Richiami che si insinuano con una certa evidenza anche fra gli appunti per la Nona sinfonia e ancor piú fre le carte del piano-progetto della Decima.

1944	*Esculapio al neon* [radio; prima postuma Rai] – Folgore. Porrino
1945	*Due liriche di Anacreonte* – Dallapiccola
1946	*Dionisio* – Tosatti
1946	*Atlantida* [compl. postumo 1962] – Verdaguer. De Falla / Hallfter
1946	*Matrona di Efeso* [*La*] – Polli. Zanin
1947	*Mamelles de Tirésias* [*Les*] [opera buffa] – Cocteau. Poulenc
1947	*The Minotaur* – Carter
1947	*Orpheus* – Stravinskij/Balanchine
1947	*Hyperion* [preludio drammatico per orchestra] – E. Toch
1948	Commenti sinfonici per l'*Orestiade* [Siracusa, Istituto Dramma Italiano] – Malipiero
1948	*Baccanti* [*Le*] – Pinelli [da Euripide]. Ghedini
1948	*Marsia* [balletto] – Milloss. Dallapiccola
1949	*Antigonae* – Hölderlin. Orff
1949	*Olympians* [*The*] Bliss. Bliss

Figura 1.
Ludwig van Beethoven, Quartetto in La minore op. 132 (1825), II tempo, *Canzona di ringraziamento offerta alla divinità da un guarito, in modo lidico.*

1949 *Euménides* [*Les*] [radiodramma] - Claudel. Milhaud
1950 *Cinque strofe dal greco* [cantata] - Prosperi
1950 *Ifigenia* [tragedia musicale radiofonica in un atto] - Pizzetti. Pizzetti
1950 *Mensonge à Aulis* [tragedia; musiche di scena] - Beaufils. Jacques Chailley
1950 *Ecuba* - [da Euripide]. Bruno Rigacci
1950 *Orfeo vedovo* - Savinio. Savinio
1951 *Prometeo* - [da Eschilo]. Luigi Cortese
1951 *Lysistrata* - Blacher
1951 *Ecuba* [tragedia lirica] - Martino. Rigacci
1951 *Pigmalione* [quadri sinfonici] - Papaioannou
1951 *Six Metamorphoses after Ovid* - Britten
1951 *Phèdre* - Goll. Mihalovici
1952 *Proserpina y el extranjero* - Juan José Castro
1952 *Witwe von Ephesus* [*Die*] [pantomima] - Fortner

ne, direi quasi malata, morbosa, dell'espressione. Quel che si rivela è l'atto espressivo, colto in una determinazione che si nega a effetti etici indotti: l'ascolto si consuma del tutto nella percezione inidentificata, vuota di simpatia, da parte del ricevente, che non potrà mai accedere a comportamenti o a reazioni mentali «lidicamente» indotti.

Questo perché applicando per davvero il principio costruttivo del modo secondo l'idea di modo propria del mondo antico Beethoven azzera la lingua tonale attuale, vigente, comprensibile, e include irrimediabilmente l'opera nel guscio della sua personale, terrifica, sorda, sublime inudibilità. Ma in questo caso di autentica rievocazione dell'antico quel che si rivela non è il rapporto autore-antichità (quasi inimmaginabile, comunque privo di precedenti che possano autenticamente fondare una cognizione d'ascolto), non è il rapporto autore-contemporaneità (sospeso nella lingua, ancor piú sospeso, quindi, nella comunicazione ovvero nel contatto di destinazione), ma è il rapporto autore-autore, che è silenzio, o, in forte, profetico anticipo, un architesto a futura memoria del «monologo interiore».

22. *Altra classica dissolvenza: l'oblio nel frammento.*

Finita la diversione. S'è detto che la musica dà a vedere di sentirsi; meglio forse dire: dà a vedere di dar a vedere di sentire se stessa, sempre sotto il tiro del giudizio e del sospetto che la vogliono esser forma di degradazione al servizio di basse, folli, scostumate passioni edonistiche.

1952 *Cinque commenti alle «Baccanti» di Euripide* - Guido Turchi
1952 *Cinque cori d'Euripide* - Paccagnini
1953 *Medea* - Canonica. Canonica
1953 *Enea* - Guerrini. Guerrini
1953 *Trionfo di Afrodite* - Orff. Orff
1953 *Edipo Re* [suite sinfonica] - Maione. Maione
1954 *Penelope* - Strobel. Liebermann
1954 *Orestes* [radio: Prix Italia] - Starink. Badings
1954 *Troylus and Cressida* - Hassal. Walton
1954 *King Oedipus* [Music-dance-drama da Yeats] - Harry Partch
1954 *Prometeo incatenato* [musiche di scena] - Petrassi
1955 *Pallas Athene weint* [opera TV] - Křenek
1955 *Antigone* [cori, musiche di scena] - Sofocle [trad. Hölderlin]. Vogel
1955 *Piramo e Tisbe* [cantare di piazza] - Federico Ghisi. Federico Ghisi

Si può aggiungere ch'essa si serve bene di questo confesso disagio per rappresentarsi nondimeno in atto di ribaltare quel giudizio portando e riportando (sino alla *vertigo* stereotipica: vedi la nostra abnorme lista) testimonianze inoppugnabili dei suoi apporti positivi al consolidamento della memoria delle tradizioni musicali originarie, fra i quali può vantare il merito del fenomeno della felice rinascita della tragedia antica (rinascita ch'essa stessa aveva programmaticamente promosso e guidato in epoche non sospette di neo-classicisimo *alla modi*: per l'appunto in epoca barocca, con la favola del «cosí come facevano gli antichi noi cantiamo da cima a fondo i nostri drammi»). Una gran bella rinascita che si mantiene (come la «gran bella conversione» dell'Innominato nel grido soffocato di speranza che sfugge al seno di Don Abbondio) attraversando tutte le fasi e tutte le rivoluzioni del mondo e del pensiero.

1956 *My Fair Lady* [musical] - Frederik Loewe
1956 *Maratona* [balletto] - Visconti. Henze
1956 *Furore di Oreste* [*Il*] - Testi [da Eschilo]. Testi
1956 *Le Sept contre Thebe* [Radio Génève, commento sinfonico] - Malipiero
1956 *Medea* [musiche di scena] - [da Euripide]. Vundrakovic
1957 *Apollo 1957* - Balanchine [Stravinsky]
1957 *Agon* [balletto] - Stravinsky/Balanchine
1957 *Nuova Euridice* [*La*] - Della Quercia. Lupi
1958 *Riva delle Sirti* [*La*] - Prinzhover. Chailly
1959 *Syrmos per archi* - Xenakis
1959 *Hecuba Lament* - Alexander Goehr
1959 *Oedipus der Tyrann* - [da Sofocle]. Orff
1960 *Aiôn* [per orchestra] - Scelsi
1960 *Orfeo anno domini MCMLVII* [opera-oratorio] - Quasimodo. Ramous
1960 *Aulodia* [per oboe] - Fortner
1961 *Revelation in the Courthouse Park* - [dalle *Baccanti* di Euripide]. Partch
1961 *King Priam* - Tippett
1961 *Epicedium* [cantata] - Mimaroglu
1961 *Medeae Senechae Fragmina* - Tintori
1961 *Phaedra* [opera TV] - Starer
1962 *Lamento di Danae da Simonide* [cantata] - Chailly
1962 *Pan et la Syrinx* [scena lirica] - Jacques Chailley
1963 *Maraton* [balletto pantomimo] - Luciuk
1964 *Ode super Chrysea Phorminx* [per chitarra] - Vlad
1964 *Hyperion* - Hölderlin/Helms. Maderna
1964 *Pluto* - [da Aristofane]. Mamangakis

Ben si può vedere nella nostra lista come, sino allo ierlaltro di quel 1984 che ha visto la re-invenzione del «tragico» nel *Prometeo* noniano – «tragedia dell'ascolto» –, la tragedia in musica si trovi piú volte in posizione di guida o di privilegiata spettatrice del movimento intellettuale che investe e scommette animosamente sulla immortalità del principio tragico greco (Hölderlin, Schiller, Hegel, Nietzsche, Hofmannsthal, D'Annunzio, Brecht, Heiner Müller, lo Stravinsky dell'*Oedipus rex*, Pasolini, Jean-Marie Straub).

L'avere in qualche modo vissuto facili esperienze musicali di culto dell'antico (e, conseguentemente, del tragico antico), abbastanza conclamate, riconosciute come conquiste meritorie della creatività di artisti immortalati in questa leggenda del magnifico ritorno dei modelli obliatissimi, consente all'arte musicale (intesa alla moderna come «im-

---

1965	*Empedokles-Lied* [cantata] – Panni
1965	*Aulodia* [oboe d'amore e chitarra] – Maderna
1965	*Clitennestra* – Pizzetti. Pizzetti
1965	*Stele per Diotíma* – Maderna
1966	*Prometheus* – [da Eschilo]. Orff
1966	*Bassariden* [*Die*] – Auden. Henze
1967	*Supplici* [*Le*] [musiche di scena] – Terzakis
1967	*Polytope* [per luci e suoni] – Xenakis
1968	*Nomos Alpha* [per violoncello] – Xenakis
1968	*Ulysses* – Dallapiccola. Dallapiccola
1968	*Nomos Gamma* [per orchestra] – Xenakis
1969	*Quadrivium* – Bruno Maderna
1969	*Gli eroi di Bonaventura* [quadro di *Ecuba*] – Gian Francesco Malipiero
1969	*Delusion of the Fury* – [da Eschilo]. Partch
1969	*Eglogue, peut-être* [melodramma] – Gillet
1970	*Grande Aulodia* – Maderna
1970	*Ephemerides d'Icare* [*Les*] [per pf e strumenti] – Henri Pousseur
1971	*Entr'actes and Sappho-Fragments* [per soprano, arpa, ob, vl, vla, percussioni] – Birthwistle
1971	*Panteo* – Puecher. Valdambrini
1971	*Timon of Athens* – Tunick. Tunick
1972	*Amore e Psiche* – Sciarrino
1972	*Dedalo* [balletto] – Aurel Milloss. Guido Turchi
1973	*Erickton* [per pf e strumenti] – Xenakis
1974	*
1975	*Odi* [per quartetto d'archi] – Petrassi

presa») di tentare di sbarcare e insediarsi, primo colono a toccar quella terra, protagonista delle vicende seguenti, in un'altra dimensione dell'oblio. Questa volta dobbiamo immaginarla accasata, l'arte dei suoni e dei silenzi, in una sorta di Circo del doppio oblio, di Teatro della dimenticanza della dimenticanza, o della dimenticanza del problema (non del pathos) della dimenticanza. (Dimenticanza reale, effettiva, delle matrici piú antiche della propria espressione, e della propria incerta «civiltà»). Un genere di oblio, questo della nuova colonia, molto produttivo, in quanto capace di generare ancora e incessantemente riprodurre generazioni di toccanti figure di pseudo-memoria ad alto potenziale. Possiamo attribuire, come discendenza ragguardevole, a tale doppia anti-Mnemosine, il concepimento e la nascita di un repertorio musicale decisamente eletto, oggi già sovradimensionato: quello del

---

1976 *Achantos* [per soprano e strumenti] – Xenakis
1977 *Antiphysis* [per fl e orchestra] – Hugues Dufourt
1978 *Cinque Kavafis Lieder* – Incardona
1979 *Pericles* – Alan Hovhaness. Hovhaness
1980 *Penthesilea* [per violoncello solo] – Fanticini
1980 *Mercury* [per quartetto d'archi] – Samorí
1980 *Fragmente Stille An Diotíma* [quartetto d'archi] – Luigi Nono
1981 *Orpheus and Euridike* [per 2 vll. e piccola orchestra] – Lukas Foss
1982 *Atalanta* [*Acts of God*] – Ashley
1983 *Arion* [per chitarra] – Chiti
1983 *Aphrodite* [opera da camera] – Pierre Louÿs. Giorgio Battistelli
1983 *Ariadne auf Naxos* – Weller. Weller
1984 *Prometeo, la tragedia dell'ascolto* – Massimo Cacciari. Luigi Nono
1984 *Minotauro non si è quasi difeso* [*Il*] [quartetto d'archi] – Fanticini
1984 *Apocrifo* [per pf] – Claudio Ambrosini
1985 *Dal canto di Orfeo: Enantius* [per strumenti] – Soccio
1985 *Acrotonico* [cantata da camera] – Razzicchia. Razzicchia
1985 *Denique apertus Baccus anat colles* [cantata] – Sergio Rendine
1985 *Di Cipri il fuoco* – [da Alcmane e Asclepiade]. P Ricci
1985 *Eco* [per piú ottavini] – Abate
1985 *Luoghi da Ares* [fl e voce] – Salvadori
1985 *Oreste* [musiche di scena] – Tintori
1985 *Atalanta Strategy* – Ashley
1985 *Per Agamennone* [musiche di scena] – Isgrò. Pennisi
1985 *Misteri e Baccanali* [8 chitarre e orchestra] – Luigi Chiereghin
1985 *Minos* [per organo] – Salvadori

«Frammento». Una non-forma che domina quasi tutto il Novecento, e in particolare quello musicale, e che si costituisce sul modello *sui generis* della tradizione rovinata, smemorata, realisticamente franta e dispersa, che incarna una delle piú autentiche forme di realistico richiamo possibile alla tradizione «classica» (nella sua conformazione attuale di maggioranza: il reperto frammentario, l'opera perduta, aperta a tutte le illazioni ricostruttive immaginarie).

Forse si sta incontrando nelle sequenze finali di questo excursus una delle piú seducenti Madri classiche dell'arte della modernità, nel momento in cui, del tutto naturalizzata, si trasforma, a vista, in Madre unica e necessaria d'ogni poetica della post-modernità.

1985 *Sisifo felice* - Camus. Daniele Lombardi
1985 *Timon* - Nürnberg. Nürnberg
1986 *Ganimede* [per viola sola] - Romitelli
1986 *Aci il fiume, 5 musiche per il mito* - Francesco Pennisi
1986 *Antigone* [cantata] - Turoldo. Perosa
1986 *Canto di Eros dall'«Antigone» di Sofocle* - Daniele Lombardi
1986 *Due piccole rapsodie per arpa* - Pennisi
1986 *Drama* [per strumenti] - Giovanna Salviucci Marini
1986 *Diana* [nastro magnetico] - Spagnoletti. Ceccarelli
1986 *Arpsodia* [per arpa] - Bonato
1986-87 *Oedipous* - Hölderlin/Nietzsche/Heiner-Müller. Rihm
1987 *Odi* [per quintetto di fiati] - G. Boselli
1987 *Costellazioni di Arianna* [cantata] - Ricchi. Zangelmi
1988 *Phèdre* [tragedia in tre atti e un intermezzo] - [da Racine]. Bussotti
1989 *Dal filo di Arianna per pf e ensemble* - Matteo D'Amico
1990 *Recondite armonie per arpa e percussioni* - Marcello Panni
1991 *Perseo e Andromeda* - [da Laforgue]. Salvatore Sciarrino
1991 *Timon of Athens* - Oliver. Oliver
1992 *Bacchae* [*The*] - [da Euripide]. Buller
1993 *Plekto* [per 5 strumenti e percussioni] - Xenakis
1994 *Orfeo cantando... tolse...* - [da Poliziano]. Adriano Guarnieri
1995 *Soffio e forma* - Sciarrino. Sciarrino
1995 *Giudizio di Paride* [*Il*] - Marcello Panni
1995 *Odyssée* [balletto] - John Neumeier
1996 *Dioniso germogliatore* [balletto] - Giuliano Scabia. Fabio Vacchi
1996 *Outis* - Dario Del Corno. Luciano Berio

Figura 2.
György Kurtág, *Kafka-Fragmente* (1985-87), I.2.

Akár egi öszi út: Alig hogy tisztára seperték, úira belepik a száraz levelek

(*Wie ein Weg in Herbst: Kaum ist er rein gekehrt, bedeckt er sich wieder mit den trockenen blättern* [Come un sentiero, d'autunno, quando, non appena spazzato, torna a ricoprirsi di foglie cadute]).

JAMES HANKINS

Lo studio del greco nell'Occidente latino

Nel 1453 le mura maestose che avevano protetto Costantinopoli per oltre un millennio vengono ridotte in macerie dai cannoni dei Turchi e la città si arrende alle truppe di Maometto il Conquistatore. Ha cosí termine l'impero cristiano dei Greci, erede dell'impero romano; la sua città principale diventa ora la capitale dell'impero ottomano, la punta di diamante della potenza musulmana, un trampolino di lancio delle operazioni militari contro l'Europa. Un'ondata di terrore alimentata da profezie millenarie si abbatte sulle restanti terre cristiane: la cristianità occidentale sarà la prossima vittima della potenza turca?

In Occidente, soltanto pochi uomini di cultura seppero vedere nella caduta di Costantinopoli qualcosa di piú del semplice crollo di un bastione contro l'avanzata turca. Per uno di questi, l'umanista e papa Pio II, questo evento significò niente meno che la fine delle «lettere» e della civiltà greche, l'inaridimento dell'antica fonte dalla quale era sgorgata per cosí lungo tempo la linfa vitale della cultura latina:

> O Grecia insigne, ecco ormai la tua fine! Chi non prova angoscia per il tuo destino? Fino ad oggi era rimasto a Costantinopoli il ricordo vivo dell'antica sapienza e, come se in essa vi fosse la dimora delle lettere, nessuno dei Latini poteva apparire sufficientemente istruito, se non avesse studiato per un certo periodo di tempo a Costantinopoli. Quella fama che aveva avuto Atene come sede del sapere al tempo di Roma, l'aveva avuta Costantinopoli al nostro tempo. Di lí ci venne ridato Platone, di lí Aristotele, Demostene, Senofonte, Tucidide, Basilio, Dionigi, Origene, e molte opere di altri sono state svelate ai Latini ai nostri giorni, molte altre speravamo che ci sarebbero state svelate in futuro. Ma ora, con la vittoria dei Turchi, che hanno conquistato tutto ciò che possedeva la potenza bizantina, credo che sia la fine per le lettere greche   Ora, sotto il dominio dei Turchi accadrà ben diversamente che non sotto il dominio dei Romani; di quei Turchi che tra gli uomini sono i piú crudeli, nemici del vivere civile e delle lettere[1].

Oggi ci appare bizzarra questa convinzione di Pio II, peraltro condivisa da molti suoi contemporanei, secondo cui la fine del potere politico greco avrebbe significato la fine della cultura greca. Bizzarra perché, gra-

[1] A. PERTUSI, *La caduta di Constantinopoli*, II. *Le testimonianze dei contemporanei*, Milano 1976, pp. 52-53.

zie allo sguardo retrospettivo consentitoci dalla storia, possiamo constatare che la seconda metà del xv secolo fu proprio il periodo in cui gli studi greci si radicarono saldamente nella cultura europea occidentale. I decenni successivi alla caduta di Costantinopoli assistettero al rapido moltiplicarsi delle opportunità di apprendere il greco nelle scuole e nelle università dell'Occidente, alla formazione di grandi biblioteche di opere greche e, grazie alla stampa, questi decenni godettero di un'ampia disponibilità di strumenti per lo studio della lingua greca, tanto che emerse una generazione di grecisti italiani dotati di un bagaglio conoscitivo in grado di rivaleggiare con quello dei loro maestri bizantini. A partire dalla seconda metà del Quattrocento la lingua e le lettere della Grecia antica sono oggetto di insegnamento costante, sino ai nostri giorni, nelle scuole e nelle università dell'Europa occidentale. Lo studio del greco era rinato[2].

Ma lo sguardo retrospettivo può generare cecità oltre che comprensione, ed è facile dimenticare proprio la grande portata di questa reviviscenza degli studi greci. La previsione di Pio II non era affatto irrazionale. Egli aveva certamente ragione nel ritenere che la sopravvivenza della cultura di un popolo fosse strettamente collegata al suo potere politico e militare. È indubbio che nella storia universale non esistono molti esempi, per non dire nessuno, di una cultura letteraria matura che accoglie la lingua colta di un'altra nazione e le riserva un posto stabile nel proprio sistema di istruzione.

Gli stessi Romani antichi, pur con tutto il loro debito di riconoscenza nei confronti della cultura greca, non si spinsero a tanto. I Romani del periodo classico che parlavano le due lingue avevano avuto precettori greci, oppure avevano viaggiato nell'Oriente ellenico per rafforzare la padronanza della lingua greca; il *grammaticus* romano era dedito esclusivamente alle lettere latine. Il mecenatismo imperiale può aver garantito un sostegno a un docente di greco nella Roma dei tempi di Quintiliano, ma si trattò di una situazione eccezionale[3]. Invero, nella tarda antichità, con il progressivo spostamento del centro della cultura romana

[2] Sulla reviviscenza del greco in epoca rinascimentale cfr., in generale, R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship from 1300 to 1850*, Oxford 1976; R. WEISS, *Medieval and Humanist Greek Collected Essays*, Padova 1977; D. GEANAKOPLOS, *Constantinople and the West: Essays on the Late Byzantine (Paleologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, Madison 1989; N. G. WILSON, *From Byzantium to Italy: Greek Studies in the Italian Renaissance*, Baltimore 1992 [trad. it. Alessandria 2000]; J. MONFASANI, *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés: Selected Essays*, Aldershot 1995.

[3] H.-I. MARROU, *Histoire de l'education dans l'antiquité*, Paris 1971[7] [trad. it. Roma 1994[2]]; S. F. BONNER, *Education in Ancient Rome*, Berkeley 1977 [trad. it. Roma 1986]; G. F. GIANOTTI e A. PENNACINI, *Società e comunicazione letteraria in Roma antica*, Torino 1981. Per un punto di vista piú critico, e probabilmente piú approfondito, cfr. W. V. HARRIS, *Ancient Literacy*, Cambridge Mass. 1989, in particolare pp. 233-48 [trad. it. *Lettura e istruzione nel Mondo antico*, Roma-Bari 1991].

nell'Oriente greco, l'impero cristiano s'impegnò in maniera soltanto sporadica per favorire un certo grado di bilinguismo tra le persone colte. Nel IV secolo si possono trovare grammatici greci che insegnano in Africa e in Gallia. Ma il greco rimase sempre un lusso in regioni che dovevano lottare per il mantenimento di una conoscenza di base del latino, e dopo il IV secolo, in Occidente, la padronanza della lingua greca era in genere limitata a pochi specialisti in ambiente curiale o monastico.

Nel Medioevo la situazione rimase sostanzialmente immutata e si può affermare che, prima del XV secolo, nell'Occidente latino, la lingua e le lettere greche non fecero mai regolarmente parte del normale corso di studi[4]. Affermazione che richiede ovviamente le dovute precisazioni. Nell'Occidente latino, nel periodo compreso tra il VI e il XIV secolo, furono probabilmente pochi gli anni in cui non si registrò la presenza di gruppi, per quanto sparuti, di individui dotati di una certa padronanza del greco. Queste isole di grecisti esistevano a Roma nel VII e VIII secolo, nelle scuole palatine di Carlomagno e di Carlo II il Calvo, in alcuni monasteri carolingi del IX secolo, e ricompariranno nelle corti e in certi monasteri della Germania degli Ottoni nel corso del X secolo. Nei secoli XI e XII fiorí a Salerno una scuola importante di traduttori di testi di medicina, mentre alcuni studiosi residenti negli imperi commerciali di Amalfi, Pisa e Venezia stabilirono contatti assai fruttuosi con le tradizioni colte bizantine. L'abbazia reale di St-Denis, nei dintorni di Parigi, forní un contributo importante alla comprensione dei testi attribuiti allo Pseudo-Dionigi, identificato con Dionigi l'Areopagita, suo presunto fondatore. Per l'Occidente, i monasteri greci dell'Italia meridionale e della Sicilia continuarono a costituire una fonte di conoscenza linguistica a portata di mano anche dopo la conquista normanna, intorno alla metà dell'XI secolo, della cultura di lingua greca. A ben guardare, del resto, il periodo piú brillante degli studi greci in Italia meridionale lo si deve al mecenatismo dei sovrani normanni e degli imperatori della casa Hohenstaufen. Nel XII secolo, tra i traduttori di opere filosofiche primeggiavano uomini di lettere dell'Italia meridionale, che fornirono il bagaglio di conoscenze linguistiche che rese possibile lo studio del greco da parte di Roberto Grossatesta e Ruggero Bacone nella Oxford del XIII secolo. Anche i primi umanisti cimentatisi con lo studio del greco,

[4] P. RICHÉ, *Le scuole e l'insegnamento nell'occidente cristiano dalla fine del V secolo alla metà dell'XI secolo*, Roma 1984; M. W. HERRIN (a cura di), *The Sacred Nectar of the Greeks: The Study of Greek in the Early Middle Ages*, London 1988; W. BERSCHIN, *Griechisch-lateinisches Mittelalter von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*, Bern-München 1980 [trad. it. Napoli 1989]; L. D. REYNOLDS e N. G. WILSON, *Scribes and Scholars*, Oxford 1991[3] [trad. it. *Copisti e filologi: la tradizione dei classici dall'antichità al Rinascimento*, Padova 1969].

come Petrarca e Boccaccio, dovettero ricorrere all'aiuto degli studiosi di greco di origine calabrese Barlaam e Leonzio Pilato.

Ma, fatte tutte le precisazioni del caso, resta assodato che, nell'Europa latina medievale, gli studi greci non assursero mai a una vera e propria *translatio studii*. Se un certo numero di uomini di cultura occidentali raggiunse un livello di competenza elevato nella lingua greca – pensiamo in particolare a Giacomo da Venezia, Burgundio da Pisa, Roberto Grossatesta, Guglielmo di Moerbeke –, la conoscenza della maggior parte dei grecisti medievali fu carente e ristretta. Gli studi greci ebbero sempre una dimensione ridotta, e inadeguati o inesistenti furono gli strumenti di base per l'apprendimento della lingua: dalle grammatiche, ai lessici, ai semplici testi annotati. Malgrado alcuni sforzi eroici nella Oxford del XIII secolo, il greco non entrò mai nei corsi di studi delle scuole annesse alle cattedrali, né nelle università. Le biblioteche di testi greci erano minuscole. In epoca medievale, la piú grande collezione occidentale di opere in lingua greca, quella della curia romana nel XIV secolo, si componeva di poche decine di codici. Per contro, la biblioteca di Sisto IV, negli anni settanta del XV secolo, conterrà oltre mille manoscritti greci.

Inoltre, il ventaglio di interessi del grecista medievale era relativamente limitato. Nell'alto Medioevo la maggior parte delle traduzioni riguardarono testi biblici, liturgici, teologici, agiografici. Soltanto nel basso Medioevo questo ventaglio si ampliò un poco, sino a comprendere anche un certo numero di testi scientifici e filosofici dell'antichità, in particolare le opere del corpus aristotelico. Invece i classici della produzione letteraria greca rimasero in pratica sconosciuti. La storiografia, l'oratoria, la commedia, la tragedia, la poesia lirica e quella epica, al pari degli studi di antichistica, entrarono a far parte del campo di interessi dei grecisti occidentali soltanto nel Rinascimento. L'opera di Omero, il piú canonico dei testi poetici greci, era conosciuta nella forma imbastardita dell'*Ilias Latina*.

Solamente sul finire del Medioevo, nel tardo XIII secolo e nei primi decenni del XIV, papato e ordini mendicanti produssero uno sforzo concertato volto a inserire in forma stabile la lingua greca nel corso di studi occidentale. Un canone rimasto famoso del concilio di Vienne (1312), ispirato, a quanto sembra, dal grande erudito catalano Raimondo Lullo, invitò all'istituzione di una quarantina di cattedre di lingue orientali nelle quattro principali università del mondo cristiano e presso la corte papale: dieci di queste cattedre avrebbero dovuto essere di lingua greca. Lo scopo principale cui rispondeva l'istituzione di questi insegnamenti era la formazione di studiosi della Bibbia e di missionari cristiani da inviare in Oriente, essendo stata constatata, da parte del papato,

la disdicevole tendenza dei popoli orientali a ignorare il latino. Ma l'iniziativa ebbe ben poco o nessun seguito. In Inghilterra si trovarono rapidamente i soldi per pagare un docente di lingua ebraica a Oxford; un paio di Greci provenienti dall'Italia meridionale insegnarono per brevi periodi alla corte papale di Avignone. Al di là di questo, però, il citato canone del concilio di Vienne non trovò, a quanto sembra, grande accoglienza presso i contemporanei, e produsse ancor meno frutti. Barlaam, uno dei due Italiani che insegnò presso la curia papale nel 1342, ebbe uno studente di straordinario talento ed estremamente desideroso di imparare: Francesco Petrarca. Ma lo stesso Petrarca non andò oltre l'apprendimento dei rudimenti della lingua greca.

Perché il tentativo di inserire il greco nel corso di studi medievale fallí, mentre ebbe successo agli inizi del Rinascimento italiano?

La risposta va in parte cercata nel cambiamento delle condizioni storiche che configuravano il rapporto tra le culture latina e greca nel Medioevo e nel Rinascimento. Per gran parte del Medioevo, agli occhi della cristianità latina il greco fu la lingua di un rivale geopolitico borioso, e spesso odiato, la cui teologia e pratica religiosa andavano sempre piú divergendo da quelle dell'Occidente. Con l'affermarsi di un papato che, a partire dagli ultimi decenni dell'XI secolo, rivendica il proprio status di autorità universale sul piano tanto politico quanto spirituale, in Occidente i Greci iniziano a essere considerati scismatici se non addirittura eretici. Uno dei primi atti del risorgente papato nell'XI secolo fu la scomunica del patriarca di Costantinopoli. I tentativi di riservare un posto adeguato, in Occidente, allo studio della cultura greca si trovarono spesso a dover combattere con atteggiamenti etnocentrici profondamente radicati, e persino con una dose notevole di bigottismo. La conquista di Costantinopoli da parte dei crociati nel 1204 fece venire alla luce la profonda ostilità dell'Occidente nei confronti della cultura greca; ostilità che non diminuí affatto con la riconquista di Costantinopoli, nel 1261, da parte della dinastia dei Paleologhi, né in seguito all'effimera unione delle Chiese orientale e occidentale realizzatasi nel 1274. All'epoca di Filippo VI di Francia figurava tra i punti programmatici della crociata addirittura la riconquista di Costantinopoli per sottrarla ai Greci, la «rieducazione» forzata dei fanciulli greci per far loro apprendere il latino, l'estirpazione della lingua greca[5]. Le persone piú ragionevoli finirono per

[5] *Recueil des Historiens des Croisades, Documents Armeniens*, a cura di E. Dulaurier, Paris 1869-1906, II, p. 471. Autore di questo documento è evidentemente William Adam, arcivescovo della missione domenicana, autore altresí di *De modo Sarracenos extirpandi*.

rendersi conto che le potenze occidentali non potevano attendersi di pervenire a una certa efficienza di funzionamento in Oriente senza una qualche conoscenza del greco e di altre lingue orientali; d'altra parte, però, le esigenze occidentali del momento, di genere diplomatico, apologetico e missionario, non attribuivano certo un carattere di spiccata priorità alla conoscenza approfondita delle lettere della Grecia classica.

Ma alla fine del XIV secolo la situazione era nettamente cambiata. L'avvento dell'impero ottomano in Asia Minore e nei Balcani creò un formidabile nemico comune a Greci e Latini, e nell'ultimo secolo di Bisanzio si assistette spesso a una sorta di prolungata anticamera, presso i principi occidentali, di imperatori greci e di loro emissari alla disperata ricerca di ottenerne l'aiuto contro la nuova minaccia islamica. La mutata posizione dei Bizantini, trasformatisi da rivali in supplici, in quanto fratelli cristiani minacciati da un nemico comune, contribuí in larga misura a modificare l'atteggiamento degli Europei nei confronti della cultura bizantina. Diventava piú facile riconoscere il valore della civiltà bizantina una volta che questa aveva smesso di rappresentare una minaccia sul piano politico. La stessa cosa si verificò sul piano religioso, poiché, dopo la sottomissione dei Greci a Roma con il concilio di Ferrara-Firenze del 1438-39 relativo all'unione delle due Chiese, il papato poté cominciare a ritenersi davvero la suprema autorità imperante sulle Chiese latina e greca, e pertanto almeno parzialmente responsabile del destino della cultura greca. (La nuova autorappresentazione del papato si esprimerà in forma emblematica poco piú di un secolo dopo, quando il passo di Matteo 16.18, il piú importante documento che sancisce l'autorità di Pietro, verrà inciso a grandi caratteri capitali, in lingua latina e greca, alla base della cupola della nuova chiesa di San Pietro).

Se cambiò l'atteggiamento dei Latini nei confronti dei Greci, anche quello dei Bizantini si modificò. A partire dal XIII secolo il prezzo dell'aiuto occidentale a Bisanzio, se non altro quando questo dipendeva in qualche misura dal papato, fu la sottomissione a Roma in materia dottrinale. E si trattò di un prezzo che i Bizantini piú autorevoli si mostrarono inaspettatamente disposti a pagare, specie dopo che il movimento degli esicasti, intorno alla metà del XIV secolo, allontanò molti di loro dalla Chiesa ortodossa. Questi *Latinophron*, ossia intellettuali e uomini politici che «pensano alla latina», rappresentavano un elemento di novità nelle relazioni tra Oriente e Occidente cristiani, e furono appunto individui del genere a istituire quei rapporti di carattere personale, tra cultura greca e latina, che resero in definitiva possibile il trapianto dello studio della cultura greca in Occidente.

Sta di fatto che tutti i famosi «dotti bizantini» del Rinascimento ita-

liano, dal maestro di Petrarca Barlaam al cardinale Bessarione, erano convertiti al cristianesimo cattolico e concordi nel considerare l'unione delle Chiese greca e latina, la salvaguardia dell'impero greco e la diffusione degli studi greci nell'Europa latina quali elementi di un unico progetto. Il piú famoso di questi «emigrati», il grande docente Manuele Crisolora (morto nel 1415), si esprime in proposito in maniera inequivocabile scrivendo, negli ultimi anni di vita, a Uberto Decembrio, uno dei suoi allievi italiani:

> inizialmente fui inviato dall'imperatore [Manuele II Paleologo] presso la curia romana e [il papa] Alessandro [V] di felice memoria, dal quale venni pure invitato in certe sue epistole, ma che trovai morto [al mio arrivo]. Dopo di che mi trattenni, persuaso a rimanere dall'attuale pontefice nostro signore, mentre allora e in seguito avrei voluto rientrare, talché rimasi pure presso di voi [Uberto Decembrio e i suoi amici milanesi]. Inizialmente, secondo la sua [dell'imperatore bizantino] affermazione e persuasione, speravo di contribuire un poco, con la mia presenza qui, a garantire qualche vantaggio a quelle terre orientali, all'unione delle chiese e alla repressione degli infedeli. Ma ora, il mio soggiorno qui non è piú certo, perché non ne vedo derivare alcun frutto[6].

Per Crisolora, come del resto per Bessarione e gli altri emigrati, la diffusione della cultura greca in Occidente, in quanto contribuiva alla comprensione e all'apprezzamento della grecità, era un mezzo per garantire l'appoggio delle élite occidentali alla difesa di Bisanzio.

Ma anche per altri aspetti i dotti bizantini si prestavano a fungere con successo da ambasciatori culturali presso gli Italiani del Rinascimento. Gli intellettuali greci degli ultimi tempi dei Paleologhi non erano di solito insegnanti di professione, specializzati in discipline quali la grammatica, la retorica o la filosofia, bensí una specie di «gentiluomini dotti». A differenza dei loro predecessori, erano dotati di apertura mentale sufficiente per apprezzare i grandi passi in avanti compiuti dalla cultura latina a partire dal XII secolo, e in molti appresero il latino e tradussero persino in greco alcune opere di importanti autori della cultura occidentale, quali Tommaso d'Aquino. Perlopiú si trattava di persone dotate di un vasto sapere di carattere generale, spesso di rango sociale elevato, che insegnavano in forma privata, mentre la loro sfera di attività principale si esplicava in altri campi: dalla diplomazia, al sacerdozio, all'opera di governo[7]

[6] R. SABBADINI, *L'ultimo ventennio della vita di Manuele Crisolora*, in «Giornale ligustico di archeologia, storia e letteratura», XXVII (1890), p. 331. Sulle motivazioni delle missioni in Italia di Crisolora cfr. inoltre I. THOMPSON, *Manuel Chrysoloras and the early Italian Renaissance*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», VII (1966), pp. 63-82; J. HANKINS, *Chrysoloras and the Greek Studies of Leonardo Bruni*, di prossima pubblicazione negli Atti del convegno su *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente* (Napoli, giugno 1997).

[7] R. BROWNING, *Teachers*, in G. CAVALLO (a cura di), *The Byzantines*, Chicago 1997, pp. 105-13.

Questa vicenda storica viene spesso vista come un segno del crollo dell'istruzione bizantina nell'ultima fase dell'impero, ma dal punto di vista dell'accoglienza degli studi greci in Occidente si rivelò un evento fortunato. In quanto composte da gentiluomini animati da uno spirito amatoriale, le ultime generazioni di intellettuali bizantini erano in armonia con il nuovo tipo di istruzione configuratosi in Italia alla fine del XIV secolo. L'avvento dell'umanesimo aveva comportato un cambiamento considerevole nelle caratteristiche dell'educazione letteraria. L'istruzione di tipo scolastico, che preparava all'esercizio di professioni specifiche, quali per esempio il diritto e la medicina, fu sottoposta a critica. La nuova formazione di tipo umanistico mirava a insegnare l'eloquenza, il sapere e l'elevato senso morale ai rampolli dell'élite sociale, e lo studio delle lettere classiche rispondeva all'intento di prepararli all'assunzione di ruoli di primo piano nei tribunali e nella vita civile. In un clima del genere, una personalità come Manuele Crisolora, aristocratico di elevata statura morale, imparentato con l'imperatore, uomo politico e profondo conoscitore della cultura greca classica, aveva tutti i requisiti per produrre un effetto straordinario nei suoi allievi italiani.

Tuttavia, lo studio della cultura greca non avrebbe potuto essere trapiantato con successo in Italia se gli Italiani non fossero stati ben disposti ad accoglierlo; e anche in questo caso si può parlare del verificarsi di una congiuntura favorevole. Il movimento umanista, plasmato e diretto da Petrarca nei decenni intorno alla metà del XIV secolo, si rivelò eccezionalmente disposto ad accogliere lo studio della lingua greca non appena se ne presentò la possibilità. Parte del progetto petrarchesco, quello che si potrebbe chiamare il suo lato «ciceroniano», invitava al rifiuto della cultura medievale di tipo scolastico e al ritorno alla cultura letteraria dei Romani antichi, in particolare quella del tempo di Cicerone. Ma, dai massimi esponenti di questa cultura, gli Italiani appresero che la padronanza del latino classico restava inaccessibile senza la previa padronanza del greco. Come ha scritto il grande umanista e pedagogista Guarino Veronese (1374-1460):

> Noi seguiremo l'esempio dei piú dotti antichi, nessuno dei quali ignorò la lingua greca; l'autorità di Quintiliano che fa derivare dal greco la nostra lingua; di Cicerone, che spiega con la cultura greca il linguaggio di Catone nel *De senectute*, piú dotto di quanto non appaia nelle sue opere; seguiremo l'esortazione di Orazio: «notte e giorno studiate i modelli greci: ai Greci la musa ha dato l'ingegno, ai Greci il dono della parola armoniosa»[8].

[8] E. GARIN (a cura di), *Il pensiero pedagogico dell'umanesimo*, Firenze 1958, pp. 450-51. Le citazioni si riferiscono a CICERONE, *Academicae quaestiones*, 2.2.5; ID., *Cato maior*, 8.26; ORAZIO, *Ars poetica*, 268-69, 323-24; QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, 1.1.17.

La lezione, già appresa dai Romani, venne ribadita dal maestro di Guarino, Manuele Crisolora, del quale Guarino ci dice che «spesso soleva ricordare che la scienza delle cose somme, e i suoi piú dotti cultori, erano venuti meno tra noi, quando si spense la cultura greca»[9]

Nel corso del XV secolo la convinzione dell'impossibilità di comprendere e apprezzare appieno la produzione letteraria latina dell'antichità senza conoscere il greco diventò, negli ambienti umanistici, la giustificazione principale dello studio della cultura greca. Dai tempi di Leonardo Bruni a quelli di Angelo Poliziano, i grecisti italiani vantano i benefici che gli studi greci sono in grado di apportare al progetto di recupero della cultura romana. Bruni utilizza Polibio e Procopio di Cesarea per colmare le lacune della storia romana e traduce i principali modelli greci dell'oratoria ciceroniana. Guarino afferma con una certa fierezza che non c'è nulla in Virgilio che non sia già presente in Omero, e che quello non può essere compreso senza questo. Giorgio da Trebisonda applica all'oratoria latina le sofisticate analisi di quella bizantina. Poliziano inizia a mettere in luce i debiti dei grandi poeti romani nei confronti dei loro predecessori greci e mostra che lo stesso Codice giustinianeo si offre a una comprensione migliore da parte di studiosi che hanno una certa conoscenza del greco. Le innumerevoli citazioni greche trovate in Terenzio, Cicerone, Servio, Lattanzio e altri autori vengono entusiasticamente restituite nella forma originale dopo essere state perlopiú ridotte a costrutti insensati da parte degli scribi medievali. Ma probabilmente il dato piú importante è che alcuni studiosi quali Giannozzo Manetti e Lorenzo Valla pongono mano al compito assai delicato di emendare la Vulgata neotestamentaria da tutto ciò che si contrappone a quella che Erasmo chiamerà la *veritas graeca*.

Poiché affluisce per la prima volta nell'Occidente latino una quantità piuttosto consistente di libri in lingua greca, gli umanisti italiani hanno modo di constatare che esistono interi campi del sapere nei quali i risultati ottenuti dai Greci restano insuperati e nei quali i Latini hanno ancora molto da imparare. Pertanto, sin dai primi anni del XV secolo, ha inizio l'appropriazione sistematica dell'eredità greca, con l'attuazione di un vasto programma di traduzioni. Questo progetto va ben oltre i tentativi medievali di appropriarsi della medicina greca e della scienza aristotelica, per quanto imponenti questi fossero stati. In proposito si è infatti calcolato che i nove decimi del totale delle versioni latine di scritti greci effettuate tra il 600 e il 1600 datano al XV e al XVI secolo[10].

[9] GARIN (a cura di), *Il pensiero* cit., pp. 310-11.

[10] J. HANKINS, *Translation practice in the Renaissance: the case of Leonardo Bruni*, in C.-M. TER-

Diventò pertanto un obiettivo centrale della cultura rinascimentale «far parlare latino ai Greci» e «saccheggiare i tesori dei Greci», cosicché furono resi disponibili in traduzione, al lettore latino, la poesia lirica ed epica, l'oratoria, la matematica, la geografia, la medicina, la teoria retorica, la storiografia, le biografie, la teologia, le opere della patristica e gli scritti di scienza naturale della Grecia antica. Prima della fine del XV secolo gli umanisti italiani avevano del resto già tradotto la maggior parte dell'opera di Demostene, Isocrate, Omero e Plutarco, gli storici greci piú importanti, i geografi principali, numerose opere dei Padri della Chiesa greci[11], mentre alla fine del XVI secolo era disponibile in traduzione latina la maggior parte del patrimonio dell'antichità greca conservato.

Ma sia i dotti bizantini sia gli umanisti italiani loro discepoli concordavano nel ritenere che il massimo «divario conoscitivo» tra Greci e Latini concerneva lo studio della filosofia antica. È pur vero che l'Occidente disponeva sin dal XIII secolo di pressoché tutte le opere di Aristotele, ma, come lamentavano gli umanisti, in traduzioni cosí scadenti da risultare quasi incomprensibili. Inoltre, nell'impresa assai impegnativa di interpretazione del corpus aristotelico, erano sprovvisti della guida degli antichi commentatori, dovendo cosí ricorrere ai commentari dei musulmani infedeli o fare esclusivo affidamento sulle risorse personali. La ritraduzione di Aristotele in latino classicheggiante, al pari della versione in lingua latina dei commenti greci delle sue opere, diventò un'esigenza primaria della cultura umanista[12].

Ancor piú grave era la pressoché totale ignoranza della tradizione platonica da parte della cultura latina[13] Il che ci porta ad affrontare il secondo aspetto del progetto petrarchesco, quello che si potrebbe chiamare il suo lato «agostiniano». Tra le critiche mosse da Petrarca alla cultura «oscurantista» della sua epoca c'è quella riguardante il carattere irreligioso delle università. A giudizio del Petrarca, era l'esclusiva ed esagerata devozione ad Aristotele a condurre i filosofi all'empietà e a costituire un pericolo per la cultura cristiana. La filosofia di Aristotele

NES (a cura di), *Méthodologie de la traduction: de l'Antiquité à la Renaissance*, Luxembourg 1994, pp. 161-62.

[11] Sullo studio dei Padri della Chiesa greci in epoca rinascimentale cfr. S. GENTILE (a cura di), *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, catalogo della mostra presso la Biblioteca Mediceo-Laurenziana, Milano 1997. Per il lavoro di traduzione degli umanisti cfr., in generale, V. BROWN (a cura di), *Catalogus translationum et commentariorum*, Washington D. C. 1960 sgg.

[12] C. B. SCHMITT, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge Mass. 1983 [trad. it. *Problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, Napoli 1985].

[13] Per la conoscenza di Platone in epoca medievale cfr. J. HANKINS, *Plato in the Middle Ages*, in J. STRAYER (a cura di), *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1987, IX, pp. 694-704.

appariva incompatibile col cristianesimo per molti aspetti fondamentali, cosa che aveva portato i cultori delle arti liberali di formazione universitaria a trascurare, se non a disprezzare, le verità di fede. Ma, grazie alla lettura del suo autore preferito, sant'Agostino, Petrarca aveva scoperto il possibile antidoto all'arroganza dei filosofi: il platonismo cristianizzato. Nel libro VII delle *Confessioni* e nei libri centrali della *Città di Dio* sant'Agostino presentava il platonismo quale anticamera filosofica della fede cristiana. Il platonismo, in queste pagine, diventava la filosofia antica piú prossima al cristianesimo, anche perché poteva fornire argomentazioni razionali a sostegno di dottrine cristiane fondamentali quali la trascendenza e il carattere incorporeo della natura divina, la creazione, l'immortalità dell'anima, il premio e la pena dopo la morte. In tal modo il platonismo configurava una tradizione filosofica capace di rafforzare, invece di minacciare, la fede cristiana. Tradizione che riservava il dovuto posto all'amore e alla filosofia, alla fede e alla ragione, alla volontà e all'intelletto, alla riconciliazione col prossimo. Eusebio, Lattanzio e Agostino avevano inoltre considerato il platonismo una sorta di distillato di quella genuina fede religiosa reperibile nelle forme piú elevate di paganesimo. Per gli umanisti del Rinascimento il platonismo diventò pertanto uno strumento per superare, almeno parzialmente, le tensioni inveterate tra la cultura pagana e quella cristiana[14].

Furono queste speranze ad animare la reviviscenza platonica del XV secolo avviata dagli allievi di Crisolora, Leonardo Bruni e Uberto Decembrio, e culminata nell'opera di Marsilio Ficino. L'intento degli uomini di cultura occidentali di dotare la teologia cristiana di una base piú adeguata di quella che poteva fornirle Aristotele – in aggiunta all'auspicio dei filologi di una conoscenza piú approfondita della letteratura latina antica – agí da stimolo principale degli studi greci condotti in Italia nel corso del XV secolo. La creazione di un Platone in lingua latina fu un impegno prioritario dei grecisti occidentali perseguito nell'intero secolo. Prima del XV secolo l'Occidente conosceva in traduzione latina soltanto il *Menone*, il *Fedone* e parti del *Timeo* e del *Parmenide* (e in realtà soltanto la versione del *Timeo* era ampiamente conosciuta)[15]; alla fine dello stesso secolo erano diffuse le versioni latine di tutti i trentasei dialoghi platonici del corpus di Trasillo, la maggior parte delle opere spurie, molti commenti antichi a Platone, al pari delle opere di esponenti di spicco del neoplatonismo antico quali Plotino e Proclo. Il recupero

[14] J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden-London 1990.

[15] ID., *The Study of the Timaeus in early Renaissance Italy*, in N. SIRAISI e A. GRAFTON (a cura di), *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge Mass. 2000, pp. 77-119.

del platonismo antico rimane l'impresa culturale piú importante degli studi greci nel corso del xv secolo.

Nonostante le condizioni favorevoli realizzatesi nella Bisanzio dei Paleologhi e nell'Italia dei primi tempi del Rinascimento, dovette trascorrere oltre un secolo prima che gli studi greci fossero saldamente trapiantati in Occidente. Molti esperti datano agli anni 1397-99 il vero e proprio inizio degli studi greci in epoca rinascimentale, ossia agli anni nei quali Manuele Crisolora insegnò greco all'Università di Firenze. L'insegnamento di Crisolora fu organizzato dall'umanista e cancelliere della Signoria fiorentina Coluccio Salutati e dagli appartenenti alla sua cerchia, seriamente intenzionati a realizzare una durevole *translatio studii* del greco nella città sulle sponde dell'Arno. Ma, nonostante queste buone intenzioni, a Firenze, nella prima metà del secolo, corsi pubblici di lingua greca si tennero solo sporadicamente: da Guarino Veronese negli anni 1411-14 e da Francesco Filelfo tra il 1427 e il 1433. Nel 1406 papa Innocenzo VII, probabilmente su suggerimento di Leonardo Bruni, pensò di istituire una cattedra di greco presso l'Università di Roma; ma il progetto non si concretizzò[16]. Lasciata Firenze alla fine del 1399, Crisolora continuò a insegnare privatamente greco ad allievi italiani a Milano, Pavia, Costantinopoli e presso la curia papale, ma non gli venne piú conferito alcun incarico ufficiale di docenza. In Italia, prima della metà del secolo, l'insegnamento della grammatica e della letteratura greca si tenne in maniera piú regolare soltanto in due scuole di corte dell'Italia settentrionale: quella di Guarino Veronese presso gli Estensi a Ferrara (1429-60) e quella di Vittorino da Feltre presso i Gonzaga a Mantova (1423-46). Anche in queste due scuole il livello dell'insegnamento del greco non fu sempre elevato, e la maggior parte dei grecisti italiani attivi nella prima metà del secolo si vide costretta a recarsi nell'Oriente greco per acquisire una reale padronanza di questa lingua[17] Leonardo Bruni fu con ogni probabilità l'unico grecista veramente competente della prima metà del secolo ad avere appreso il greco esclusivamente in Italia.

Insomma, soltanto nella seconda metà del xv secolo lo studio della lingua e della cultura greca entra in pianta stabile nelle scuole e nelle università umanistiche italiane. Tra il 1450 e 1490 gli insegnanti di maggior

[16] G. GRIFFITHS, *Leonardo Bruni and the Restoration of the University of Rome*, in «Renaissance Quarterly», XXVI (1973), pp. 1-10.

[17] Tra gli umanisti italiani che, nella prima metà del xv secolo, si recarono a Costantinopoli o a Mistra per studiarvi il greco figurano: Guarino Veronese, Rinuccio Aretino, Francesco Filelfo, Giovanni Aurispa, Antonio Cassarino, Giovanni Tortelli, Gregorio Tifernate, Cristoforo Persona.

spicco furono tutti Bizantini emigrati, e molti di loro dovettero la cattedra nelle università italiane alla protezione del cardinale Bessarione. L'«accademia» del cardinale Bessarione, ossia gli uomini di cultura bizantini e italiani che gravitavano attorno al suo palazzo romano, fu del resto, a sua volta, un centro importante, per quanto non ufficiale, di studi greci nei decenni centrali del secolo. Dopo il 1456 fu la città di Firenze a garantire il sostegno pubblico piú continuativo all'apprendimento del greco, ma insegnanti competenti tenevano lezione anche in altre università ubicate da un capo all'altro della penisola: da Ferrara a Roma, da Bologna a Padova, da Napoli a Messina. Il greco continuava ad essere, e rimarrà a lungo, un insegnamento «di lusso» un po' ai margini del programma di studi, ciò nonostante si era ormai conquistato il suo posto. E dopo il 1480 l'Occidente latino ha in Angelo Poliziano il primo studioso formatosi esclusivamente in Italia la cui conoscenza del greco antico è in grado di rivaleggiare con quella dei migliori insegnanti bizantini.

Un altro indice del consolidamento degli studi greci nella seconda metà del XV secolo fu la creazione, per la prima volta nell'Occidente latino, di grandi biblioteche di opere greche. Nella prima metà del secolo il grande bibliofilo fiorentino Niccolò Niccoli riesce a radunare una biblioteca di oltre 146 testi greci, ma negli ultimi anni del secolo l'Italia può ormai vantare un numero notevole di collezioni di opere greche. Tre di queste biblioteche possiedono oltre 500 codici greci: quella ubicata nel palazzo del cardinale Bessarione, futuro nucleo della Biblioteca Marciana di Venezia; la Biblioteca Vaticana, le cui collezioni di testi greci furono ampliate in maniera notevole sotto Niccolò V e Sisto IV; la biblioteca greca di Lorenzo de' Medici.

L'invenzione della stampa fu l'evento che piú di qualsiasi altro contribuí a consolidare la conquista occidentale della lingua greca. L'edizione di opere in lingua greca ha inizio dopo il 1470 con la pubblicazione, a Venezia, delle grammatiche di Crisolora (1471) e Costantino Lascaris (1476). Il primo testo greco importante ad essere stampato fu l'edizione di Omero curata da Demetrio Calcondila nel 1488. Ma fu soltanto con le prime edizioni aldine (1495-1515) che i classici greci iniziarono ad essere stampati in un ampio numero di copie. Alla vigilia della scomparsa di Aldo Manuzio la gran parte dei classici greci di una qualche rilevanza era stata pubblicata (ben ventisette erano le *editiones principes*) in un numero di copie sufficiente a garantirne la conservazione per la posterità[18]. Aldo

[18] Sul contributo di Aldo Manuzio agli studi greci cfr., in particolare, WILSON, *From Byzantium* cit., pp. 127-56. Alcuni curatori dei testi greci pubblicati per i tipi di Aldo Manuzio sostengono che stampare i testi dei classici greci è un modo per garantirne la conservazione per i posteri.

Manuzio si dedicò inoltre all'impresa altrettanto meritoria di pubblicare gli strumenti essenziali all'apprendimento del greco: dalle grammatiche ai libri per le scuole, dai dizionari ai commentari e alle opere enciclopediche necessari ad affrontare lo studio della lingua greca in scuole e università.

Nell'ultimo quarto del XV secolo il movimento rinascimentale, iniziato in Italia, varca le Alpi per raggiungere l'Europa settentrionale, recando con sé l'entusiasmo degli umanisti italiani per lo studio del greco. Ma col trasferimento verso nord il movimento umanista subí alcuni cambiamenti importanti. In linea generale, gli umanisti del Nordeuropa s'impegnarono maggiormente, rispetto a quelli italiani, a favorire lo sviluppo dei movimenti di riforma del cristianesimo e della Chiesa, per cui subordinarono molto di piú il loro sapere e gli studi letterari alle esigenze della religione. La personalità di maggior spicco dell'umanesimo nordeuropeo nel corso del XVI secolo fu Desiderius Erasmus (c. 1466-1536), umanista olandese attivo prevalentemente a Parigi, Londra, Cambridge, Lovanio e Basilea, che trascorse però anche tre anni in Italia, tra il 1506 e il 1509, di cui uno impegnato nel lavoro editoriale presso la casa editrice di Aldo Manuzio[19] Nei primi decenni del XVI secolo Erasmo mise a punto un programma per la riforma del sapere cristiano nel quale la cultura umanistica diventava uno strumento fondamentale per sbarazzarsi delle autorità tradizionali, identificate nella superstizione e nella corruzione dello spirito, e per far rivivere il cristianesimo dei primi tempi della Chiesa e dell'epoca patristica, ritenuto piú puro e genuino. Benché questo progetto riformatore affondasse le proprie radici nell'umanesimo italiano del XV secolo – in particolare nell'opera di umanisti quali Ambrogio Traversari e Lorenzo Valla –, il nuovo programma di Erasmo comportava un deciso cambiamento di rotta del movimento umanistico, che avrebbe mitigato l'importanza attribuita in precedenza ai classici pagani, tipica dell'umanesimo di Petrarca, per mettere invece in risalto lo studio della Bibbia e dei primi Padri della Chiesa.

Le ripercussioni sullo studio del greco sono evidenti. Il greco è una delle tre lingue sacre della Bibbia, e nei circoli umanistici e riformati diventò presto un assioma che nessun teologo o predicatore poteva pretendere di commentare o di predicare la Bibbia senza comprendere il testo greco alla base della Vulgata latina del Nuovo Testamento. Fu Erasmo a incamminarsi per primo su questa via ispirandosi alle *Adnotationes in Novum Testamentum* di Lorenzo Valla. Sulla scorta delle edizioni successive delle erasmiane *Adnotationes in Novum Testamentum* (1516,

[19] Per una breve biografia intellettuale di Erasmo cfr. J. K. MCCONICA, *Erasmus*, Oxford 1991. Per i suoi studi biblici cfr. J. H. BENTLEY, *The Humanists and Holy Writ*, Princeton 1983.

1519, 1522, 1527, 1535), il lettore rinascimentale ebbe la possibilità di imbarcarsi in un viaggio di scoperta ed esplorazione del genuino messaggio evangelico della Chiesa primitiva, riportato alla luce dopo secoli di superstizione oscurantista. Lo stesso Erasmo esprime a chiare lettere il profondo piacere che si accompagna a questa ricerca:

> Come la mela è piú gustosa quando la si raccoglie con le proprie mani dall'albero che l'ha generata; come l'acqua è piú fresca quando la si beve alla fonte dalla quale sgorga; come il vino è piú delizioso quando lo si attinge dalla botte nella quale è invecchiato, cosí le Sacre Scritture emanano una fragranza tutta particolare, che ne rivela la qualità innata, quando le si legge nella lingua nella quale sono state scritte, sia da parte di chi le ha udite direttamente dalla sacra e celestiale bocca del Cristo, sia da chi ce le ha trasmesse per ispirazione del suo Spirito[20]

Un aspetto fondamentale della riforma della religione diventò pertanto la restituzione del testo biblico originario e il recupero di quella che ne era stata la genuina comprensione della Chiesa primitiva. Ciò comportava lo studio dei Padri della Chiesa greci e latini, per cui Erasmo e i suoi seguaci si preoccuparono in primo luogo di restituire lo spirito e il metodo interpretativo dei primi Padri della Chiesa greci: da Cipriano a Origene, da Giovanni Crisostomo a Basilio di Cesarea e Gregorio Nazianzeno. Con l'avvento della Riforma protestante, nel 1517, la questione del patrimonio di credenze della Chiesa primitiva diventò motivo di scottante dibattito tra le confessioni, con implicazioni politiche assai rilevanti, tanto che nel corso del XVI e del XVII secolo molti studiosi della lingua e della cultura greche furono trascinati in controversie connesse a tale questione. A distanza di quasi un secolo dall'affissione delle Tesi luterane, un grande grecista di Oxford, Henry Savile (1549-1622), insegnante di greco di Elisabetta I, continua a proclamare che la confutazione della «superstizione papista» costituisce l'intento principale della sua edizione fondamentale delle opere di Giovanni Crisostomo (8 volumi pubblicati tra il 1610 e il 1613). E molti umanisti continuavano a coltivare la pia illusione che le controversie religiose potessero dirimersi col ricorso alla filologia. «Utinam essem bonus grammaticus – scriveva Giovanni Giusto Scaligero – non aliunde discordiae in religione pendent quam ab ignoratione grammaticae»[21]. Ed erano in molti a condividere la speranza che lo studio e la conoscenza potessero riportare l'armonia in seno alla Chiesa cristiana.

Per queste ragioni, nel secondo decennio del XVI secolo il greco finí per entrare in forma permanente nella scuola secondaria di indirizzo

[20] Citato da M. A. SCREECH, *Introduction*, in A. REEVE (a cura di), *Erasmus. Annotations on the New Testament*, London 1986, p. XVII.

[21] *Scaligerana*, Köln 1595, pp. 299, 308.

classico e nel programma di studi universitario dei paesi dell'Europa settentrionale, sulla falsariga di quanto verificatosi mezzo secolo prima in Italia. A Parigi, il greco era già stato insegnato dal 1456 al 1459 dall'italiano Gregorio Tifernate, che aveva sollecitato un incarico universitario richiamandosi al vecchio canone del concilio di Vienne. In seguito, tra il 1476 e il 1508, l'insegnamento del greco vi sarà tenuto dallo spartano Georgius Hermonymus, che annovererà tra i suoi allievi Johannes Reuchlin, Erasmo, Beato Renano e Guillaume Budé, riscuotendo però scarsa considerazione da parte di quest'ultimo e dello stesso Erasmo[22] In Francia, pertanto, il vero inizio dello studio della lingua greca si deve probabilmente far risalire all'insegnamento di Girolamo Aleandro, che soggiornò a Parigi tra il 1508 e il 1517. Aleandro, già allievo dei grecisti veneziani Scipione Forteguerri e Marco Musuro, introdusse a Parigi i metodi e i materiali dei circoli aldini.

Fu tuttavia Guillaume Budé a sollecitare in primo luogo l'istituzione delle cosiddette «letture reali» nel 1529; e fu soprattutto grazie ad esse che Parigi diventò la patria di una delle scuole piú importanti di filologia greca del XVI secolo. I primi due *lecteurs royaux* di greco, Pierre Danès e Jacques Toussain, erano stati entrambi allievi di Janus Lascaris (1445-1534), un emigrato greco che aveva insegnato nella Firenze di Lorenzo de' Medici. Inoltre, Toussain era anche stato allievo di Budé e in corrispondenza con Erasmo. Assistettero alle lezioni di Danès e Toussain alcuni dei piú importanti uomini di cultura e pensatori del XVI secolo, tra i quali Calvino, Rabelais, Ignazio di Loyola, Pierre Ronsard, Henri Estienne. Figureranno in seguito tra i lettori reali i nomi insigni di Jean Dorat (1508-88), Adrien Turnèbe (1512-65), Denys Lambin (1520-72), Marc-Antoine de Muret (1526-85). Influenzati da questi quattro grandi grecisti, gli studi francesi di cultura greca smisero infine di concentrarsi prevalentemente sul cristianesimo primitivo per interessarsi sempre di piú all'eredità letteraria dell'epoca aurea ateniese. In questa operazione culturale ricevettero un aiuto decisivo dal grande stampatore Henri II Estienne (1531-98), forse il piú fine grecista del Rinascimento, che pubblicò settantaquattro testi greci, di cui diciotto in prima edizione. Il suo *Thesaurus linguae Graecae* (5 volumi pubblicati nel 1572) è probabilmente il piú grande monumento degli studi greci in epoca rinascimentale.

In Germania lo studio del greco venne istituito un po' piú tardi, e le personalità di spicco furono Johannes Reuchlin, che studiò greco a Basi-

[22] G. MANCINI, *Gregorio Tifernate*, in «Archivio storico italiano», VIII (1923), pp. 89-111; J. IRIGOIN, *Georges Hermonyme de Sparte: ses manuscrits et son enseignement à Paris*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 1977, pp. 22-27.

lea e a Roma, e Willibald Pirkheimer, che aveva imparato la lingua da un ignoto Bizantino emigrato a Padova. In ogni caso, i primi lettori di greco nelle *Hochschulen* tedesche fecero la loro comparsa soltanto nel secondo decennio del XVI secolo, e il primo fu l'inglese Richard Croke, a Lipsia, nel 1515. Croke era stato allievo di Aleandro e in stretto collegamento con Erasmo. Nei Paesi Bassi l'influenza di quest'ultimo fu ovviamente massima, e fu appunto nel periodo trascorso alla corte del principe Carlo (il futuro imperatore Carlo V) a Bruxelles che Erasmo contribuí all'istituzione, nel 1517, presso l'Università di Lovanio, del Collegium Trilingue, specificamente destinato all'insegnamento delle tre lingue bibliche. All'incirca nello stesso tempo, in Spagna, altro regno di Carlo, l'arcivescovo di Toledo Francisco Jiménez de Cisneros fonda il Colegio de San Ildefonso presso l'Università di Alcalá (Complutense). Anche questo istituto era in sostanza un *collegium trilingue* per lo studio delle lingue bibliche. La sua opera piú prestigiosa, la Bibbia poliglotta complutensiana (6 volumi pubblicati tra il 1513 e il 1517), venne realizzata sotto gli auspici del cardinale Cisneros. Tuttavia, le cattedre di greco del Colegio vennero coperte soltanto sporadicamente, e il suo successivo contributo allo studio della cultura greca rimase limitato[23].

Nelle scuole tedesche la posizione del greco si rafforzò nel corso della generazione successiva grazie all'impegno di Filippo Melantone, egli stesso maestro di greco a Wittenberg nel 1517, e di Johannes Sturm, grande pedagogista di Strasburgo. Melantone, *praeceptor Germaniae*, avallò con l'autorità della Riforma le posizioni umanistiche piú avanzate in campo pedagogico. Come afferma in un'orazione del 1533 sullo studio delle lingue, occorre imparare il greco non soltanto perché è una delle lingue sacre della Bibbia, ma anche perché

> molte cose, nelle questioni secolari come in quelle ecclesiastiche, non possono essere comprese né giudicate senza conoscenza dell'antichità. È comunque impossibile acquisire conoscenza [delle antiche dispute teologiche] senza il ricorso al latino e al greco; alcune questioni riguardanti la Chiesa sono scritte unicamente in greco. In fatto di quantità e di varietà delle tematiche, i poeti greci, come del resto gli storici greci, sono di gran lunga superiori a quelli latini In verità i Greci hanno sottratto la filosofia all'oscurità portandola alla luce del sole [della pubblica discussione]; ossia ne hanno mostrato la grande utilità per la vita e le vicende umane[24]

Melantone continua affermando che medicina, retorica, diritto e filosofia non possono conoscersi veramente a fondo se si ignora il greco.

[23] M. BATAILLON, *Erasmo y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Mexico Madrid - Buenos Aires 1966, pp. 10-22.

[24] *Corpus reformatorum: Philippi Melanchthonis opera quae supersunt*, a cura di C. B. Bretschneider e H. E. Bindseil, Halle 1834-52, XI, p. 235.

I precetti di Melantone verranno applicati da diverse generazioni di insegnanti dei ginnasi tedeschi. Tra questi insegnanti, il piú influente fu Johannes Sturm, i cui metodi e i cui programmi di studi vennero adottati sia nelle scuole di corte e municipali, sia nelle università dell'intero mondo protestante[25]

La cronologia inglese in materia non differisce granché. Gli storici dell'istruzione scolastica inglese indicano abitualmente nella fondazione della St Paul's School, da parte di John Colet nel 1509, la data d'ingresso della concezione umanistica nel sistema scolastico inglese[26]. Colet, ispirandosi a sua volta a Erasmo, stabilí che il greco doveva essere insegnato al pari del latino. In Inghilterra la prima cattedra di greco fu conferita a Cambridge, nel 1511-13, a Erasmo, cui succederà Richard Croke nel 1518. La prima cattedra di greco a Oxford fu istituita presso il Corpus Christi College, istituto di studi umanistici fondato da Richard Fox nel 1517. L'incarico di *regius professor* di greco venne creato sotto Edoardo VI nel 1540 e John Cheke fu il primo a ottenerlo. Dopo la metà del XVI secolo l'insegnamento del greco aveva ormai acquisito un suo posto stabile nelle scuole e nelle università inglesi, benché, come sempre, lo studio del greco fosse il parente molto piú povero di quello del latino.

Lo status di inferiorità del greco rispetto al latino rimarrà tale, nell'intera Europa occidentale, sino al XIX secolo; solo allora, infatti, il movimento neoellenico conferirà agli studi greci un risalto pressoché analogo a quelli latini, in particolare in Germania, Francia e Inghilterra. Nel periodo compreso tra il XV e il XIX secolo il greco era normalmente considerato una specie di ornamento piú che un'acquisizione indispensabile all'uomo di cultura. L'affermazione di John Locke, secondo cui ogni gentiluomo doveva imparare il latino, mentre il greco lo si doveva richiedere soltanto agli studiosi, rappresenta un punto di vista tipico nei primi secoli dell'età moderna. Tuttavia, nonostante questo status di seconda classe, la sopravvivenza dello studio del greco in Occidente non fu mai veramente in forse dopo il 1520, e il trapianto delle lettere greche nell'Europa occidentale rimase un'eredità permanente dal Rinascimento al mondo moderno.

[25] Cfr. L. W. SPITZ e B. S. TINSLEY, *Johann Sturm on Education*, St Louis 1995, per la traduzione e l'analisi dei testi principali.

[26] Nonostante i numerosi Inglesi che, nel XV secolo, mostrano di apprezzare grandemente l'umanesimo italiano (a proposito dei quali cfr. R. WEISS, *Humanism in England during the Fifteenth Century*, Oxford 1967[3]), l'ingresso dell'istruzione umanistica nella scuola secondaria inglese di indirizzo classico ebbe luogo soltanto in un secondo tempo. Per quanto segue nel testo cfr. M. L. CLARKE, *Classical Education in Britain, 1500-1900*, Cambridge 1959.

ANTHONY GRAFTON

«Germanograecia»: lo spazio del greco nel sistema d'istruzione

1. «Lupus in fabula».

Nel 1807 F. A. Wolf pubblicò quello che divenne il primo manifesto dei moderni studi classici. Nella sua *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft* egli ridefiní il compito fondamentale della filologia come ricostruzione non di ogni singolo testo, ma del carattere nazionale greco nella sua interezza. Insegnante e allievo, egli sosteneva, dovrebbero cercare non solo di lavorare attraverso i singoli testi ma di recuperare la «conoscenza della natura umana nell'antichità, che nasce dallo studio di una cultura nazionale organicamente sviluppata e carica di un suo proprio significato, quale emerge dai resti del mondo antico»[1]. La strada per questa forma globale di conoscenza si trovava in un corso di studi enciclopedico: ventiquattro distinte discipline - che Wolf divideva in «preliminari», come la grammatica e la retorica, e «fondamentali», come la mitologia e la geografia - entrarono nell'imponente e accurata struttura innalzata da Wolf[2]. Chiunque dominasse ciascuna di queste discipline, sosteneva Wolf, avrebbe il controllo di tutta la documentazione necessaria per comprendere ogni singolo testo o problema. Potrebbe anche stabilire ogni testo letterario prima di averne ricostruito il contesto storico con abbondanza di particolari. Cosa piú importante di tutte, sarebbe in grado di seguire l'evoluzione dello spirito greco che, in ciascuna epoca, trovò fedele riscontro nella lingua, nelle arti, nella vita sociale e politica dei Greci. Di fatto, egli vedrebbe «un quadro della loro intera esistenza nazionale, che prende forma da innumerevoli caratteri-

[1] F. A. WOLF, *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft*, in «Museum der Altertums-Wissenschaft», I (1807), rist. in ID., *Kleine Schriften*, a cura di G. Bernhardy, Halle 1869, II, p. 883, da cui cito; rist. Berlin 1986, con una *Nachwort* di J. Irmscher. L'ed. piú recente è *Esposizione della scienza dell'antichità*, a cura di S. Cerasuolo, Napoli 1999.

[2] A. BÖCKH, *Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, Leipzig 1877, pp. 39-44; G. PASQUALI, *Filologia e storia*, Firenze 1964², pp. 67-73; A. HORSTMANN, *Die «Klassische Philologie» zwischen Humanismus und Historismus: Friedrich August Wolf und die Begründung der modernen Altertumswissenschaft*, in «Berichte zur Wissenschaftsgeschichte», I (1978), pp. 51-70; J. BOLTER, *Friedrich August Wolf and the scientific study of Antiquity*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXI (1980), pp. 83-99; la *Nachwort* di Irmscher cit.; WOLF, *Esposizione* cit., pp. 13-97.

stiche sparse». Osservando i Greci sviluppare ed esercitare tutti i poteri della loro anima correlati in maniera armoniosa, l'uomo moderno coltiverebbe anche la potenza della propria anima: «Per capire in modo pregnante la vita e l'essenza di una nazione ... dobbiamo sempre applicare tutti i nostri poteri e le nostre capacità»[3]

Certamente questa pratica era destinata a una frustrazione finale. Nessun uomo moderno, sosteneva Wolf, poteva conoscere ogni dettaglio – anche solo ogni dettaglio significativo – della vita greca. Ma uno sforzo serio e sistematico per prendere possesso del mondo degli antichi avrebbe nobilitato la mente e sviluppato l'anima. In particolare, avrebbe offerto il piú sottile ed esigente esercizio ermeneutico cui si potesse aspirare. Dove forme di testimonianza diverse e complementari s'integravano vicendevolmente, l'attento studioso di Scienza dell'antichità sarebbe stato in grado di capire aspetti della mente greca «in modo piú approfondito, sotto certi punti di vista, rispetto agli antichi stessi»[4].

Il programma di Wolf, cosí brillantemente formulato, offriva nello stesso tempo uno schema paradigmatico per il conseguimento di una conoscenza storica e un'efficace *laudatio* del valore eterno della cultura greca. Esso ispirò Wilhelm von Humboldt, che Wolf citò sia nel testo, in forma anonima, che in una nota a piè di pagina, strategicamente collocata; e fu proprio Humboldt che contribuí a portare Wolf alla nuova Università di Berlino[5] Tale programma serví da modello quale oggetto di riflessione e stimolo per un ulteriore approfondimento, e quale argomento per studiosi di epoca successiva come J. G. Droysen, che lo applicò alla sua opera sul mondo ellenistico[6]. Leopold Zunz, fondatore della Scienza del giudaismo, studiò a Berlino con Wolf e assimilò almeno parte dell'ispirazione per il suo programma, che associava anch'esso, in modo assai attraente, elementi storicistici e idealisti[7]. Come l'ermeneutica di Schleiermacher, la Scienza dell'antichità di Wolf trasformò le idee tradizionali sulla comprensione di testi fondamentali; proprio come Schleiermacher, anche Wolf divenne un padre fondatore della nuova ermeneutica degli inizi del XIX secolo e un distruttore, fino alle fondamenta, di tradizioni cosí consolidate come la lettura in chiave neoplatonica di Platone[8]

[3] ID., *Darstellung* cit., p. 886.

[4] *Ibid.*, pp. 825-26.

[5] *Ibid.*, pp. 870, 884-85.

[6] B. BRAVO, *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire*, Wroclaw-Varsovie-Cracovie 1968.

[7] G. VELTRI, *Altertumswissenschaft und Wissenschaft des Judentums: Leopold Zunz und sein Lehrer F A. Wolf*, in R. MARKNER e G. VELTRI (a cura di), *Friedrich August Wolf: Studien, Dokumente, Bibliographie*, Stuttgart 1999, pp. 32-47.

[8] J. WACH, *Das Verstehen*, I, Tübingen 1926, pp. 62-82; H. FLASHAR, *Die methodisch-hermeneutischen Ansätze von Friedrich August Wolf und Friedrich Ast; traditionelle und neue Begründungen*,

A Berlino Wolf stesso fece relativamente poco per sviluppare ulteriormente il suo programma, poiché le sue leggendarie capacità come docente cominciarono a venire meno. Ma il suo programma fu ben presto avvolto in una piú ampia leggenda biografica e storica, non tanto come una vera e propria storia della disciplina degli studi classici, quanto come una «storia disciplinare», che legittimava la nuova Scienza dell'antichità del XIX secolo. Wolf insisteva spesso sul fatto che, fin dalla sua infanzia, era stato un bambino prodigio, avendo tenuto discorsi in pubblico (corti, certamente) all'età di tre anni e appreso il suo latino, greco e inglese non al Ginnasio di Nördlingen, ma in casa, attraverso la lettura[9] I suoi allievi e biografi hanno chiarito, attingendo agli aneddoti che egli amava raccontare, come egli sia arrivato all'Università di Gottinga già determinato a rivoluzionare gli studi classici. La maggior parte degli studenti poveri erano iscritti a studiare teologia, la materia che piú facilmente, avrebbe permesso loro di migliorare la propria posizione sociale facendoli diventare ministri del culto[10]. Wolf, al contrario, insistette per essere iscritto come «studiosus philologiae», nonostante la resistenza del rettore, Ernst Gottfried Baldinger. Il grande grecista di Gottinga, Christian Gottlob Heyne, disse a Wolf che non poteva dedicarsi esclusivamente agli studi classici, perché «non gli avrebbero dato di che sfamarsi», e indicò la pila di lettere sulla sua scrivania, inviate da insegnanti del Ginnasio, tutti alla disperata ricerca di aiuto e in imminente pericolo di morire di fame. Anziché prestare ascolto, Wolf abbandonò il corso di Heyne, restò a studiare nella sua camera finché dovette usare «clisteri di tabacco» per rimettersi in salute – e cominciò lui stesso a impartire con successo, nella sua stanza, lezioni su Senofonte, Demostene e altri autori greci piú difficili[11].

C'è poco da meravigliarsi se questo fenomeno ottenne nel 1783 una cattedra come professore presso l'Università Pietista di Halle, alla straordinaria età di ventiquattro anni, o se si avvalse di tale opportunità per sviluppare una nuova forma d'insegnamento e di studio delle materie classiche. A Halle Wolf creò un sistema inedito di lezioni e seminari, e spinse i suoi allievi a fare un lavoro altamente originale e personale. La

in *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*, I, Göttingen 1979, pp. 21-31; H. PATSCH, *Friedrich August Wolf und Friedrich Ast: die Hermeneutik als Appendix der Philologie*, in U. NASSEN (a cura di), *Klassiker der Hermeneutik*, Paderborn 1982, pp. 76-107; A. NETSCHKE-HENKE, *Le texte de Platon entre Friedrich August Wolf (1759-1824) et Friedrich Daniel Schleiermacher*, in *La naissance du paradigme herméneutique*, Lille 1990, pp. 245-76.

[9] S. A. REITER, *Friedrich August Wolf: ein Leben in Briefen*, II, Stuttgart 1935, pp. 337-39.

[10] I. COSTAS, *Die Sozialstruktur der Studenten der Göttinger Universität im 18. Jahrhundert*, in H.-G. HERRLITZ e H. KERN (a cura di), *Anfänge Göttinger Sozialwissenschaft*, Göttingen 1987, pp. 127-49.

[11] REITER, *Friedrich August Wolf* cit., pp. 339-40.

sua carriera di filologo raggiunse l'apice nel 1795, con la pubblicazione del primo (e unico) volume dei suoi *Prolegomena ad Homerum*[12], nei quali egli osò sostenere che Omero visse in un'epoca nella quale non esisteva la scrittura. Di conseguenza egli non aveva redatto i suoi poemi in forma scritta: in realtà, non aveva composto, e non avrebbe potuto comporre, l'*Iliade* o l'*Odissea*, perché un poeta orale non avrebbe saputo produrre lavori di cosí vaste proporzioni. Al contrario, Omero aveva elaborato le sue opere e i suoi successori le avevano interpretate in forma orale. Anche se la memoria, in un'epoca che ignorava la scrittura, aveva avuto un potere ben piú grande di quanto uomini alfabetizzati possano rendersi facilmente conto, questo processo di trasmissione orale si risolse inevitabilmente in ampie modifiche degli originali. Il nuovo materiale reso disponibile da Villoison, che nel 1788 pubblicò gli scolî a Omero del Venetus A, permise a Wolf di provare che anche i piú antichi documenti conservati non davano la possibilità ai filologi moderni di ribaltare completamente tale schema di sviluppo e di ricostruire gli originali. Questo perché i critici ancora piú tardi che avevano dato un ordine ai poemi, principalmente gli alessandrini Zenodoto, Aristofane di Bisanzio e Aristarco, il cui lavoro è riportato dagli scolî, avevano introdotto ancora ulteriori modifiche, volte a uniformare l'opera di Omero ai loro standard di gusto sofisticati e «cittadini». In altre parole, Wolf considerò Omero come un poeta primitivo e orale, riducendo i suoi poemi epici da classici inimitabili a componimenti pluristratificati che avevano preso forma, come ghiacciai, nel corso dei secoli. Quest'analisi radicale affascinò a sua volta suoi contemporanei come Herder, il quale rivendicò di esserne stato l'anticipatore, e Goethe, che grazie ad essa si sentí liberato dall'ansia dell'influsso. Durante tutto il XIX secolo gli studiosi discussero la teoria di Wolf e provarono ad applicarla, cosa che Wolf non aveva mai fatto, in dettagliate analisi dei poemi epici; e la presero come modello di scienza storica. Schelling si augurava, come ebbe a scrivere, che qualche geologo volesse analizzare la terra come Wolf aveva analizzato Omero[13]

Wolf fu brillante e originale sia come docente che come studioso. Le sue lezioni lo resero non solo il professore piú prestigioso di Halle, ma anche una leggenda nazionale (Goethe si nascose dietro una tenda per sentire le sue lezioni). È un dato di fatto che Wolf, proprio mentre insegna-

[12] F. A. WOLF, *Prolegomena ad Homerum*, I, Halle 1795; Berlin 1876², con passi del II; Halle 1884³, a cura di R. Peppmüller.

[13] R. VOLKMANN, *Geschichte und Kritik der Wolfschen Prolegomena zu Homer*, Leipzig 1874; M. MURRIN, *The Allegorical Epic*, Chicago 1980, pp. 189-96; G. BROCCIA, *La questione omerica*, Firenze 1979.

va a Halle, sviluppò la sua potente intuizione di una nuova Scienza dell'antichità, che presentò a un pubblico piú ampio nella sua *Darstellung*. Gli allievi fremevano nel sentire le sue esortazioni ad essere audaci, non semplici specialisti in qualche singola branca del sapere: «coloro che sono molto ferrati in un singolo campo probabilmente sono i meno versati in questo lavoro: si comporterebbero come molti viaggiatori, i quali pensano che al mondo non esiste alcun luogo in cui si stia meglio della propria terra d'origine. C'è bisogno, tra le altre cose, di coraggio»[14].

Il seminario di Wolf, progettato dallo studioso come un centro di tirocinio per giovani filologi, si dimostrò ancora piú fecondo[15]. Wolf impegnò gli studenti in un lavoro originale sugli argomenti che lo interessavano di piú. Proprio mentre egli procedeva alla pubblicazione dei suoi *Prolegomena*, assegnò a un allievo la raccolta dei frammenti di Antimaco di Colofone, poeta che aveva studiato anche il testo di Omero – incarico portato a termine con un tale successo che Wolf dovette assicurare il grande grecista di Leida, David Rühnken, di non essere stato lui in persona a farlo. Il suo metodo d'insegnamento e il suo esempio ispirarono la generazione di riformatori dell'educazione, professori universitari e insegnanti ginnasiali che, negli anni successivi al 1800, riportarono il greco in territorio tedesco tramite la creazione di istituti d'istruzione secondaria e università dove lo studio storico dei testi greci, condotto sugli originali, fiorí come non si era piú visto a partire dal XVI secolo. In queste scuole i figli dell'élite tedesca vennero trasformati in banchieri, agenti di borsa e ufficiali dell'esercito che citavano in greco. Rivoluzionari come Marx e reazionari come Lagarde furono tutti il prodotto di questo sistema educativo, e avrebbero potuto con estrema facilità accusarsi reciprocamente tanto in greco quanto in tedesco. Fino alla metà e oltre del XIX secolo nessun altro paese europeo avrebbe cominciato ad adottare le nuove metodologie e tentato di raggiungere gli standard tedeschi. Cosí, perlomeno, si svolse la storia canonica, come viene narrata in saggi e memorie e supportata dalle molteplici ristampe delle lezioni di Wolf (*Mitschriften*) trascritte ad opera di allievi devoti. Wolf ha assunto una posizione canonica nella Scienza dell'antichità, come il radicale riformatore che ha posto in essere il nuovo campo di ricerca in primo luogo attraverso un eroico atto di riconcettualizzazione.

[14] F. A. WOLF, *Fragmente zur Einleitung in die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft*, in MARKNER e VELTRI (a cura di), *Friedrich August Wolf* cit., p. 50.

[15] F. A. WOLF, *Idee eines Seminarii philologici*, in O. KERN, *Friedrich August Wolf*, Halle 1924, pp. 33-40.

2. *Il background del* XVIII *secolo.*

Gli studiosi di antichità classiche e gli storici accettarono questo resoconto per lungo tempo e senza molto spirito critico, malgrado il suo carattere essenzialmente biografico e il suo scarso spessore, perché nel XVIII secolo lo studio del greco aveva perso la sua presa nell'insegnamento accademico anche in paesi nei quali in passato aveva avuto una rigogliosa fioritura. Naturalmente la discussione sulla storia, sulla religione e sulla cultura greca continuò. La *querelle des anciens et des modernes* venne impostata nel 1693, quando Charles Perrault scagliò un brillante attacco contro gli dèi immorali, gli eroi debolmente caratterizzati e le prevalenti cattive maniere dei personaggi dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. La sua tesi secondo la quale Omero era meno civilizzato dei moderni offriva lo spunto ad ampie discussioni, sia da parte di studiosi dotati di una profonda conoscenza del greco, come Anne Dacier, sia da parte di critici che si consideravano maestri di gusto letterario del piú alto livello, come Alexander Pope[16]. Antiquari collezionarono, pubblicarono e interpretarono un'enorme quantità di informazioni relative alle consuetudini, alle credenze e ai resti materiali del mondo antico[17] I manoscritti greci furono catalogati e pubblicati in *excerpta*; vennero inoltre scritti trattati di storia greca – i primi sovente da studiosi inglesi non schierati e da membri di ordini religiosi cattolici, i piú recenti sovente da scrittori non legati al mondo accademico. Ma solo una piccola parte di questo materiale filtrò nel mondo della scuola e dell'università, e sia nei paesi cattolici che in quelli protestanti lo studio diretto del greco declinò rapidamente, soprattutto nella seconda metà del XVII secolo[18]

In Italia, dove le università del XVI secolo avevano dato prova di un intenso sforzo per coniugare lo studio filosofico con quello filologico dei testi aristotelici e platonici, il XVII secolo vide un rapido e precipitoso declino. La retorica latina fiorí nelle scuole – specialmente in quelle dei gesuiti. Ma gli studiosi italiani che avevano realmente da offrire argomenti originali sulla letteratura e sulla storia greca di solito operavano al di

[16] C. PERRAULT, *Parallèle des anciens et des moderns en ce qui regarde les arts et les sciences*, Amsterdam 1693; rist. München 1964, con una significativa introduzione di H. R. Jauss; N. HEPP, *Homère en France au XVIII^e siècle*, Paris 1968; J. M. LEVINE, *The Battle of the Books*, Ithaca N.Y London 1994.

[17] A. MOMIGLIANO, *Ancient history and the antiquarian*, in *Studies in Historiography*, New York 1966, pp. 1-39; F. HASKELL, *History and Its Images*, New Haven - London 1993 [trad. it. *Le immagini della storia*, Torino 1997]; J. M. LEVINE, *Dr Woodward's Shield*, Berkeley 1977; rist. Ithaca N.Y. 1991; ID., *Humanism and History*, Ithaca N.Y 1987; ID., *The Autonomy of History*, Chicago 1999.

[18] F. WAQUET, *Le latin ou l'empire d'un signe*, Paris 1998, cap. 1.

fuori del contesto del sistema d'istruzione accademico. Vico, professore di retorica a Napoli, scrisse pagine brillanti sull'Omero primitivo pur non conoscendo il greco; ma lo fece nell'*excursus*, dedicato alla *Discoverta del vero Omero*, della sua magnifica e poco letta *Scienza nuova*, piuttosto che nelle sue lezioni accademiche[19] Gli eruditi che proseguirono nello studio dei testi greci lo fecero, nel complesso, in modo tradizionale. Nel seminario padovano venne ristampata l'opera dei primi umanisti del Nord. I piú originali grecisti – come Angelo Maria Bandini e Scipione Maffei – continuarono con grande perspicacia il lavoro di Montfaucon e giunsero talvolta a modificare le sue conclusioni; essi però non svolsero attività didattica. È caratteristico il fatto che Odoardo Corsini, i cui *Fasti attici* (Firenze 1744-56) utilizzarono sia l'evidenza epigrafica che quella storica per rifondare lo studio della cronologia greca, abbia servito come generale dei piaristi a Roma e a Pisa, e che non abbia avuto allievi diretti.

In Inghilterra le università del XVII secolo avevano alimentato imponenti tradizioni di studio e di edizione scientifica di testi greci. I platonisti di Cambridge, Henry More e Ralph Cudworth, avevano attribuito un'importanza particolare alla tradizione filosofica greca, tracciando quella che essi consideravano una coerente linea di sviluppo che riconduceva a Platone stesso e a Ermete Trismegisto prima di lui[20]. Altri, come il rifugiato politico Ludolf Küster e Richard Bentley, si specializzarono nello studio dei poeti greci, curando l'edizione dei lessici piú tardi e delle opere di grammatica che conservavano frammenti in citazioni, acquisendo una completa padronanza di metri a lungo dimenticati ed emendando i testi. Agli inizi del XVIII secolo Bentley incaricò giovani studiosi dei college di correggere le bozze delle sue imponenti edizioni critiche – e, di fatto, fece sí che ricevessero, contestualmente, una formazione di tipo accademico nel greco[21].

Nel complesso, tuttavia, le università mostrarono un maggiore interesse per la difesa del primato dei classici in ambito letterario e filosofico piuttosto che per lo studio delle loro opere in lingua originale. Quando Sir William Temple citava le favole di Esopo e le lettere attribuite a Falaride a dimostrazione della supremazia del greco antico sulla moderna cultura europea, Bentley garantí al suo amico William Wotton, il qua-

[19] J. M. LEVINE, *Giambattista Vico and the Quarrel between the Ancients and the Moderns*, in ID., *The Autonomy* cit., pp. 127-53.

[20] E. CASSIRER, *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig-Berlin 1932; A. GRAFTON, *Defenders of the Text*, Cambridge Mass. 1991, Introduzione.

[21] P. SIMPSON, *Proof-reading in the Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Oxford 1936. Il piú recente contributo su Bentley si trova in L. D. REYNOLDS e N. G. WILSON, *Scribes and Scholars*, Oxford 1991³ [trad. it. *Copisti e filologi*, Padova 1969; 1987³].

le scrisse una replica, che né l'uno né l'altro libro era antico o di qualità – o, addirittura, neppure opera del supposto autore. Un giovane studioso oxfordiano del Christ Church College, Charles Boyle, pubblicò un'edizione di Falaride nel 1696. Bentley, allora, dispiegò tutte le risorse della propria conoscenza, nelle sue *Dissertations* del 1697, per dimostrare che questi testi potevano essere stati redatti solo secoli dopo rispetto all'epoca di Falaride. È chiaro che Boyle non era in grado di gareggiare con la cultura di Bentley, né di confutare la dimostrazione di quest'ultimo secondo la quale le lettere contenevano evidenti anacronismi sia nella lingua che nel contenuto. Ma una cricca d'ingegni oxfordiani e un critico londinese confutarono Bentley, asserendo che uno statista come Temple, conoscitore del mondo per esperienza diretta, avrebbe potuto giudicare sull'autenticità delle lettere di un sovrano con maggiore precisione di un semplice filologo, e Bentley stesso trovò pochi sostenitori[22] Alla metà del secolo Edward Gibbon, quando arrivò al Magdalen College di Oxford, rilevò che «gli allievi o monaci dei miei tempi erano persone tranquille e rispettabili, che godevano supinamente delle elargizioni del fondatore: le loro giornate erano riempite da una serie di occupazioni costanti; la cappella e il college, il caffè e la sala comune, finché non andavano a letto, stanchi e pienamente soddisfatti, pronti per un lungo sonno». Nei quattordici mesi trascorsi a Oxford Gibbon lesse poco il latino e affatto il greco – e non ne avrebbe veramente iniziato lo studio finché non ricominciò dall'inizio a Losanna, con il suo precettore Pavilliard, le cui conoscenze linguistiche non erano però molto profonde[23]

Una serie di filologi di Cambridge – primi tra tutti Jeremiah Markland, Richard Dawes e Richard Porson – proseguirono la tradizione bentleyana degli studi sulla metrica, ma, nel complesso, lo fecero da soli, insieme a pochi colleghi o allievi: Porson, come è noto, trascorse a Londra, e non a Cambridge, molta parte della sua vita adulta, e non trovò sostegno da parte degli specialisti di Cambridge nei suoi sforzi per uscire dal mero studio dei manoscritti[24]. Perfino quando la Società dei Dilettanti mandò in Grecia James Stuart e Nicholas Revett affinché potessero produrre le loro *Antiquities of Athens* (1762-1816) e *Antiquities of Ionia* (1769-1840), avviando una rivoluzione nella sensibilità e trasformando l'architettura inglese pubblica e privata, e Chatham, Fox, Burke e Bitt citavano ed emulavano Demostene nella grande epoca dell'oratoria pubblica

[22] LEVINE, *Dr Woodward's Shield* cit.

[23] E. GIBBON, *Memoirs of My Life*, a cura di G. Bonnard, London 1966, pp. 53-54.

[24] M. L. CLARKE, *Greek Studies in England, 1700-1830*, Cambridge 1945; ID., *Richard Porson. A Biographical Study*, Cambridge 1937.

britannica, le università capirono poco di questa attrazione magica verso la Grecia, che le avrebbe invece caratterizzate di nuovo nel XIX secolo[25]

Nel 1524, quando Filippo Melantone si mise a insegnare Demostene a Wittenberg, non era disponibile neppure una copia del testo a stampa, ed egli dovette dettarlo ai suoi allievi riga per riga. Nel corso del XVI secolo, tuttavia, umanisti tedeschi pubblicarono non meno di trentanove edizioni critiche, tre delle quali complete, e perfino dopo la guerra dei Trent'anni ne furono edite altre quattro. Alla fine del XVI e agli inizi del XVII secolo il Sacro Romano Impero brulicava di letterati che non solo leggevano il greco antico, ma sapevano anche scriverlo - da Martinus Crusius, il grande professore di Tubinga tra i cui discepoli vi fu Johannes Kepler, a David Hoeschel, l'erudito di Augsburg che curò l'edizione della *Biblioteca* di Fozio, a Friedrich Sylburg, la cui edizione di Focilide, per quanto indirizzata ad allievi, conteneva l'accenno, denso di sviluppi futuri, secondo il quale i versi ascritti al poeta potevano anche non essere autentici. Ma tutta questa attività - che nel caso di Crusius includeva da un lato lo studio pionieristico del greco bizantino e moderno, dall'altro un'imponente serie di componimenti in greco - si spense a poco a poco nel corso delle catastrofi religiose e politiche che segnarono il XVII secolo[26]. Scuole e università smisero gradualmente di offrire un insegnamento sistematico sui testi classici fondamentali. Non solo Demostene, ma anche Tucidide, Senofonte e i tragediografi greci cessarono tutti di essere pubblicati[27]

Nelle scuole che continuarono a insegnare il greco si dava particolare importanza a una continua memorizzazione di regole e forme grammaticali e a un'interminabile analisi del costrutto dei testi. Per ogni parola di una determinata opera gli studenti dovevano individuare l'etimologia, la forma grammaticale, la funzione retorica, oltre che il modo migliore per applicare tutto ciò nella pratica imitativa. I corsi procedevano con una lentezza esasperante: per esempio, ad Einsleben, alla fine degli anni settanta del XVII secolo il vicepreside Werenberg lesse con i suoi allievi quarantasei righe di Esiodo tra il 10 gennaio e la Pasqua - richiamando man mano l'attenzione su frasi degne d'imitazione letteraria e su opinioni ritenute molto valide dal punto di vista morale relative alla necessità di evitare la superbia. Anche nel famoso orfanotrofio di Halle il giovane Johann Jacob Reiske leggeva solo autori latini - per

[25] R. M. OGILVIE, *Latin and Greek*, London 1964; per la Società dei Dilettanti, T. SPENCER, *Fair Greece, Sad Relic*, London 1954, e H. HONOUR, *Neo-Classicism*, Harmondsworth 1968 [trad. it. Torino 1980].

[26] W. LUDWIG, *Hellas in Deutschland*, Hamburg 1998.

[27] U. SCHINDEL, *Demosthenes im 18. Jahrhundert*, München 1963.

la maggior parte scrittori neolatini del XVI e XVII secolo. Friedrich Nicolai imparò nella stessa scuola a leggere il Nuovo Testamento, ma in seguito abbandonò lo studio del greco per evitare di dover continuare il lavoro con un monaco fanatico. Solo alla fine dei suoi giorni di scuola, quando gli capitò di leggere un'antologia che conteneva alcuni brani di Omero, il futuro editore arrivò a capire cosa aveva perso[28].

I docenti universitari di greco si accontentavano dell'insegnamento di brani antologici e si concentravano sui Vangeli o su alcune selezioni tratte dai poeti e raccolte in una silloge a stampa. Nel 1678, ad esempio, Cyriacus Lentulus annunciò che il suo corso a Marburgo si sarebbe incentrato sul Vangelo di Giovanni, «perché abbiamo constatato che l'umiltà di Giovanni è superiore alla sublimità di Demostene, alla dolcezza di Senofonte e all'austerità di Omero». Ma in molte università il docente di lingua greca non teneva affatto corsi[29]. A Lipsia Reiske non poté continuare lo studio del greco perché non vi erano né insegnanti né corsi. Il futuro editore dell'opera di Demostene riteneva «gli autori greci - Demostene, Teocrito - troppo difficili per me», e si diede all'arabo - trovando cosí ciò che col tempo avrebbe dimostrato la sua reale vocazione[30]. In Germania, come altrove, l'inizio del XVIII secolo vedeva fiorire gli studi di antiquaria. E in una università in particolare, a Lipsia, J. F. Christ introdusse lezioni accademiche sull'arte antica e sulle iscrizioni, nelle quali richiamava l'attenzione degli studenti sulla «semplicità» e sulla bellezza di quanto i Greci avevano creato, catturando cosí l'interesse di un allievo del calibro di Lessing[31]. Nel complesso, tuttavia, durante la prima metà del XVIII secolo anche le istituzioni culturali tedesche, che fornirono il palcoscenico su cui si manifestò la rivoluzione wolfiana, mostravano scarsi segnali di profondo interesse per l'antica Grecia o per la lingua greca antica.

3. *L'Olanda: un caso insolito.*

Solo una nazione presenta un quadro sostanzialmente diverso. In Olanda - soprattutto a Leida, ma talvolta anche ad Amsterdam e a Franeker - una straordinaria serie di insegnanti e umanisti non solo mantenne in vita una tradizione di rigoroso studio del greco, ma fu anche capace di tra-

[28] F. PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten*, Leipzig 1885, pp. 408-18.

[29] SCHINDEL, *Demosthenes* cit., p. 36.

[30] PAULSEN, *Geschichte* cit., p. 414.

[31] A. D. POTTS, *Winckelmann's Interpretation of the History of Ancient Art in Its Eighteenth-Century Context*, Diss. London 1978, I, pp. 94-98.

smettere i propri metodi e interessi a intere schiere di allievi. Jacob Perizonius, Tiberius Hemsterhusius, David Ruhnken e Lodewijk Caspar Valckenaer unirono le tradizioni del criticismo filologico a quelle dell'erudizione antiquaria. I loro interessi – come quelli di Wolf e dei suoi seguaci – abbracciavano l'intera gamma delle discipline che potevano offrire informazioni sul mondo antico. Hemsterhusius teneva formali taccuini di appunti per lo studio delle antichità, della geografia, della mitologia, delle storie dei singoli popoli, della loro letteratura e filosofia[32]. Nelle sue lezioni di antichità diceva agli studenti che dovevano affinare la mente non solo attraverso la lettura dei testi antichi, ma anche esaminando «antiche gemme, monete, vasi, rilievi, statue», che erano accessibili nella ricca collezione di suo cognato, Johannes Wilde. L'occhio, insisteva Hemsterhusius, necessitava quanto ogni altra parte del corpo d'istruzione, che poteva essere ottenuta nel modo migliore attraverso il disegno[33] Per questo studioso le antichità significavano qualcosa di piú che collezioni di disparati lacerti d'informazioni. Nelle sue lezioni spingeva gli ascoltatori a indagare sulle istituzioni degli antichi in modo sia tridimensionale che cronologico, a capire «quali leggi e istituzioni pubbliche innalzavano il loro potere al suo massimo livello, e quali incrinature, infettandole, ne distruggevano la forza, cosicché esse declinavano dall'originale splendore della loro maestà»[34] Hemsterhusius dimostrò inoltre di essere un docente straordinariamente efficace: David Ruhnken, che apprese il proprio metodo di stesura sistematica di un taccuino di annotazioni direttamente da lui, lo applicò con la stessa metodicità del suo maestro[35].

In aggiunta, l'Olandese sviluppò metodologie e interessi filologici peculiari oltre che una metodologia generale, e li trasmise ai suoi allievi. Nel 1706, in gioventú, Hemsterhusius pubblicò un'edizione del lessico di Polluce; avendogli Bentley scritto in una lunga lettera che avrebbe potuto fare molto di piú per correggere i frammenti comici citati da Polluce, rispose dapprima con disperazione e poi con gratitudine. Hemsterhusius si votò allo studio della poesia greca e dei contributi eruditi tardogreci che potevano gettare luce su quei frammenti. Ed elaborò in modo nuovo precise metodologie per l'analisi di queste opere poetiche e filologiche. Ad esempio, nella sua edizione del 1744 del *Pluto* di Aristofane, Hemsterhusius sottolineava accuratamente il fatto che la maggior parte degli esperti utilizzava gli scolî come se fossero «tutti di uno

[32] J. G. GERRETZEN, *Schola Hemsterhusiana*, Nijmegen-Utrecht 1940, p. 97.

[33] D. RUHNKEN, *Elogium Tiberii Hemsterhusii*, Lipsiae 1875; ID., *Eloquentiae latinae exempla*, a cura di A. Matthiae, Lipsiae 1832², p. 306.

[34] T. HEMSTERHUSIUS, *De utilitate antiquitatum Graecarum*, in RUHNKEN, *Elogium* cit., p. 104.

[35] E. HULSHOFF POL, *Studia Ruhnkeniana*, Leiden 1953.

stesso autore e dello stesso valore, e come se qualsiasi elemento in essi contenuto potesse essere citato con uguale efficacia per dimostrare un'opinione»[36]. Il suo allievo Valckenaer apprese da lui il modo di analizzare scolî e commenti antichi con uguale precisione: «In Eustazio molte affermazioni – scriveva in uno dei suoi libri – sono tratte da Eraclide, senza che egli venga citato»[37] Valckenaer basò sulle opere e sull'insegnamento di Hemsterhusius le tecniche che applicò agli scolî di Euripide e alla ricostruzione del perduto *Hyppolytos Kalyptomenos*, e Ruhnken le tecniche applicate all'edizione degli scolî a Platone e alla ricostruzione della προέκδοσις degli *Argonautica* di Apollonio Rodio[38]. Soprattutto, Hemsterhusius, Valckenaer e Ruhnken insistevano sullo studio diretto e sistematico della lingua greca – e cosí facendo anticiparono lo sforzo tedesco per trovare in ciò la piú alta e profonda testimonianza dell'esperienza umana.

I filologi olandesi – che erano sostenuti da sostanziosi stipendi, dalle eccellenti biblioteche pubbliche e private dei Paesi Bassi e da buoni editori ancora decisi a pubblicare testi greci – tesserono sottili ma resistenti reti sociali nelle città in cui erano convenuti. Ma essi non contestarono l'organizzazione dell'università. Un pugno di studenti discuteva tesi in «lettere» anche a Leida, e Hemsterhusius e Ruhnken, nel complesso, si consideravano conservatori illuminati, difensori della tradizione classica dagli attacchi di una moderna filosofia che dava credito solo alla matematica e agli argomenti ad essa correlati. Il greco restò un interesse prevalente: ma non mise in dubbio il primato delle professioni liberali, legge, medicina e teologia, né si presentò – come avrebbe fatto Wolf – nella forma di un campo di studio coerente, integrale e completo. Le università olandesi dettero vita, in misura molto inferiore rispetto a Halle e ad altre università tedesche, a un'élite di riformatori tesi a modificare l'intero sistema nazionale d'istruzione. Fu la Germania il vero centro di una trasformazione unica nelle relazioni formali tra moderni Europei e antichi Greci.

4. «*Germanograecia*».

Tuttavia la natura della rivoluzione è stata spesso male interpretata. La versione comunemente accolta del successo di Wolf ha la fragile chia-

[36] ARISTOPHANES, *Plutus*, a cura di T. Hemsterhusius, Harlingen 1744, pp. XII-XIII.

[37] Cosí annota Valckenaer nella sua copia dell'ed. Basilea 1560 di Eustazio (Cambridge, University Library, Adv. 71.1-3); la Biblioteca possiede anche la sua copia fittamente chiosata del *Plutus* di Hemsterhusius (Adv. D.72.8).

[38] HULSHOFF POL, *Studia* cit., pp. 134-36, 166-67.

rezza che spesso possiedono gli sforzi di legittimazione. Ma tralascia una quantità di particolari: ad esempio, il semplice fatto che Wolf non era il primo studente di una università tedesca a iscriversi come «philologiae studiosus»[39] E, fatto ancora piú importante, essa mette in ombra il contesto storico piú generale, del quale l'insegnamento e l'attività di pubblicazione wolfiani, altamente originali, erano parte sostanziale. Il manifesto di Wolf sintetizzava un approccio nuovo allo studio e alla didattica delle lettere greche che si era sviluppato in un certo numero di università tedesche nel corso del XVIII secolo. Nuove istituzioni, creazione esse stesse di governi riformatori ansiosi di applicare i precetti illuministici nella pratica educativa, resero finalmente possibile l'integrazione nel corso di studi delle forme innovative di apprendimento delle materie classiche, già da molto tempo messe in pratica da antiquari e da critici da un capo all'altro della moderna Europa. In Germania queste nuove proposte didattiche furono assorbite e trasformarono metodi d'insegnamento e di studio tipicamente tedeschi. Di fatto, le riforme di Wolf si svilupparono da queste profonde radici.

Halle e Gottinga, in particolare, fornirono il principale campo d'azione nel quale tali riforme poterono essere attuate. Entrambe le università, di origine relativamente recente - Halle venne fondata nel 1695, Gottinga nel 1734 - miravano a traguardi diversi rispetto a quelli di università piú antiche con le quali erano in competizione. La normale università serviva come via d'accesso alle attività lavorative per i figli degli appartenenti all'élite dei professionisti. Gli stessi docenti universitari facevano parte di questa élite, e spesso abbinavano alle loro responsabilità di professori ruoli ricoperti nel tribunale locale o in tribunali cittadini o nella professione medica. Le cariche loro conferite rappresentavano un riconoscimento ufficiale della padronanza delle discipline che essi insegnavano, ma non rispecchiavano, nella maggioranza dei casi, un forte interessamento, da parte dei dirigenti pubblici, per ciò che queste persone avrebbero potuto aggiungere al loro specifico ambito di competenza. Con poche eccezioni, gli studenti non scrivevano le loro dissertazioni ma pagavano professori per farlo, e loro stessi si limitavano a difendere i testi di fronte all'uditorio, dimostrando cosí non la loro abilità nella creazione di un contributo innovativo ma la loro padronanza del latino parlato e della letteratura specialistica edita[40]

[39] E. SCHRÖDERN, *Philologiae studiosus*, in «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum», XXXII (1913), pp. 168-71.

[40] R. STEVEN TURNER, *The German universities and the research imperative*, in L. STONE (a cura di), *The University and Society*, Princeton 1974 [trad. it. Bologna 1980]; C. MCCLELLAND, *State, University and Society in Germany, 1700-1914*, Cambridge 1980; H.-G. HERRLITZ e H. TITZE, *Die Studiersucht der armen Leute*, in HERRLITZ e KERN (a cura di), *Anfänge* cit., pp. 96-126.

Halle e Gottinga, invece, mirarono fin dall'inizio all'addestramento di moderni impiegati statali nella completa gamma di discipline di cui avrebbero potuto aver bisogno per capire la società per la quale lavoravano. Storia politica, specialmente la storia degli stati moderni; statistica, vale a dire lo studio sistematico di popolazione, risorse e commercio; economia politica, l'illuministica scienza della società per eccellenza, li avrebbero equipaggiati meglio della retorica di vecchio stampo per affrontare i problemi degli stati tedeschi che, nel XVIII secolo, stavano palesemente perdendo la capacità d'impiegare produttivamente tutti i loro cittadini. In entrambe le università ai cattedratici fu conferita la docenza poiché avevano promesso di produrre considerevoli quantità di opere innovative nei rispettivi ambiti di competenza, oltre che di offrire un'istruzione esauriente su un determinato tema. Vennero effettuate prove di ogni tipo – a cominciare, ma non ci si fermò a questo, dall'introduzione dell'insegnamento della lingua tedesca a Halle da parte di Christian Thomasius[41]

Christian Gottlob Heyne, che piú di chiunque altro a Gottinga contribuí alla costruzione della nuova scuola classica, era figlio di un tessitore. Dopo i primi anni di povertà e un breve periodo trascorso a Dresda come bibliotecario di corte, egli giunse a Gottinga con l'intenzione di trasformare il tradizionale modello tedesco di studio e d'insegnamento. Anche quando si avvalse di modelli anteriori egli provvide alla loro trasformazione. Dal XVI secolo i letterati tedeschi si erano distinti per la loro padronanza enciclopedica di materie e di repertori bibliografici. Nel tardo XVII e all'inizio del XVIII secolo essi furono i pionieristici creatori di ambiti disciplinari e istituzioni originali, ideati per controllare e offrire un'informazione attendibile sul flusso di nuove opere in tutti i campi del sapere. Dal 1660 in poi una serie di periodici – in primo luogo gli «Acta eruditorum» di Lipsia – erano in grado di offrire aggiornati sommari di nuove pubblicazioni. Nello stesso periodo cicli di lezioni sulla «historia literaria» fornivano agli studenti una visione d'insieme, con commento, degli sviluppi in ogni settore delle lettere e delle scienze. Frattanto, imponenti progetti bibliografici, come l'immensa *Bibliotheca Graeca* dell'umanista amburghese J. A. Fabricius e l'ugualmente vasta *Historia critica philosophiae* di Johann Jacob Brucker, riunirono questi materiali in una forma piú definitiva[42].

Johann Matthias Gesner, l'autorevole docente che, dopo aver passato ventiquattro anni a Lipsia, insegnò i princípî di «storia letteraria» a

[41] L. MARINO, *I maestri della Germania, Göttingen 1770-1820*, Torino 1975.

[42] H. ZEDELMAIER, *Bibliotheca universalis und Bibliotheca selecta*, Köln 1992.

Gottinga, fece conoscere ai suoi allievi tutti gli argomenti di studio, dalla grammatica greca alla matematica latina, ma si specializzò in latino e greco, e con molta cura introdusse gli studenti allo studio della letteratura moderna in entrambe le lingue. Di Fabricius era solito dire entusiasticamente ai suoi allievi: «Qualunque cosa si possa dire su ogni autore, la si ritroverà nelle sue opere. Egli descrive la vita dell'autore, le opere conservate e quelle andate perdute, le edizioni critiche del testo greco e quelle che dispongono anche di una traduzione latina»[43] Gesner rimase particolarmente colpito dagli indici sistematici di riferimento ad ogni autore compilati da Fabricius: «Cosí, se qualcuno intende scrivere su un determinato argomento o desidera solo sapere cosa è disponibile su Pitagora, Democrito ecc., deve semplicemente andare a questa voce e, dall'indice degli scrittori in essa citati, potrà redigere una storia molto esaustiva o, almeno, conoscere la storia di questi filosofi sia nell'età antica che in epoca piú recente»[44]. Gesner stesso, come ebbe a confessare, aveva scoperto l'utilità di questi frammenti mentre compilava un'edizione degli *Orphica*. «Alla mia età, difficilmente mi sarei aspettato di leggere tutti gli autori greci e di raccogliere qualsiasi passo derivante da Orfeo che possa essere rintracciato in loro; ma gli indici di Fabricius mi hanno rivelato questa possibilità»[45] In altri termini, secondo Gesner, editare un testo significava conoscenza profonda della letteratura esistente in materia, raccolta dei dati desumibili da essa e aggiunta dei propri modesti suggerimenti per l'interpretazione e l'emendazione.

Heyne non abbandonò mai l'impresa enciclopedica che Gesner e altri predecessori gli avevano lasciato in eredità. Egli si assunse la responsabilità della biblioteca universitaria di Gottinga e la trasformò nella piú completa e accessibile collezione specialistica esistente in Europa di testi editi con criterio filologico. Nell'erudito periodico locale di cui fu redattore, il «Göttingische gelehrte Anzeiger», Heyne pubblicò anche circa ottomila recensioni di libri di nuova accessione – la maggior parte delle quali, in verità, sintesi che scrisse *currente calamo*. Egli cercò cosí di sottoporre la biblioteca e ciò che essa conteneva a una versione piú sistematica di quell'«ordine» razionale che filologi precedenti come Gesner avevano condotto in modo informale[46] Ma egli trasformava l'impresa enciclopedica proprio mentre provvedeva alla sua conservazione. La biblioteca divenne uno strumento di ricerca, ideato per fare luce, da

[43] J. M. GESNER, *Primae lineae isagoges in eruditionem universalem*, I, Lipsiae 1784, p. 142.

[44] *Ibid.*, p. 143.

[45] *Ibid.*

[46] W. CLARK, *On the bureaucratic plots of the research library*, in M. FRASCA-SPADA e N. JARDINE (a cura di), *Books and the Sciences in History*, Cambridge 2000, pp. 190-206.

molti punti di vista, sul coerente e unico soggetto costituito dall'antichità greca. E i suoi contenuti vennero resi consultabili non attraverso indici redatti da un compilatore irrimediabilmente superato, ma attraverso cataloghi che crescevano di pari passo con le nuove acquisizioni.

Per quanto possibile, Heyne e i suoi allievi lavoravano a partire dalla conoscenza diretta degli originali, piuttosto che da una sorta di abile uso delle fonti secondarie, che Gesner aveva ritenuto sufficiente. A. H. L. Heeren, biografo di Heyne, spiegò in dettaglio ciò che tale esigenza implicava:

> Quando ero studente, Heyne era molto attratto dall'idea che occorreva intraprendere una raccolta e un restauro testuale dei poeti lirici greci e dei loro frammenti, e aveva messo gli occhi su di me, immeritevole com'ero. Mi misi all'opera con l'entusiasmo della giovinezza. Leggevo e prendevo appunti su tutte le grammatiche e gli scoliasti pubblicati, senza eccezione; infine, aggiunsi anche qualche scoliasta inedito dalla biblioteca di Parigi, come Arcadio e Apollonio Discolo, che ora è stato edito da Hu. Becker, e che io già conoscevo dal lavoro di Mattaire sui dialetti; finché, mezzo cieco, potei finalmente chiudere il mio Eustazio. I frutti di tutta questa attività furono un lavoro completo, forse abbastanza completo, sui frammenti dei poeti lirici greci[47]

La raccolta non venne mai pubblicata, ma la storia chiarisce due punti. A Gottinga si pretendeva che gli allievi facessero il loro lavoro in autonomia, sotto la guida di un docente. In secondo luogo, mentre un filologo classico come Gesner, le cui lezioni costituivano un'attrattiva continua, era costretto a fornire ai suoi studenti dati inerenti a tutta la gamma degli ambiti disciplinari, a Gottinga, invece, Heyne poteva trasformare il tradizionale enciclopedismo in una disciplina selettiva e classica. Wolf – anch'egli studente a Gottinga – apprese il suo rigoroso approccio enciclopedico da Heyne e dalla biblioteca che quest'ultimo aveva creato.

Heyne fece di piú che rendere i suoi allievi ferrati in tutti i campi delle lettere greche; in fin dei conti, come si è visto, i filologi olandesi della stessa epoca avevano fatto passare i loro allievi attraverso esercitazioni simili. Ma egli si avvantaggiò delle inusuali caratteristiche di Gottinga nella costruzione di una nuova pedagogia. Subito dopo l'arrivo di Heyne a Gottinga, venne ad esempio fondato un Istituto di storia per offrire istruzione in molte sottodiscipline di cui avevano bisogno storici e futuri governanti: araldica, diplomatica, sigillografia, numismatica, oltre che le scienze illuministiche dell'analisi sociale e storica. Storici di Gottinga come Gatterer e Schlözer diventarono proverbiali per il loro pungente e originale spirito critico, per la varietà dei loro interessi e per

[47] A. H. L. HEEREN, *Christian Gottlob Heyne biographisch dargestellt*, Göttingen 1813, pp. 189-90.

il carattere interdisciplinare della loro attività[48]. Anche Heyne, al pari dei suoi colleghi storici, si proponeva d'integrare ciò che un tempo era stato campo di attività degli antiquari – lo studio diretto di reperti materiali – con quello dei testi.

A Dresda, da giovane, egli aveva conosciuto Winckelmann, prima che questi si recasse a Roma alla ricerca di un mondo nel quale potesse proseguire il suo studio dell'arte antica. Docente di mezz'età a Gottinga, Heyne mirava a introdurre gli stessi tipi di studi nel programma universitario stesso. Dal 1764 in poi egli tenne lezioni di gemmologia e numismatica; dal 1767, una volta acquisita una padronanza completa della storia dell'arte di Winckelmann, pubblicata nel 1764, propose un corso su «Archeologia, o storia dell'arte antica», che abbracciava l'intero settore disciplinare. Le lezioni avevano luogo nella biblioteca universitaria, dove Heyne poteva mostrare sia calchi di statue antiche, sia l'ampia gamma di testi stampati da Montfaucon e molti altri, che rappresentavano le piú importanti opere di arte antica. Il suo corso si sviluppava in un'introduzione all'intero mondo della vita materiale antica, che includeva la storia dei mestieri e una sezione su «criticismo e interpretazione formale [ermeneutica] dell'antico»[49] Inoltre, come gli storici di Gottinga, Heyne compí sforzi sistematici per dimostrare che la disciplina testuale e quella materiale avevano necessità di essere studiate contestualmente. Egli tenne personalmente l'allocuzione inaugurale dell'Istituto di storia, nella quale chiarí il suo personale impegno in un programma di analisi interdisciplinare di tipo storico-sociale:

> la storia non può essere studiata correttamente senza la conoscenza dello spirito dei popoli, dei loro costumi, riti, istituzioni, leggi, arti, mestieri, al pari di tutti i prodotti dell'intelligenza umana. Si devono inoltre conoscere le cause che stanno dietro a questi elementi: soprattutto caratteristiche, natura, doni e benefici del suolo e del clima. Da tali elementi, a meno che essi non vengano corrotti o alterati attraverso un'azione deliberata, necessariamente derivano tutti gli altri fenomeni, come se traessero origine dai loro stessi semi[50]

Heyne sviluppò queste considerazioni agli inizi del suo periodo di permanenza a Gottinga, e le applicò sistematicamente in contributi quale il suo brillante saggio, in origine lezione universitaria, *De genio saeculi Ptolemaeorum*. In esso lo studioso propose una coerente visione della cultura alessandrina, dimostrando come la situazione degli scrittori

[48] H. BUTTERFIELD, *Man on His Past*, Cambridge 1955; P. H. REILL, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*, Berkeley 1975; *Aufklärung und Geschichte*, Göttingen 1986; *Geschichtswissenschaft in Göttingen*, Göttingen 1987.

[49] HEEREN, *Christian Gottlob Heyne* cit., pp. 247-48.

[50] C. G. HEYNE, *Opuscula academica*, I, Göttingen 1785, p. 287.

greci in Egitto – dove essi erano separati dalla tradizionale politica della *polis*, esposti a un mondo nuovo pieno di cose stupefacenti e impegnati in una sistematica ricerca di erudizione, senza precedenti in Grecia – avesse trasformato la loro sensibilità[51]. Heyne non abbandonò mai questo impegno, che alimentò un attivo interesse per la vita politica corrente oltre che per la storia e le lettere greche.

Anche i suoi corsi sui classici della letteratura greca riflettevano il suo sforzo generale di ricollocare le opere nel contesto che le aveva generate. Alla fine del XVII e nel XVIII secolo critici e viaggiatori avevano provato che le opere di Omero non potevano essere considerate come prodotti formali e compiuti di un'arte letteraria cosciente di sé. Scrittori cosí diversi come Bentley e Vico avevano documentato queste ipotesi attraverso letture accurate dei testi omerici. Nel complesso, tuttavia, discussioni del genere erano condotte al di fuori delle scuole e delle università. Questa era ancora la realtà nel 1769, quando il diplomatico e viaggiatore inglese Robert Wood dette alle stampe la prima versione del suo *Essay on the Original Genius of Homer*. Oltre ad essersi familiarizzato con la poesia orale del Mediterraneo orientale, conosceva anche – cosa del resto comune, all'epoca – i poemi di Ossian, considerati opera di un antico bardo, editi da James Macpherson. Con efficacia maggiore di qualsiasi suo predecessore, Wood insisteva sul fatto che Omero andava letto nel contesto di una poesia che attingeva alla tradizione e che veniva tramandata oralmente[52].

Nel 1770 l'opera di Wood giunse a Gottinga. Heyne e altri ne furono immediatamente affascinati, e tra questi il teologo J. G. Michaelis, che aveva curato personalmente l'edizione delle lezioni *De sacra poesi Hebraeorum*, dell'erudito inglese Robert Lowth. Michaelis scrisse a Wood: «Heyne, Beckmann e io riteniamo che Omero andrebbe letto proprio come lo avete letto voi, e ci auguriamo che in Germania nessuno lo legga in un modo diverso»[53] Benché suoni moderata nel tono, la lettera era una vera e propria dichiarazione d'intenti. Nelle sue lezioni del 1789 su Omero Heyne fece esattamente quello che Michaelis aveva promesso. In contrasto con una formidabile tradizione esegetica, Heyne sosteneva che i miti di Omero non dovevano essere considerati allegorie ma che rappresentavano le sue rielaborazioni orali di tradizioni an-

[51] *Ibid.*, pp. 76-134; cfr. W. METTLER, *Der junge Friedrich Schlegel und die griechische Literatur*, Zürich 1955, pp. 46-97.

[52] R. WOOD, *An Essay on the Original Genius of Homer (1769 and 1775)*, a cura di B. Fabian, Hildesheim - New York 1976; cfr. K. SIMONSUURI, *Homer's Original Genius*, Cambridge 1979.

[53] Lettera di Michaelis a Wood del 1770 pubblicata in WOOD, *An Essai* cit., *Bibliographical Note*, p. XIII*

teriori. Nella descrizione omerica degli dèi che deridono l'andatura goffa di Efesto, lo studioso individuava la prova evidente dell'esistenza di un mondo diverso per gusto e sensibilità: «qui la risata implica solamente gioia, che Omero, a causa della rozzezza della sua epoca, è in grado di esprimere solo con una risata»[54] Heyne spiegò ai suoi allievi che Omero stesso non aveva mai redatto in forma scritta l'*Iliade* o l'*Odissea*: «L'arte dello scrivere non era ancora tanto sviluppata da permettere di buttare giú qualcosa di piú che un elenco di singoli eventi destinato a un monumento pubblico»[55]. Anche gli editori alessandrini che secoli dopo cercarono di emendare e integrare le sue opere non fecero che aggiungere ulteriori stadi di falsificazione e corruzione, poiché lavoravano partendo «da falsi principî»[56]. Sia Alexander che Wilhelm von Humboldt ascoltarono queste lezioni, e il primo espresse con la tipica forza persuasiva la quantità di cose che aveva imparato dall'abilità di Heyne nell'evocare «l'infanzia della razza umana»[57] In altre parole, Heyne introdusse direttamente in classe i piú moderni risultati del criticismo contemporaneo conseguiti fino alla sua epoca. Dagli anni settanta del XVII secolo, mentre Herder e altri proseguivano in quello che diventò un immenso, produttivo e complesso dibattito sulla lettura storica di Omero, gli allievi di Heyne tenevano il passo nell'aula universitaria.

In fine, le lezioni di Heyne introdussero un ulteriore elemento di novità nell'insegnamento delle materie classiche. Gesner aveva creato questa istituzione scegliendo un ristretto gruppo di allievi, per i quali riuscí a ottenere stipendi statali, e procedendo al loro sistematico addestramento all'insegnamento del greco e del latino – soprattutto del greco – nelle scuole. In questo e in altri campi Heyne fu il continuatore di un'impresa precedente e, nello stesso tempo, fu colui che la trasformò. Ogni semestre ammetteva una cerchia ristretta di allievi a studiare direttamente con lui: i membri di questo seminario dovevano presentare analisi formali di testi e temi loro assegnati; Heyne stesso, insieme agli studenti, prendeva parte alle vivaci discussioni che seguivano. Relazioni accurate e regolarmente inoltrate al governo illustravano i progressi di ogni studente e fornivano indicazioni sulla sua idoneità alla professione, ad esempio, di insegnante ginnasiale. Inoltre, il costante esercizio interpretativo sviluppato in un contesto di gruppo introduceva gli studenti a una terminologia comune e alla condivisione degli stessi interessi. Non c'è da

[54] Citazione dalle lezioni di Heyne del «Sommersemester» 1789, in W VON HUMBOLDT, *Briefe an Friedrich August Wolf*, a cura di P Mattson, Berlin 1990, p. 345.

[55] *Ibid.*, p. 325.

[56] *Ibid.*, p. 337.

[57] *Ibid.*, p. 582.

meravigliarsi se i discepoli di Heyne giunsero a creare una «scuola»: alcuni, come Zoega, dedicarono la carriera all'applicazione del nuovo modello heyneano di filologia storica; J. H. J. Köppen dedicò un libro a spiegare dettagliatamente, come Heyne aveva suggerito *en passant*, che

> tutti i popoli che raggiungono un livello piú elevato di conoscenza cercano di proteggere le opinioni filosofiche e religiose errate – ma degne di rispetto, dal loro punto di vista – degli antenati dalla condanna di un maturo raziocinio attraverso un'interpretazione allegorica e mitica. Per questo motivo i primi filosofi greci cercarono d'individuare dottrine fisiche o morali celate sotto forma di allegorie in tutti i miti, inclusi quelli di Omero[58]

Un altro discepolo di Heyne fece un'attenta recensione a questo libro nel periodico di Gottinga «Bibliothek der alten Literatur und Kunst», che pubblicava anche saggi sugli scolî a Omero e su altri temi fondamentali del maestro[59] Il rapporto tra il lavoro condotto da Heyne sulla letteratura greca e quello dei suoi allievi era di tipo dialettico: ciascuno era di stimolo all'altro.

Heyne stesso coglieva ogni opportunità per sottolineare che considerava i suoi studenti alla stregua di collaboratori: nella sua edizione del 1783 della *Biblioteca* mitologica di Apollodoro, ad esempio, spiegava che l'intenzione era stata semplicemente quella di correggere una versione del testo in modo da poterla distribuire ai suoi allievi «ancora fresca di stampa» come base per le sue lezioni di mitologia; ma parecchi studenti cominciarono a proporre emendazioni, ed egli stesso fu a tal punto stimolato dai loro contributi che decise di porre mano a un'edizione critica piuttosto che a una ristampa corretta. Heyne trasformò in un laboratorio filologico per la creazione di specialisti ciò che Gesner aveva definito come un'istituzione per l'addestramento di insegnanti di scuola[60]

Quando Wolf cominciò a lavorare a Halle, applicò il modello di Heyne in modo nuovo. Come Heyne, non aveva alcun dubbio sul fatto che il lettore dovesse iniziare ad applicarsi su un testo classico immergendolo nel suo originario contesto storico; e anch'egli trovò pochi precedenti o supporti alla sua impresa nella letteratura filologica *stricto sensu* dei secoli passati. Nel XVII e nel XVIII secolo, diceva ai suoi allievi, gli studi classici si erano trovati di fronte a un profondo declino. Lettori e docenti di antichità cercavano in essa un godimento di natura puramente estetica oppure compilavano commentari politici sugli storici, segnatamente Tacito, considerandoli però alla stregua di un semplice *divertisse-*

[58] J. H. J. KÖPPEN, *Über Homers Leben und Gesänge*, Hannover 1788, pp. 246-47.
[59] «Bibliothek der alten Literatur und Kunst», VII (1790), pp. 80-84.
[60] C. MENZE, *Wilhelm von Humboldt und Christian Gottlob Heyne*, Ratingen 1966.

ment, per ristorarsi dopo studi piú impegnativi. In generale, non venne fatto alcuno sforzo per integrare questi approcci cosí diversi. Anche nel XVIII secolo, quando gli eruditi cominciarono ad arrivare «piú in profondità nel cuore del soggetto», essi si limitarono a uno studio di tipo antiquario: «solamente antichi costumi, cerimoniali, istituzioni; ma, cosa ben piú importante, le imponenti vestigia degli antichi monumenti riacquistarono il loro status per merito dei filologi»[61].

Lo stesso Wolf, tuttavia, sperava di fare di piú. I commentatori degli autori antichi, sosteneva, avevano trascurato di integrare spiegazioni storiche e antiquarie nelle loro esplicazioni ai singoli testi. Perciò nel 1789 egli pubblicò un'edizione dell'orazione *Contro Leptine* di Demostene ideata per fungere da modello di un nuovo approccio. Wolf espose la sua introduzione e il commento al testo in uno studio globale e dotato d'interna coerenza, un contributo che esaminava contemporaneamente il testo e metteva in chiaro di considerarlo come l'oggetto di una ricerca ermeneutica formale. I suoi allievi – ai quali Wolf distribuiva l'edizione, pagina per pagina, ancora fresca di stampa – avrebbero studiato «sia ciò che può servire a spiegare l'orazione, sia ciò che può essere appreso dall'analisi della medesima»: in altre parole, essi l'avrebbero inserita in quello che, molto tempo dopo, giunse ad essere definito «il circolo ermeneutico»[62]. Wolf incluse nella sua opera molto materiale derivante dal tradizionale metodo di lavoro: redasse un compendio dell'orazione e ne spiegò dettagliatamente il linguaggio. Ma offrí anche un'introduzione concisa e ben documentata sulle liturgie ateniesi che erano oggetto di discussione, e analizzò il tipo di azione legale nella quale l'orazione s'inseriva. Alla fine dell'esercitazione, prometteva Wolf, i suoi studenti avrebbero acquisito familiarità «con tutta la varietà di cose e concetti implicati nell'orazione», ma l'avrebbero anche «capita, per quanto è possibile, nello stesso modo in cui la capí l'uditorio di Demostene quando si trovò faccia a faccia con l'oratore»[63]

L'analisi wolfiana, ancora una volta, non era cosí originale nel contenuto come avrebbe potuto sembrare. Jacques de Tourreil, membro dell'Académie des Inscriptions et Belles Lettres di Parigi, nella sua traduzione di Demostene aveva sostenuto che i lettori scrupolosi dovevano «agire e pensare come gli Ateniesi di allora, fare proprie le loro sensazioni e i loro pregiudizi, comprendere in sé i loro interessi, le loro controversie, le loro gelosie, le loro paure, le loro speranze. In caso contrario,

[61] F. A. WOLF, *Fragmente*, in MARKNER e VELTRI (a cura di), *Friedrich August Wolf* cit., p. 68.

[62] F. A. WOLF, *Prolegomena*, in ID. (a cura di), *Demosthenis oratio adversus Leptinem*, Halle 1789, p. CXXXXV.

[63] *Ibid.*, p. XXXV.

difficilmente Demostene avrebbe trovato il pubblico adatto»[64]. Lo studioso spiegò a piú riprese che avvenimenti e usi che apparivano bizzarri «dal punto di vista delle nostre consuetudini» «non erano affatto sorprendenti alla luce degli antichi costumi»[65] Tourreil sottolineava – come avrebbe successivamente fatto Wolf – che molte delle istituzioni menzionate da Demostene, come la trierarchia, mutarono nel tempo; ma nell'economia dell'erudizione settecentesca argomenti di tal fatta erano stati in larga misura relegati nel piú vasto ambito della discussione accademica e letteraria[66]. Se temi del genere vennero inseriti tra gli abituali strumenti della didattica universitaria, ciò avvenne solo grazie all'intervento di Wolf – e a quello di Heyne – e solo grazie a Wolf essi furono applicati senza riferimento all'estetica tradizionale. Non c'è da stupirsi se August Böckh, il piú famoso e produttivo allievo di Wolf, si sia dedicato alla comprensione delle istituzioni pubbliche dell'antica Atene e alla ricostruzione delle fonti, soprattutto le iscrizioni, sulle quali deve basarsi la conoscenza delle istituzioni stesse.

Alla fine del XVIII secolo le scuole secondarie superiori furono sottoposte a un cambiamento rivoluzionario – un processo che, per decenni, non avrebbe avuto riscontro negli istituti di secondo grado delle altre nazioni. Negli anni settanta e ottanta del XVIII secolo in Prussia e in altri paesi il vecchio ordinamento delle categorie professionali cominciò a sgretolarsi. Editori, commercianti e intellettuali esigevano una nuova forma d'istruzione, aperta ai giovani di tutti i ceti e nella quale lo status sociale dello studente non fosse l'elemento determinante per definire natura e obiettivi del suo iter scolastico. E proprio questo sembrava offrire il «secondo umanesimo» di Wolf e di Humboldt. Come si è visto, essi sostenevano che una esposizione diretta alla storia e alla cultura greca – nella loro manifestazione piú immediata costituita dalla lingua – avrebbe plasmato la mente e il carattere dello studente piú efficacemente e a un livello piú elevato rispetto a qualsiasi altra disciplina; asserivano inoltre che se le scuole avessero cominciato a sondare con serietà il grado di preparazione dei loro diplomati – e questi test avessero a loro volta fornito il criterio per l'ammissione all'università – gli allievi avrebbero realmente potuto acquisire una padronanza del linguaggio ad alto livello. I giovani filologi che si erano formati nei seminari di Heyne e di Wolf erano appunto in grado di fornire quel rigoroso tipo di preparazione di cui si sentiva la necessità.

[64] J. DE TOURREIL, *Œuvres*, I, Paris 1721, p. 266 (*Preface historique* alle *Filippiche*).

[65] *Ibid.*, II, p. 529.

[66] G. DUHAIN, *Un traducteur de la fin du XVII^e^ siècle et du commencement du XVIII^e^ siècle*, Paris 1910; SCHINDEL, *Demosthenes* cit., pp. 78-81. Per lavori analoghi cfr. L. GOSSMAN, *Medievalism and the Ideologies of the Enlightenment*, Baltimore 1968.

Dunque, anche prima del 1800 alcune scuole superiori fecero i primi tentativi per assegnare al greco uno spazio maggiore nell'ambito dei loro corsi di studio, benché esse fossero ostacolate dalla tradizionale importanza attribuita al latino, dalla mancanza di edizioni scolastiche di qualità di testi greci e, soprattutto, dagli stipendi da fame corrisposti agli insegnanti di liceo (che in media guadagnavano metà della somma necessaria per il mantenimento all'università di uno studente benestante)[67] Negli anni immediatamente successivi alla disfatta di Napoleone in Prussia, quando si materializzò la tanto attesa crisi politica degli stati tedeschi, prese forma il liceo classico, grazie a una straordinaria collaborazione tra potere statale e riformatori del sistema d'istruzione. Le prime riforme di rilievo si concretarono in Baviera, dove nel 1808 Friedrich Immanuel Niethammer si avventurò nella creazione di un nuovo ordinamento scolastico; l'analoga riforma di Wilhelm von Humboldt, realizzata in Prussia nel 1809-10, ebbe effetti piú drastici e duraturi. A poco a poco la scuola secondaria tedesca si trasformò da istituzione accademica umanistica di vecchio stampo, poco supportata economicamente e disorganizzata sotto l'aspetto metodologico-disciplinare, in una ben lubrificata macchina ottocentesca, all'interno della quale illustri filologi come Karl Otfried Müller iniziarono la loro carriera e altri trascorsero tutta la vita, insegnando sulla base di un rigoroso e verificabile programma di studio incentrato sui classici.

All'inizio il nuovo liceo dedicò uno spazio pressoché identico all'insegnamento del greco e del latino, tanto da offrire ai suoi allievi qualcosa di nuovo: un contatto diretto con i Greci, realizzato attraverso un apprendimento intensivo dei testi letterari. Nel liceo tedesco lo studio della lingua – cosí spiegava in un discorso tenuto nel 1809 G. W. F. Hegel, egli stesso preside di liceo a Norimberga – non era piú «un mero strumento, ma un fine in se stesso», perché la vera ricchezza dei classici – vale a dire il loro «valore e il loro sentimento della patria, liberi da ogni ambiguità, e il grande modello fornito dalle loro azioni e dalla loro statura morale» – era direttamente correlata con la loro lingua e si perdeva immediatamente nell'opera di traduzione. «Tale situazione, – secondo Hegel, – rende essenziale, per quanto la cosa ci appaia difficile, lo studio approfondito della lingua degli Antichi e il conseguimento di una piena familiarità con essa, in modo da poter gustare al massimo grado possibile le loro opere, cogliendone tutti gli aspetti e tutte le qualità intrinseche»[68]. *Mutatis mutandis*, queste considerazioni sarebbero ri-

[67] M. KRAUL, *Das deutsche Gymnasium, 1780-1980*, Frankfurt 1984, pp. 13-46.

[68] M. LANDFESTER, *Humanismus und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Darmstadt 1988, pp. 30-55.

maste il fondamento dell'ideologia del liceo tedesco per oltre un secolo.

Naturalmente, col passare del tempo anche in Prussia il liceo si allontanò dalle sue origini tardosettecentesche, soprattutto nelle pratiche educative. Aderenti alla Giovine Germania e devoti cristiani criticarono la nuova scuola perché portatrice di un'ideologia straniera e pagana. Chi suggeriva altre forme d'istruzione progressista attaccava la pressoché esclusiva attenzione data alle lingue classiche, a tutto svantaggio di discipline importanti come la matematica. Inoltre, qualche conservatore cominciò a considerare lo studio della storia antica una pratica politicamente sovversiva – benché la maggior parte dei classicisti fosse portata a condannare l'ordinamento repubblicano come inadatto al mondo moderno. Anche alcuni umanisti ritenevano il programma di studi del liceo troppo limitato, incentrato in maniera troppo maniacale sullo studio formale della civiltà greca a scapito della storia, dell'estetica e di altri ambiti del sapere che il XVIII secolo, da parte sua, aveva cercato di aprire alla ricerca sistematica. Gradualmente si svilupparono sistemi didattici alternativi e il liceo stesso, a poco a poco, ridusse la sua originaria ossessione per il greco[69]. Molti di coloro che si erano battuti col massimo impegno per una nuova forma d'istruzione scolastica – specialmente F. A. Wolf – restarono notevolmente delusi dal livello raggiunto dai normali insegnanti e allievi grazie ad essa.

Eppure, il rigore e la passione con cui il nuovo liceo adottò il greco avrebbero contagiato tutta l'Europa. Nel corso del XIX secolo le altre nazioni europee stabilirono di dar vita a rigorose forme d'istruzione classica, nelle quali l'apprendimento del greco – soprattutto la poesia greca – giocò un ruolo fondamentale. In Inghilterra le scuole pubbliche riformate degli anni trenta e quaranta dell'Ottocento adottarono come materia fondamentale lo studio della poesia greca e l'esercizio di composizione poetica in greco. In Francia e in Italia i nuovi licei di fine secolo cercarono sistematicamente di raggiungere gli standard germanici, soprattutto dopo la formazione dell'impero guglielmino e in seguito ai successi riportati dai Tedeschi in campo militare negli anni sessanta[70]. Almeno in questi termini, appare chiaro che la nuova disciplina classica e la nuova cultura borghese del XIX secolo dovettero la loro esistenza agli sforzi degli umanisti del secolo precedente, volti a restituire vitalità all'apprendimento del greco. La scuola a indirizzo classico dell'Ottocento si dimostrò dunque l'ultimo e piú duraturo fiore sbocciato dallo studio e dall'insegnamento settecenteschi del greco.

[69] *Ibid.*, pp. 73-112.

[70] Cfr. ad esempio OGILVIE, *Latin* cit.

EDOUARD POMMIER

Arte e libertà: Winckelmann e i suoi seguaci

«La libertà di cui godo è come lo zucchero che cospargo dappertutto, persino sulle foglie d'insalata che mi preparo, talvolta, la sera». Cosí scrive Winckelmann in una lettera del 26 luglio 1757 all'amico Stosch[1]. Con tono familiare, evoca una libertà tanto spontaneamente e profondamente integrata nella sua esistenza da poterla paragonare a un banale episodio di vita quotidiana: il gesto di cospargere dello zucchero, ovvero di aggiungere un sapore o un certo fascino alle cose della vita. Ci si può chiedere se, prima di essere una conquista della ricerca erudita o un portato teorico, la libertà non sia, per Winckelmann, una maniera di vivere.

È nota l'apostrofe orgogliosa e insolente rivolta a Stosch una decina d'anni dopo: «Miseri voi, e fortunato me, perché sono libero in paese libero»[2].

Sono numerose le osservazioni che, nell'intero corso della sua vita, tradiscono un'aspirazione costante e quasi sfrenata a condurre un'esistenza in completa indipendenza. La libertà è, prima di tutto, esigenza incoercibile di non dipendenza nei confronti di qualsiasi forma di potere: politico, culturale, economico. Winckelmann ribadisce la sua pretesa di collocarsi al di fuori di qualsiasi gerarchia, e cerca di costruire la sua carriera nel desiderio di proteggere a ogni costo questo stato di non subordinazione[3].

In una lettera del 31 agosto 1749 si vanta di trattare con la stessa libertà dell'amico il suo padrone, il conte di Bünau, al cui servizio è sta-

[1] J. J. WINCKELMANN, *Briefe*, a cura di W Rehm e H. Diepolder, 4 voll., Berlin 1952-57 (d'ora in avanti *Br.*), II, n. 286, p. 14.

[2] *Br.*, III, n. 894, p. 304 (del 12 luglio 1767).

[3] Per la conoscenza di Winckelmann cfr. A. POTTS, *Flesh and the Ideal. Winckelmann and the Origins of Art History*, New Haven - London 1994; F. TESTA, *Winckelmann e l'invenzione della storia dell'arte I modelli e la mimesi*, Bologna 1999; E. DÉCULTOT, *Johann Joachim Winckelmann. Enquête sur la genèse de l'histoire de l'art*, Paris 2000. Per quanto riguarda la sua corrispondenza cfr. M. DISSELKAMP, *Die Stadt der Gelehrten. Studien zu Johann Joachim Winckelmanns Briefen aus Rom*, Tübingen 1993, supplemento.

to assunto da alcuni mesi in qualità di bibliotecario: «Il modo in cui mi comporto nei confronti del mio padrone è del tutto privo di ipocrisia e affettazione; adotto la stessa libertà e la stessa bruschezza che ho nei confronti dei miei amici»[4]. Il 18 marzo 1751 si vanta, con un amico, di aver rifiutato una proposta interessante relativa a un posto di insegnante: «L'ho respinta per amore della libertà»[5] Atteggiamento di fondo che ribadisce l'11 febbraio 1753 all'amico Berendis: «Dignità e onori non sono nulla per me, la pace e la libertà sono i beni supremi»[6]. E quando, il 12 luglio 1754, rivela allo stesso Berendis la sua conversione al cattolicesimo e l'imminente partenza per Roma, fa ancora appello, in maniera piuttosto paradossale, alla libertà: «ti giuro che preferirò sempre la libertà agli onori del mondo»[7] E il 25 luglio 1755, alcune settimane prima della grande partenza, conferma a Berendis: «Libertà e amicizia sono sempre state il mio obiettivo essenziale in qualsiasi cosa»[8].

Bisogno di libertà che ritroviamo nella sua corrispondenza romana. Non appena arrivato a Roma, il 7 dicembre 1775, scrive a Giovanni Ludovico Bianconi, medico bolognese alla corte di Dresda, per illustrargli le sue difficoltà materiali e conclude: «La mia libertà è per me il bene piú grande»[9]. Alcune settimane dopo, il 18 gennaio 1756, precisa il proprio pensiero, sempre allo stesso Bianconi: «Sono dispiaciuto di non disporre di beni sufficienti per assecondare la mia filosofia, i cui unici obiettivi sono la virtú e la libertà; ma qualsiasi cosa possa succedermi, la piú grande indigenza non cambierà i miei sentimenti per ridurmi in schiavitú»[10] Qui Winckelmann pone con chiarezza il problema che si trova a dover affrontare: quello della libertà di chi non dispone dei mezzi materiali per garantirsi la sopravvivenza; come attenersi in queste circostanze al principio, che è un'esigenza morale – «la mia filosofia» –, della non dipendenza? La dipendenza economica, della quale appunto qui si tratta, è una «schiavitú». Ora Winckelmann si sente chiamato a un destino, quello di diventare il nuovo interprete del retaggio dell'antichità, che esige una disponibilità totale. Come garantirsela in una società gerarchizzata e dominata dal potere dei principi, delle Chiese e del denaro? Il 1° giugno 1756 ripropone il suo punto di vista in forma leg-

[4] *Br.*, I, n. 63, pp. 90-92.
[5] *Br.*, I, n. 72, p. 102.
[6] *Br.*, I, n. 92, p. 128.
[7] *Br.*, I, n. 99, p. 146.
[8] *Br.*, I, n. 114, p. 181.
[9] *Br.*, I, n. 120, p. 186. Sul suo corrispondente cfr. G. L. BIANCONI, *Scritti tedeschi*, a cura di G. Perini, Bologna 1998.
[10] *Br.*, I, n. 124, p. 197. Queste due lettere a Bianconi sono in francese.

germente diversa, alludendo alle condizioni d'incertezza nelle quali aveva lasciato Dresda per trasferirsi a Roma: «Mi sono state fatte delle proposte per andare a Roma e a Napoli, ma non erano conformi al mio obiettivo supremo che è la libertà»[11].

Come spiegare grazie a quale sapiente commistione di compromesso e rinunce Winckelmann sia riuscito a garantirsi una sicurezza materiale compatibile con la «sua filosofia»? A prezzo di quali limitazioni mentali ha potuto ritenere salvaguardata la sua libertà? Si tratta, in ogni caso, di una tematica costante nelle lettere agli amici rimasti in Germania. A Francke, suo ex collega e successore nella biblioteca del castello di Nöthnitz, dichiara, il 30 settembre 1758, dopo avergli raccontato la sua vita a Firenze: «ne potrà concludere che ho ottenuto la mia libertà»[12]. E il 1° gennaio ribadisce: «Godo di una superba libertà che non baratterei con tutti i tesori del mondo»[13] Tra i molti esempi, due in particolare indicano che la sua libertà si fonda saldamente sul rifiuto di incarichi che comporterebbero una certa alienazione. Il 10 marzo 1766 scrive a un amico di aver rifiutato la dignità di canonico «per asserire la nobile libertà da me conquistata con tanta fatica»[14] E il 15 agosto 1767 annuncia negli stessi termini di aver rifiutato un posto da bibliotecario e altre proposte vantaggiose[15].

Due frasi mostrano che questo sentimento della libertà non è un modo superficiale di affermare la propria originalità di fronte agli amici tedeschi, né una semplice forma di disprezzo delle convenzioni sulle quali essi hanno costruito la loro esistenza abituale. Esclama il 1° maggio 1762: «Sono nato libero e voglio morir tale»[16]. E il 20 febbraio 1763 professa il suo «amore per la libertà ... perché sono cresciuto come un'erba selvatica, abbandonandomi all'istinto[17]». Cui segue una confessione inquietante di disponibilità a «sacrificarsi se si ergessero ancora colonne in onore dei tirannicidi».

Occorre ora affrontare il paradosso annunciato in precedenza: questa libertà di accontentarsi di poco ha assunto la forma di una libertà «romana». Nell'agosto 1757 scrive, a proposito dei rapporti con uno dei suoi protettori, il cardinale Passionei, di godere di «una libertà illimitata», e conclude la lettera con un «Viva la libertà!» che, stante la da-

[11] *Br.*, I, n. 143, p. 222 (a Gottlob B. Genzmer, conosciuto all'università di Halle).
[12] *Br.*, I, n. 243, p. 421.
[13] *Br.*, I, n. 261, p. 443 (a Francke).
[14] *Br.*, III, n. 764, p. 169 (a Genzmer).
[15] *Br.*, III, n. 898, p. 307 (a Gerlach Adolf von Münchhausen, primo ministro dello Hannover).
[16] *Br.*, II, n. 481, p. 226 (a Francke).
[17] *Br.*, II, n. 540, p. 295 (all'amico svizzero Leonhard Usteri).

ta e il luogo, può risultare sorprendente[18]. Sentimento ribadito in termini generali, che gli conferiscono una portata ancora piú ampia, in una lettera del 15 maggio 1758 a un amico di Dresda, il pittore A. F. Oeser: «Da nessun'altra parte ho vissuto in piú grande libertà che qui [Roma]»[19] C'è poi questa toccante confessione del 1° maggio 1762: «Tutte le mattine protendo le braccia verso colui che mi ha consentito di sfuggire alla rovina e mi ha guidato in questo paese, nel quale godo della pace, nel quale godo di me stesso e nel quale posso vivere e agire secondo il mio libero arbitrio»[20].

Altre dichiarazioni di Winckelmann consentono di cogliere in maniera piú chiara e netta i lineamenti di questa «libertà romana». È la libertà di cui si può beneficiare in una società nella quale le strutture di comando e coercizione sarebbero inoperanti. Leggiamo con attenzione il seguente passo di una lettera del 27 aprile 1763: «Poiché la libertà di cui godo qui è illimitata, e nessuno mi chiede conto di ciò che faccio»[21]. Ma ecco un'osservazione ancora piú precisa, risalente al 3 giugno 1767, con la quale corrobora la decisione di stabilirsi per sempre a Roma: «Perché del territorio romano si può dire che è un paese nel quale nessuno comanda e nessuno obbedisce»[22]. Roma o l'assenza dello stato; Roma o uno stato già assente in quanto condannato a scomparire in breve volgere di tempo. È la seconda e definitiva caduta di Roma quella che annuncia il 30 agosto 1760: «L'impero dei preti s'avvicina al declino e al crollo»[23] E in una delle ultime lettere inviate da Roma, prima della partenza per il viaggio fatale, scrive direttamente in italiano, il 26 febbraio 1768: «La machina, amico, va in rovina; io parlo di quella dei preti; in cinquanta anni non vi sarà forse né Papa né prete»[24].

Winckelmann si convince che questa situazione di vacanza dell'autorità è unica in Europa. La libertà è piú garantita a Roma che in stati che si possono definire repubblicani: «la libertà negli altri stati e nelle altre repubbliche è soltanto un'ombra in confronto a quella di Roma, cosa che ti sembrerà senz'altro paradossale», scrive a Berendis il 29 gennaio 1757[25] È inoltre dispostissimo a lasciarsi persuadere dal cardinale Passionei, dotato di una notevole esperienza internazionale, del quale

[18] *Br.*, I, n. 184, pp. 295-96 (a G. Wille).
[19] *Br.*, I, n. 213, p. 361.
[20] *Br.*, II, n. 482, p. 225 (a Francke).
[21] *Br.*, II, n. 557, p. 310 (allo stesso).
[22] *Br.*, III, n. 860, p. 269 (allo scultore danese Johannes Wiedewelt).
[23] *Br.*, II, n. 372, p. 98 (a W. Stosch).
[24] *Br.*, III, n. 938, p. 372 (allo stesso).
[25] *Br.*, I, n. 167, p. 266 (a Berendis).

riporta un'affermazione in una lettera del 12 maggio 1757: «Roma è l'unico luogo al mondo nel quale si possa parlare altrettanto liberamente, posso affermarvelo con assoluta certezza, io che ho trascorso del tempo in tutte le repubbliche libere d'Europa»[26]

Da questo punto di vista, la perfetta antitesi di Roma, ovvero lo stato assente, è la Prussia di Federico II; detestata da Winckelmann in quanto stato amministrativo e militare, organizzato e gerarchizzato: «paese del dispotismo e della schiavitú», come scrive il 13 settembre 1760 all'abate J.-J. Barthélemy, conservatore del gabinetto delle medaglie del re di Francia[27] Il 21 febbraio 1761, pensando a un amico di gioventú rimasto in Prussia, del quale non ha piú notizie da tempo, scrive che, se fosse morto, «sarebbe molto meglio per lui come per tutti quelli che respirano l'aria pesante e soffocante di quell'infelice paese del dispotismo. O gradita libertà, che posso finalmente gustare a Roma, a ogni passo, e della quale godo pienamente»[28] Il 15 gennaio 1763, alla notizia che J. G. Sulzer ha appena risposto positivamente alla chiamata di Federico II accettando un incarico di professore a Berlino, sbotta: «Mi fa rabbrividire dalla testa ai piedi, quando penso al dispotismo prussiano e a quell'aguzzino di popoli che hanno fatto di un paese già maledetto dalla natura, e coperto di sabbia libica, l'orrore dell'umanità, lanciandogli una maledizione eterna. Meglio farsi Turco circonciso che Prussiano»[29]

Siamo arrivati ai confini della libertà politica, della libertà dell'uomo nella città, della libertà dell'individuo in una società costruita per garantirgliela? Nelle affermazioni di Winckelmann emergono altri indizi di questa concezione della libertà. Nel 1766 G. H. von Berenhorst, membro del seguito del principe Leopoldo III Federico Francesco von Anhalt Dessau, il principe ideale di Winckelmann, riferisce che, nel corso di un pranzo, allorché si arrivò a parlare del re di Napoli, l'archeologo tedesco avrebbe esclamato: «È una bestia». Al che il principe del Meclemburgo avrebbe replicato: «Tenga presente che sta parlando di una testa coronata e che nel giro di pochi giorni questo giovane sovrano verrà dichiarato maggiorenne». Al che Winckelmann rispose a sua volta: «Per Bacco, allora sarà un bestione»[30] Discorsi da tavola, si osserverà, magari favoriti dal vino di Orvieto; ma davvero privi di un profondo significato?

[26] *Br.*, I, n. 173, p. 280 (al conte Bünau).
[27] *Br.*, II, n. 374, p. 99.
[28] *Br.*, II, n. 390, p. 122 (a Berendis).
[29] *Br.*, II, n. 532, p. 283 (a L. Usteri). La frase conclusiva è in italiano nel testo.
[30] *Br.*, IV, n. 132, p. 256 (originale in francese).

L'aneddoto sembrerà superficiale. Per valutarlo meglio occorre accostarlo a un fatto d'importanza indiscutibile: l'ammirazione di Winckelmann nei confronti di un autentico combattente per la libertà quale John Wilkes. Costui ci fornisce una preziosa testimonianza in occasione del suo soggiorno a Roma nel 1765:

> Quest'uomo, indubbiamente il maggior studioso dell'antichità della nostra epoca, si trova in una situazione affatto straordinaria. Nato suddito del tiranno di Prussia, ha trascorso la maggior parte della sua vita sotto il dispotismo del pontefice romano; ciò nonostante il suo cuore trabocca d'amore per la libertà e di apprezzamento per le liberissime repubbliche dell'antichità, perché, se non m'inganno, la maggior parte delle repubbliche moderne sono degenerate in aristocrazie corrotte[31].

A queste indicazioni rivelatrici del significato «politico» che il concetto di libertà assume per Winckelmann, e sul suo legame con la storia delle repubbliche dell'antichità, fa riscontro una lettera inviata allo stesso Wilkes il 22 luglio 1767:

> Dio voglia dispensare ogni prosperità all'apostolo della libertà! Quale consolazione provo a veder rinascere, per cosí dire, lo scambio strettamente legato a Roma in un solo istante grazie all'armonia degli animi! Signore, Voi mi rinnovate i momenti piú riflessivi della mia vita; momenti troppo passeggeri, e persino interrotti da visite inopportune, ma che mi hanno reso orgoglioso di me stesso, poiché ho saputo guadagnarmi la Vostra amicizia. Mi dolgo della sorte che mi ha privato del piacere di condurVi su tutte le tracce della terra nella quale nacque il prototipo della libertà della quale Voi difendete la copia. Queste tracce sembrano ancora feconde dal germe antico, il quale, con l'aiuto dell'immaginazione, anima un cuore nobile, perché a Roma ci sono molti che comandano ma nessuno che obbedisce, e per quanto mi riguarda vi respiro una libertà che non avrei potuto trovare altrove. Vedete bene dove il piú piccolo pensiero della libertà mi trasporta, invece di testimoniarVi quanto sia penetrato dalle espressioni di cui Voi mi colmate[32].

Si tratta di un passo rivelatore ed essenziale per mettere in luce la vera sensibilità di Winckelmann nei confronti della tematica della libertà; ne emerge infatti quello che si potrebbe chiamare il passaggio dalla libertà «romana» alla libertà «greca»; dalla libertà passiva di chi non è costretto a obbedire a nessuno, alla libertà attiva del cittadino impegnato nella vita collettiva della *polis*. Questo passaggio Winckelmann lo vive nell'intimità del suo essere, la cui vita segreta mi sembra dominata dal dramma della conversione, avvenuta l'11 giugno 1754, che avrebbe potuto tradursi in una sorta di sdoppiamento della sua personalità[33] Con un certo cini-

[31] *Br.*, IV, n. 128, p. 243. Rifugiato all'estero tra il 1765 e il 1768, John Wilkes (1727-97) transita in questo periodo per Roma.

[32] *Br.*, III, n. 882, p. 289 (originale in francese).

[33] E. POMMIER, *Winckelmann et la religion*, in J. PIGEAUD e J.-P. BARBE (a cura di), *Winckelmann et le retour à l'antique*, Atti del I colloquio (La Garenne Lemot, 1994), Nantes 1995, pp. 13-31.

smo, Alberigo Archinto, nunzio a Dresda, gli aveva spiegato che l'abiura sarebbe stata una semplice formalità «esteriore», priva di influenza sulla «convinzione intima», e che «cambiare religione, è cambiare la tavola ma non il Signore»[14]. Lo stesso Winckelmann, in una lettera del 6 gennaio 1753, nella quale esprime il proprio turbamento, riconosce che, per amore della scienza (leggi: per consacrarsi allo studio dell'antichità a Roma), si possono sopportare delle «ciarlatanerie teatrali», ossia accettare di sottoporsi a riti che non sembrano impegnare la persona nel profondo[15]

A partire dalla conversione, Winckelmann sembra costruire la sua vita interiore su una sorta di compromesso. Appronta in se stesso una riserva interiore, il luogo dell'«adorazione nel raccoglimento», nel quale si manifesta la grazia di Dio, destinata a rimanere un «monumento eterno», un *Denkmal*, ossia, nello stesso tempo, un monumento, un monito, un ricordo, una presenza[16]. A prezzo della sottomissione esteriore alle pratiche imposte dal potere dominante, il credente può conservare nel piú profondo di sé quella libertà che, secondo l'insegnamento del Vangelo e di san Paolo, è il dono della grazia e della pace di Dio, che si esprime mediante la *Stille*: nello stesso tempo, pace del cuore, silenzio, calma, raccoglimento, conquista della saggezza. Winckelmann ritiene la *Stille* un attributo essenziale dell'arte greca; *Stille* con ogni probabilità mutuata dalla tradizione pietistica[17], di coloro che, definiti dagli avversari «die Stillen im Lande», avevano fatto propria questa denominazione che si rifà a un passo del Salmo 35, secondo il quale i nemici del popolo eletto ordiscono complotti «contro i pacifici della terra».

Questa è, a mio avviso, la libertà vissuta da Winckelmann; una libertà segreta che esprime nella maniera piú sottile e paradossale la libertà dei figli di Dio di cui parla san Paolo. Libertà della quale nessuna forza può privarlo, e ottenuta quale compenso del sacrificio alle convenzioni esteriori imposto dalla conversione. È questa la libertà che porta con sé a Roma, la sua «libertà romana».

In questo sfondo doloroso va inserita la «libertà greca» di Winckelmann per comprenderne la portata. Al momento della pubblicazione dei

I due studi precedenti di maggiore importanza sono: W SCHULTZE, *Winckelmann und die Religion*, in «Archiv für Kulturgeschichte», XXXIV (1952), pp. 247-60; A. DÜPPENGIESSER, *Der «Gründlich geborene Heide». Religion, Theologie und Kirche bei Winckelmann*, Passau 1981.

[14] *Br.*, IV, n. 118, pp. 207-10; n. 120, pp. 211-16.

[15] *Br.*, I, n. 81, pp. 109-11 (a Berendis).

[16] *Br.*, I, n. 88, pp. 120-21 (allo stesso).

[17] A. LANGEN, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, Tübingen 1954, in particolare pp. 174-85.

Pensieri sull'imitazione, egli precisa in una lettera a un amico la possibile originalità del libro: «L'opera ha riscosso un successo incredibile. E alcuni esperti, considerando la grande libertà che dimostro nei confronti del gusto qui imperante, e dello stesso gusto del re, si sono complimentati perché ho aperto la strada al buon gusto e ho avuto l'opportunità di scrivere in questo modo grazie a un'alta protezione»[38] Ci si può stupire del fatto che Winckelmann trasformi un testo nel quale si parla soprattutto della superiorità degli antichi e di Raffaello in una specie di opuscolo criptico controcorrente; per non definirlo addirittura un libello politico, visto che la citata opposizione si esercita contro il gusto dominante, ossia quello del principe e pertanto, in definitiva, contro il principe stesso.

In quest'opera, la condizione politica della *polis* non viene ancora affrontata, ma abbiamo la prova che la problematica politica aleggia sul pensiero di Winckelmann. In una minuta databile all'inizio del 1756, egli prende in considerazione il periodo trascorso dall'inizio del XVIII secolo, e scrive:

> Era un tempo (da un secolo) nel quale il lusso vanitoso delle corti aveva preso il sopravvento e favoriva il rammollimento, la pigrizia e la schiavitú dei popoli Le scienze erano in mano ai dotti d'anticamera Si leggevano le opere dei saggi della Grecia altrettanto poco di quanto si contemplavano le statue dei suoi artisti. E il numero di coloro che sapevano osservare con vera intelligenza le opere d'arte della Grecia antica era ancora piú ridotto del numero di coloro che, nascosti un po' qui un po' là, studiavano, per proprio diletto, i monumenti della ragione e della scienza di questa nazione La conoscenza generale dei Greci insegnava a pensare come loro e ispirava quello spirito di libertà diffusosi grazie ai saggi. Spirito che, come afferma Hobbes, viene soffocato con la massima facilità allorché si vieta ai giovani la lettura degli antichi[39]

Questo passo non lascia dubbi sull'opposizione virulenta e radicale di Winckelmann al sistema politico e culturale dell'assolutismo. Inoltre fornisce una visione sintetica della civiltà greca, affiancando «saggi» e «artisti», in quanto portatori, entrambi, dello spirito di libertà che la Grecia ha incarnato nel corso della storia e che, a suo avviso, resta pur sempre una promessa vitale.

Il ripiegamento in se stesso di Winckelmann lo sollecita alla ricerca di una compensazione se non altro teorica, al fine di conferire alla libertà un ruolo attivo nella storia; possibilità che gli viene offerta dal pa-

[38] *Br.*, I, n. 112, p. 176 (a Berendis).

[39] *Reifere Gedanken über die Nachahmung der Alten in der Zeichnung und Bildhauerkunst*, frammento in J. J. WINCKELMANN, *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*, a cura di W Rehm, introduzione di H. Sichtermann, Berlin 1968 (d'ora in avanti *KS*), pp. 145-46.

radigma greco. La «libertà romana», quella della vita nascosta in una *Stille* irenica, implica una «libertà greca», quella della vita che si rivela nella storia come una speranza o un miraggio, che consentirebbe di sopportare l'austera disciplina della libertà secondo la Grazia, che può essere pienamente assunta soltanto al termine del pellegrinaggio terreno.

Solamente con la pubblicazione a Dresda, nel 1764, della *Geschichte der Kunst des Alterthums*, Winckelmann rivela un pensiero del quale aveva posto le basi almeno dal 1756. Occorre in primo luogo osservare che fa della libertà un attributo degli Etruschi[40], cosa che può sembrare piuttosto sorprendente; sennonché la libertà cui fa qui riferimento sarebbe piú che altro quella di un intero popolo nei confronti dei suoi potenti vicini, nella fattispecie i Romani, per cui si tratta in sostanza di indipendenza. In relazione a questo contesto occorre pure tenere presente la definizione che egli fornisce della libertà – «Die Pflegerin der Künste» –, cioè colei che si prende cura, la protettrice, la nutrice delle arti. Al di là della sfumatura di significato preferita, l'espressione è decisamente forte, in quanto fa della libertà un nume tutelare che garantisce la fioritura delle arti.

La tematica della libertà viene affrontata, molto rapidamente, nel capitolo I, dedicato alle origini e alla diversità dell'arte presso vari popoli, e in maniera piú dettagliata nel capitolo IV, dedicato in particolare all'arte greca studiata, in successione, sotto il quadruplice punto di vista della sua ricezione e della sua superiorità, della sua essenza, del suo sviluppo e della sua caduta, dei materiali e delle tecniche. Nel capitolo I Winckelmann insiste soprattutto sul carattere mite ed equilibrato del clima della Grecia, che mette in relazione al suo governo[41]. Ma introduce ben presto una sfumatura fondamentale per indicare che le cause psico-geografiche sono un elemento che occorre confrontare con le condizioni politiche della vita collettiva, come si può evincere dal confronto che istituisce tra il destino storico di Atene e quello della Ionia:

> Tra i Greci dell'Asia Minore, la cui lingua, dopo la loro migrazione dalla Grecia in questi paesi, si arricchí di vocali addolcendosi e facendosi piú musicale, poiché là essi potevano godere di un clima piú felice di quello degli altri loro connazionali, fu proprio questo clima a risvegliare e ispirare i primi poeti; la filosofia greca si formò proprio su questo terreno, i loro primi storici nacquero in questo paese. Apelle, appunto, il pittore della «grazia», crebbe sotto questo cielo gioioso. Ma questi Greci, nell'impossibilità di difendere la loro libertà dalla potenza limitrofa dei Persiani, non furono in grado di dare vita a potenti stati liberi, come quello atenie-

[40] ID., *Geschichte der Kunst des Altertums*, Darmstadt 1982 (d'ora in avanti *GKA*), p. 88 [trad. it. Torino 1961].

[41] *GKA*, p. 42.

se, e le arti e le scienze non poterono quindi trovare nell'Asia ionica la sede piú favorevole. Ma ad Atene, dove, l'indomani della cacciata dei tiranni, s'instaurò una forma di governo democratica, alla quale partecipava tutto il popolo, lo spirito di ogni cittadino e della città stessa si elevarono al di sopra di tutta la Grecia[42].

In questo passo fondamentale Winckelmann afferma per la prima volta, e in maniera molto chiara, il primato della libertà in quanto fattore di sviluppo artistico. Libertà concernente il regime interno della *polis*, che il testo tedesco designa con l'espressione «demokratisches Regiment».

Tuttavia, è nella prima sezione del capitolo IV, dedicata alle cause della superiorità unanimemente riconosciuta dell'arte greca, che riecheggiano le affermazioni, di tono trionfalistico, che istituiscono un rapporto di dipendenza tra libertà e arte. «Per quanto riguarda la costituzione e la forma di governo della Grecia, la libertà fu la causa principale della superiorità artistica. In ogni tempo la libertà ha avuto la sua sede in Grecia, anche accanto al trono dei re, che governavano paternamente ancor prima che l'intelletto illuminato facesse gustare ai Greci la dolcezza di una libertà completa»[43] Dopo aver rievocato i giochi olimpici e la loro importanza per lo sviluppo della statuaria, Winckelmann afferma: «Come un nobile ramo da un tronco sano il pensiero di tutto il popolo si elevò grazie alla libertà ... Il modo di pensare dei Greci liberi dovette essere molto diverso dalle idee dei popoli schiavi. Erodoto ci fa vedere come la libertà da sola fosse la ragione della potenza e dell'altezza cui giunse Atene, mentre questa città, in precedenza, quando aveva dovuto riconoscere sopra di sé l'autorità di un tiranno, non aveva potuto svilupparsi rispetto ai suoi vicini»[44].

Il miracolo greco è stato reso possibile dalla concomitanza tra regno della libertà politica e ambiente naturale favorevole, tra spirito creativo e sviluppo del corpo e del pensiero[45] Insistendo sull'importanza di

[42] *GKA*, p. 42.
[43] *GKA*, p. 130.
[44] *GKA*, p. 133.
[45] Ammesso che in Caylus si parli di libertà, lo si fa in contrapposizione a Roma, e la libertà si confonde con la liberalità o la nobiltà dell'arte, che solo viene esercitata da uomini liberi, mentre i Romani la lasciarono agli schiavi: E. POMMIER, *Caylus et la Grèe*, in J. PIGEAUD e J.-P. BARBE (a cura di), *La redécouverte de la Grèce et de l'Egypte au XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle*, Atti del II colloquio (La Garenne Lemot, 1995), Nantes 1997, pp. 163-75. Si è talvolta ritenuto che G. TURNBULL, *Treatise on Ancient Painting*, London 1740 (Munich 1971, a cura di V. M. Bevilacqua), sia stato il primo a sottolineare il nesso che intercorre tra libertà e fioritura delle arti in Grecia; ma la sua concezione della libertà è assai piú morale che politica: egli parla infatti di «libertà, grandezza e sicurezza della mente». D'altra parte, questa «libertà» non è radicata nella storia, ma fondata su una serie di citazioni di Cicerone, Seneca, Tacito, Plinio il Vecchio, Plutarco ecc. (cfr. pp. 99-102). Si tratta di una differenza fondamentale.

questi fattori contingenti, Winckelmann fonda nello stesso tempo la storicità dell'arte greca.

L'arte acquisisce il diritto alla storia perché la libertà ha una storia, perché non è un'astrazione ma s'incarna incessantemente in un contesto mutevole e spesso minaccioso, perché è in perpetuo divenire. L'artista greco è un cittadino che crea per la *polis*, i suoi dèi e i suoi eroi, ispirato dai saggi che la governano: «L'uso e l'applicazione dell'arte mantennero questa nella sua grandezza. Giacché, in quanto essa era consacrata solo agli dèi, era devoluta alle cose piú sacre e piú utili per la patria, e poiché nelle case dei cittadini regnavano la moderatezza e la semplicità, ecco che l'artista non veniva abbassato dalla modestia del luogo, bensí quello che egli faceva corrispondeva alle idee ambiziose di tutto il popolo»[46]. A questa situazione privilegiata Winckelmann contrappone l'infelice condizione in cui versa la sua epoca: «L'onore e la fortuna di un artista non dipendevano dal capriccio di una ignoranza presuntuosa, e le opere d'arte non erano create per accontentare un gusto meschino o l'occhio incapace di un giudice impostosi col servilismo e l'adulazione; erano bensí i piú dotti e saggi uomini di tutto il popolo che giudicavano e premiavano gli artisti e le loro opere alla presenza di tutti i Greci»[47]

La libertà che Winckelmann colloca alla fonte stessa della fioritura dell'arte greca assomiglia forse a quella dell'«apostolo» Wilkes e, in ogni caso, a quella della citata minuta del 1756. Con la differenza, però, che questa minuta è rimasta un testo privato e clandestino, mentre la *Storia dell'arte nell'antichità* è un libro letto in tutta Europa, che si colloca nella categoria degli scritti di opposizione al sistema stabilito.

La prima parte, il «corpo della dottrina», colloca la libertà nel cuore stesso della problematica della comparsa dell'arte greca; la seconda ne ricollega l'evoluzione a quelle che l'autore chiama «circostanze esteriori» del tempo[48], forse un lontano equivalente della «qualità de' tempi» di cui parla Vasari[49]. Si può sorridere delle goffaggini e delle ingenuità, per non parlare delle forzature, con le quali Winckelmann cerca di istituire un parallelismo tra storia della democrazia ateniese e storia dei progressi, della fioritura e della decadenza dell'arte greca. Di Lisippo e dei suoi discepoli, per esempio, attivi all'epoca di Alessandro Magno e spesso al suo servizio, Winckelmann arriva ad affermare: «I migliori poeti e artisti,

[46] *GKA*, pp. 136-37.

[47] *GKA*, p. 135. La libertà si fonda sull'istruzione: nelle scuole, la gioventú viene iniziata all'arte e alla filosofia (*GKA*, pp. 135-36).

[48] *GKA*, p. 195.

[49] L'espressione compare nella *Prefazione* alla parte II delle *Vite*: cfr. G. VASARI, *Le vite de' piú eccellenti pittori, scultori e architetti*, a cura di G. Milanesi, Firenze 1878, II, p. 103.

però, che si resero famosi in questo tempo, erano germogliati ancora da quel ceppo radicato nel suolo della fiera libertà»[50]. E a proposito della situazione precedente l'appropriazione da parte dei Macedoni del resto della Grecia, Winckelmann richiama ancora gli ultimi germogli alimentati dalle radici della libertà[51]. Dopo di che l'arte diventa dipendente dai principi. Il ciclo glorioso dell'arte greca è terminato e Winckelmann racchiude in un'unica frase l'orazione funebre dell'arte e della libertà: «L'arte, che dalla libertà aveva per così dire ricevuto la vita, con la perdita di questa dovette necessariamente declinare e morire, proprio là dove essa aveva avuto la sua massima fioritura»[52].

L'ultima opportunità di rinnovamento si presenta con l'imperatore Adriano, intenditore d'arte e artista a sua volta; ma i suoi sforzi risultano vani, perché il tempo della libertà è ormai tramontato: «Se fosse stato possibile riportare l'arte al suo splendore di un tempo, Adriano sarebbe stato l'uomo al quale non mancavano né il sapere, né la passione necessari a questa impresa, ma dal mondo era scomparso lo spirito della libertà, e la sorgente del nobile pensiero e della vera gloria si era inaridita»[53]

La domanda che viene posta implicitamente nelle ultime pagine della *Storia dell'arte nell'antichità* è fondamentale: il tramonto della libertà ateniese, con l'avvento del dominio romano, è un evento definitivo, e comporta perciò la scomparsa dell'arte greca diventata, a prezzo della morte, un'arte esemplare? C'è poi stata un'epoca caratterizzata dallo studio appassionato degli autori antichi; l'epoca nella quale sono vissuti Raffaello e Michelangelo: «Poiché si prese a commentare Omero nella sua lingua come ad Atene e si aveva scrupolo di tradurre le citazioni greche, perché erano in molti ad averne bisogno, era venuto il tempo della conoscenza dell'antichità nell'ambito dei dotti e degli artisti, e Ariosto, Raffaello e Michelangelo creavano opere eterne e lavoravano per l'immortalità. Il fiorire della cultura greca in questo momento non era con ogni probabilità la causa immediata dell'imitazione dell'antichità da parte di questi due artisti, ma ne era la causa profonda»[54]

Per ora si tratta soltanto di allusioni piuttosto vaghe a un possibile parallelismo tra lo sviluppo della cultura nell'Atene antica e nell'Italia rinascimentale. Un paragone molto stringato ricompare nella *Storia*

[50] *GKA*, p. 322.
[51] *GKA*, p. 337.
[52] *GKA*, p. 332.
[53] *GKA*, p. 377.
[54] *KS*, p. 145.

dell'arte nell'antichità, a conclusione del passo citato sul destino contrapposto della Ionia che cade sotto il dominio persiano e di Atene che accede alla democrazia: «Che la causa dello sviluppo delle arti ad Atene rientri nelle cause indicate è provato dalle analoghe circostanze determinatesi a Firenze, dove le arti e le scienze, dopo un lungo periodo di oscurità, ricominciano a brillare in epoca moderna»[55]

Non è possibile verificare in questa sede l'eventuale validità delle affermazioni di Winckelmann sul rapporto fra la tradizione repubblicana di Firenze e l'opera dei suoi artisti, come per esempio Michelangelo[56]. Winckelmann pone, di passaggio, la questione del ruolo della libertà nella storia. In sostanza, si tratta di una constatazione quasi disperata che si chiarisce alla luce della rilettura della sua meditazione davanti al Torso del Belvedere, riassunta nella seguente conclusione: «Il torso di Ercole sembra essere una delle ultime opere perfette che l'arte greca ha prodotto prima della perdita della libertà»[57] Ridotto allo stato di rovina che simboleggia il destino dell'arte greca e del suo naufragio, il Torso è anche l'ultima espressione di una libertà scomparsa sotto i colpi degli imperi, quasi a simboleggiare il comune destino di arte e libertà.

Ci si può chiedere come mai Winckelmann si sia imbattuto nella libertà andando alla ricerca di un'arte greca restituita alla sua vocazione di incarnare, nel mondo sensibile, l'idea di bellezza, legata ai concetti di *Stille* (pace dell'animo) e *Unbezeichnung* (indeterminazione)[58]; ossia, da una parte, il superamento delle passioni che generano il disordine e, dall'altra, il rifiuto di tutte le particolarità che allontanano dall'universale. E si può rispondere che ha incontrato questa libertà perché la portava in se stesso, come un'esigenza incompatibile con il tipo di organizzazione della società contemporanea. Winckelmann incontra la libertà greca vivendo, non senza difficoltà, la libertà secondo san Paolo e mettendola alla prova a Roma, che ne sembra l'apparente negazione. Per un

[55] *GKA*, p. 43.

[56] Sul tema «arte e libertà a Firenze» cfr. F. HARTT, *Art and Freedom in Quattrocento Florence*, in *Essays in Memory of Karl Lehmann*, New York 1965, pp. 114-31; D. J. GORDON, *Giannotti, Michelangelo and the cult of Brutus*, in S. ORGEL (a cura di), *The Renaissance Imagination*, Berkeley 1975, pp. 233-45; H. W JANSON, *La signification politique du David de Donatello*, in «Revue de l'Art», XXXIX (1978), pp. 33-38; V. HERZNER, *David Florentinus*, in «Jahrbuch der Berliner Museen», XX (1978), pp. 42-115; XXIV (1982), pp. 63-107.

[57] *GKA*, p. 347. Sulle descrizioni cfr. M. KUNZE, *Winckelmanns Beschreibungen der Statuen in Belvedere Hof im Lichte des florentiner Nachlassheftes* e E. OSTERKAMP, *Johann Joachim Winckelmann Beschreibungen der Statuen im Belvedere in der Geschichte der Kunst des Alterthums: Text und Kontext*, in M. WINNER, B. ANDREAE e C. PIETRANGELI (a cura di), *Il Cortile delle statue. Der Statuenhof des Belvedere im Vatikan*, Atti del colloquio della Biblioteca Hertziana (Roma 1992), Mainz 1998, pp. 431-41, 443-58.

[58] POMMIER, *Winckelmann et la religion* cit.

certo tempo aveva sognato un'altra libertà, lontana sul piano spaziale, ma teoricamente accessibile: quella delle piccole repubbliche alpine nelle quali vivevano i suoi amici svizzeri, da Gessner, a Füssli, a Usteri[59] Ma le aveva poi preferito la libertà interiore, unitamente alla libertà, lontana sul piano temporale, dell'Atene dell'antichità.

Condannato a vivere una libertà lontana, perché la profondità dell'animo è altrettanto lontana della Grecia, Winckelmann non ha mai manifestato la speranza di una sua possibile reincarnazione nella storia. Fonte di nostalgia e ammirazione, la libertà greca appartiene a una storia della quale Winckelmann non intravede possibilità di ritorno. Nella pagina conclusiva della *Storia dell'arte nell'antichità*, la nave che scompare all'orizzonte porta con sé bellezza e libertà greche in un viaggio senza ritorno.

Winckelmann aveva previsto la caduta del potere temporale pontificio, come ipotesi probabile e piuttosto a breve termine, nel giro di trenta-cinquant'anni. A distanza di trent'anni dalla sua morte, l'esercito della Repubblica francese era a Roma, e il sistema sociale da lui tanto severamente criticato era ormai divenuto l'Ancien Régime. La Rivoluzione avrebbe dato un'altra lettura del messaggio di Winckelmann sulla Grecia? In Francia, la sensibilizzazione alla sua opera era stata molto precoce[60]: nel volume XVII, datato ottobre-dicembre 1755, la «Nouvelle bibliothèque germanique» pubblica una traduzione parziale dei suoi *Pensieri sull'imitazione*[61]. Ma occorre attendere la pubblicazione, nel numero del 3 ottobre 1764 della «Gazette littéraire de l'Europe», della recensione della *Storia dell'arte nell'antichità*, pubblicata alcune settimane prima, affinché sia commentato il passo relativo «alle ragioni della stupefacente superiorità dei Greci sugli altri popoli». Ragioni che Winckelmann «individua nella bellezza del clima, nella libertà politica, nella stima accordata agli artisti, nella destinazione stessa dell'arte, sempre consacrata ai fatti della religione e della patria»[62]. La lettura che si fornisce di quest'opera fondamentale mette in risalto la tematica della libertà facendone un elemento essenziale dell'esegesi winckelmanniana della storia dell'arte greca.

[59] *Br.*, II, n. 409 (del 25 aprile 1761 a S. Gessner).

[60] E. POMMIER, *Winckelmann et la vision de l'Antiquité classique dans la France des Lumières et de la Révolution*, in «Revue de l'Art», 83 (1989), pp. 9-20.

[61] «Nouvelle bibliothèque germanique», XVII, 2 (ottobre-dicembre 1755), pp. 302-19; XVIII, 1 (gennaio-marzo 1756), pp. 72-100.

[62] «Gazette littéraire de l'Europe», III, 38 (3 ottobre 1764), pp. 129-32.

Ci si può chiedere se Diderot abbia letto questo articolo quando redige le sue considerazioni sulla scultura nel *Salon* del 1765. In questo testo famoso definisce Winckelmann «fanatico», in quanto appassionato difensore della verità che ha scoperto. Verità che è la spiegazione della grandezza dell'arte greca:

> Domandate a questo entusiasta affascinante per quale via Glicone, Fidia e gli altri siano giunti a creare delle opere cosí belle e perfette, e vi risponderà: per quella del sentimento della libertà che eleva l'anima e le ispira grandi cose; per quella delle ricompense della nazione e della considerazione pubblica; per quella della contemplazione, dello studio e dell'imitazione costante della bellezza naturale; per quella del rispetto della posterità, dell'ebbrezza dell'immortalità, del lavoro assiduo, dell'influsso favorevole dei costumi e del clima; per quella della gloria...[63]

Benché si tratti di un testo rimasto estraneo al dibattito pubblico dell'epoca a motivo del suo carattere confidenziale, il *Salon* del 1765 ha un'importanza notevole perché il suo autore riesce a fornire una sintesi magistrale delle tesi del capitolo IV della prima parte della *Storia dell'arte nell'antichità*, spiegando in tal modo il fascino esercitato dallo scrittore tedesco nell'ultimo terzo del XVIII secolo. Nel numero 5 del 1766, l'«Année littéraire» offre un'interpretazione analoga dell'opera, la cui prima versione in lingua francese è stata testé pubblicata ad Amsterdam. A interessare i lettori francesi è sostanzialmente il problema delle cause della fioritura dell'arte greca. In questa recensione, di fatto un collage di citazioni scelte con cura, si legge tra l'altro: «La costituzione e il governo della Grecia furono assai favorevoli all'arte, che si elevò e si perfezionò all'ombra della libertà che vi ha sempre prosperato e che si sedette addirittura sul trono dei sovrani che governavano i loro sudditi da padri, prima che lo spirito dei Greci, piú illuminato, godesse della dolcezza della libertà intera»[64].

Per valutare a fondo l'influenza della *Storia dell'arte nell'antichità* e della sua teoria della libertà occorre far riferimento all'articolo «Grecs» pubblicato nel 1777 sul supplemento dell'*Encyclopédie*, e contenente un excursus piuttosto ampio sulla «Storia delle arti presso i Greci», ispirato in larga misura dalla *Storia dell'arte nell'antichità*, citata per altro quale fonte essenziale. Le cause della superiorità dei Greci sono tratte letteralmente dal testo dell'erudito tedesco, con la riproposizione, tra l'altro, della già citata tesi dell'eredità che Atene avrebbe raccolto dalla Ionia: «Poiché quel bel paese, l'Asia ionica, non fu in grado di resiste-

[63] D. DIDEROT, *Salon de 1765*, a cura di E. M. Bukdahl e A. Lorenceau, Paris 1984, articolo «Sculpture», pp. 277-78.

[64] «L'Année littéraire», 5 (1776), pp. 217-37.

re all'enorme potenza dei Persiani, il trono delle arti e delle scienze si trasferí ad Atene, non appena vi furono espulsi i tiranni. Allora il governo democratico elevò l'animo di ciascun cittadino e la città stessa al di sopra di tutte le altre *poleis* della Grecia»[65]

Nei volumi del dizionario di pittura e di scultura allegato all'*Encyclopédie méthodique*, l'articolo «Liberté» intende sottolineare l'importanza di questa condizione per lo sviluppo delle arti, e il richiamo al ruolo avuto in Grecia è ispirato a Winckelmann, benché non sia citato: «I Greci, permeati di convinzioni favorevoli al progresso delle produzioni dello spirito umano, le hanno elevate a un tale livello di eminenza che, in seguito, hanno potuto unicamente decadere. Da nessun'altra parte le arti sono state altrettanto libere e onorate come presso di loro»[66]

La seconda edizione dell'*Encyclopédie méthodique* viene pubblicata nel 1792, in un contesto radicalmente nuovo. Nell'articolo «Antique» si fa osservare che certi artisti sarebbero disposti a ritrovare la bellezza ideale «se le circostanze favorevoli che hanno contribuito a produrre i capolavori antichi venissero loro in soccorso; ma queste circostanze non esistono»[67]. Ci si può chiedere se quest'affermazione perentoria conservi la sua validità alla data nella quale è stata fatta; ossia nella Francia del 1792 che, al momento in cui il tentativo di compromesso storico con l'Ancien Régime crolla sotto i colpi dei ribelli del 10 agosto, trova una giustificazione alle sue opzioni politiche e sociali avviando la rigenerazione.

Una risposta a questa domanda era stata fornita il 15 gennaio 1791, data della pubblicazione di un opuscolo di Henri J. Jansen intitolato *Projet tendant à conserver les arts*, che prevede una brillante fioritura delle arti in una Francia il cui avvenire si colloca sotto il segno della libertà: «Sotto l'impero della libertà, le arti si elevano, si diffondono e fioriscono grazie all'entusiasmo della gloria e all'amore della cosa pubblica ... È sufficiente che l'augusta assemblea dei vostri rappresentanti lo voglia, e le stesse meraviglie che hanno dato lustro ai migliori secoli della Grecia verranno realizzate presso di noi ... Che la Grecia ci serva da modello»[68]. Questa specie di proclama si accompagna a un'osservazione che

[65] *Encyclopédie*, suppl., III, Paris 1777, p. 254. Si può citare pure l'articolo «Sculpture» del vol. XIV, Paris 1765, p. 839: «La scultura, dopo essere stata elevata al piú alto grado di perfezione presso i Greci, degenera in questa nazione spirituale quando essa perde la libertà». Si tratta di una citazione quasi letterale dalla *Storia dell'arte nell'antichità*.

[66] *Encyclopédie méthodique*, Paris 1792, III, p. 223.

[67] «Antique», *ibid.*, I, pp. 83-85.

[68] H. J. JANSEN, *Projet tendant à conserver les arts en France en immortalisant les événements patriotiques et les citoyens illustres*, Paris 1791, pp. 5, 7, 13.

precisa senza alcuna ambiguità la fonte di questa affermazione: «Dal punto di vista della costituzione e del governo della Grecia, la libertà costituisce una delle cause principali della preminenza dei Greci nel campo dell'arte. Winckelmann, *Histoire de l'art*, Liv. IV, ch. 1».

Un'eco delle posizioni di Winckelmann la si ritrova pure nelle riflessioni di Armand Guy Kersaint sul problema del *musée national*, pubblicate alla fine del 1791: «Rafforziamo la libertà e tutto diventerà facile Che Parigi diventi l'Atene moderna, e che la capitale degli abusi, popolata da una schiatta di uomini rigenerati dalla libertà, diventi, grazie alla vostra sollecitudine, la capitale delle arti»[69]. Alcuni mesi piú tardi Jean-Baptiste-Pierre Le Brun, che si può considerare il migliore «esperto» francese della sua epoca, istituisce la medesima equazione in un opuscolo dedicato al *musée national*, il cui progetto iniziava finalmente a prendere corpo[70]. Egli scrive infatti che la Francia può diventare una «novella Grecia» e Parigi la «capitale dell'universo», perché «sotto l'impero della libertà le arti fioriscono nel modo piú rigoglioso». L'opera di François Boissy d'Anglas, *Quelques idées sur les arts...*, indirizzata alla Convenzione il 13 febbraio 1794, riprende la tesi corrente, dopo la frattura del 1789, dell'interdipendenza, ossia della consustanzialità, di libertà e genio: «La libertà è il frutto di quello stesso entusiasmo che crea le produzioni del genio ... questo sacro istinto che, davanti alle bellezze dell'universo, interpella e coinvolge l'uomo di genio, e lo pungola con l'esigenza imperiosa di crearne nuove imitazioni. Lo stesso entusiasmo che fa infiammare l'uomo generoso e sensibile dal desiderio ardente di essere libero»[71]. Per Boissy d'Anglas questa identificazione trova la propria legittimazione nella storia, sulla scorta dell'esempio della Grecia antica:

> Guardate i Greci, nostri maestri e modelli nelle arti, nella filosofia e nelle virtú repubblicane ... Le arti e la libertà sono state le prime e le piú potenti passioni del loro animo ... Grazie allo spirito di libertà di cui è permeata la *polis* erano i loro monumenti, le loro statue, i loro templi, i loro oratori e i loro artisti che i Greci difendevano contro i maneggi dei tiranni, e per i quali vinsero a Salamina e a Maratona. La loro patria era questo cumulo di capolavori che parlavano in modo cosí potente al loro cuore[72].

[69] A. G. KERSAINT, *Discours sur les monuments publics, prononcé au Conseil du département de Paris le 15 décembre 1791*, Paris 1792, pp. 3 (introduzione), 45 (testo).

[70] J.-B.-P. LE BRUN, *Réflexions sur le Museum national* (14 gennaio 1793), a cura di E. Pommier, Paris 1992, p. 15, nota 2.

[71] F. BOISSY D'ANGLAS, *Quelques idées sur les arts, sur la nécessité de les encourager, sur les institutions qui peuvent en assurer le perfectionnement et sur divers établissements nécessaires à l'enseignement*, Paris, 25 piovoso anno II (13 febbraio 1794), p. 30.

[72] *Ibid.*, pp. 138-45.

Si tratta in sostanza dello stesso accostamento che si può leggere nell'articolo *Beaux-Arts* sul primo numero della «Décade» pubblicato il 29 aprile 1794:

> La libertà politica, che è il capolavoro della civiltà, e le belle arti, che sono la creazione piú nobile del genio, nacquero sotto lo stesso cielo e diffusero nel contempo la loro influenza sullo stesso popolo. Gli Ateniesi furono questo popolo di genio che assistette alla nascita delle leggi di Solone, dei quadri di Polignoto e delle statue di Fidia[73]

La maggioranza moderata e a lungo silenziosa della Convenzione, allorché riprende la parola dopo Termidoro, adotta lo stesso linguaggio. Basta ascoltare il discorso tenuto da Marie-Joseph Chénier alla Convenzione il 3 gennaio 1795:

> Osservate a quale altezza, ancora inaccessibile alle nazioni moderne, la poesia, l'eloquenza e tutte le arti imitative si sono innalzate nelle repubbliche della Grecia, a Corinto, a Sicione, a Siracusa e, soprattutto, ad Atene; in questa *polis* classica nutrice di grandi uomini, nella quale Pericle uscendo dalla bottega di Fidia correva ad ascoltare le lezioni di Socrate Tali, e ancora piú imponenti, dovranno essere un giorno i destini della Repubblica francese[74].

Queste opinioni assumono il significato di una dottrina ufficiale nel discorso pronunciato in occasione della seduta inaugurale dell'Institut National, il 4 aprile 1796, da Pierre C. F. Daunou, secondo il quale la potenza liberatrice delle arti è provata dalla storia: «Questo popolo, che un tempo brillò nella Grecia per l'immortale splendore delle arti, era un popolo repubblicano Che cosa, piú della libertà, grazie alla quale tutto si magnifica e si rigenera, può riaprire il tempio del gusto e dare nuovo inizio a un secolo di gloria?»[75]

Il 2 aprile 1798 una commissione dell'Institut National redige il suo rapporto sulle memorie inviate in risposta al concorso bandito alcuni mesi prima sotto il titolo «Quale è stata e quale può ancora essere l'influenza della pittura sui costumi e sul governo di un popolo?»[76] L'incisore Nicolas Ponce richiama, secondo lo schema tradizionale, l'esempio dei Greci che «s'impadronirono mediante le arti dell'immaginazione dei popoli per creare e mantenere la libertà; per ispirare l'amore della patria e plasmare lo spirito pubblico; per esortare, infine, alle virtú piú utili alla società». La storia dei Greci dimostra che «la causa piú

[73] «La Décade», 10 floreale anno II (29 aprile 1794), pp. 7-9.

[74] «Le Moniteur», 106, 10 nevoso anno III (5 gennaio 1795), pp. 127-28.

[75] Institut de France, Archives, 3 A1, pp. 78-81.

[76] Sul concorso dell'anno VI cfr. E. POMMIER, *L'art de la liberté. Doctrines et débats de la Révolution*, Paris 1991, pp. 295-312.

immediata della decadenza risiede nella perdita della libertà»[77]. Georges-Marie Raymond, direttore della scuola centrale di Chambéry, risponde con un vero e proprio trattatello, nel quale convergono le influenze di Winckelmann e Rousseau: «Le arti, come afferma il celebre Winckelmann, sono sempre state figlie della libertà»[78]. E lo scultore di Lilla Charles L. Corbet, in una memoria inviata il 24 marzo 1799 in risposta a un altro concorso sulle cause della perfezione della scultura antica, perviene all'ormai scontata conclusione: «La libertà politica fu la causa principale ed essenziale della perfezione della scultura antica L'epoca memorabile della rigenerazione francese è quella della futura perfezione. Sí, l'amore dell'arte è la stessa cosa dell'amore per la libertà»[79].

Il discorso della Rivoluzione ispirato a Winckelmann si può riassumere nell'opera di Alexandre Lenoir, che conduce, per cosí dire all'insegna di Winckelmann, il suo tentativo di ricostruire l'evoluzione della scultura francese a partire dal XIII secolo. Winckelmann compare infatti nella prima pagina del catalogo del museo dei monumenti francesi in una citazione sulla gloria dell'Atene «democratica», ed è poi presente nella collezione con un busto – il busto di quest'«uomo sublime» commissionato a Michallon[80] –, per cui è l'unico straniero a trovare posto in una collezione destinata a glorificare l'arte francese.

La Rivoluzione va addirittura oltre la conclusione della *Storia dell'arte nell'antichità*, fondando una storicità nella quale si appropria in maniera esclusiva di qualsiasi speranza di resurrezione. Rivolgendosi agli scultori della Grecia antica alla ricerca della loro patria, Corbet fa queste affermazioni stupefacenti: «Approdereste sulle coste dell'antica Gallia e, percorrendo questa terra rigenerata, libera e arricchita di alcuni di questi capolavori, scampati alla devastazione del tempo, esclamereste: Qui è la Grecia, qui è la nostra patria! Ecco gli eroi che le hanno dato lustro, le legioni invincibili che sanno difenderla! Ecco i pilastri della libertà, le belle arti debbono esservi tenute in gran conto»[81]. Qui è la Gre-

[77] Il manoscritto di N. Ponce è conservato presso l'Institut de France, Académie française, Archives, 2D1 (non numerato).

[78] G. M. RAYMOND, *De la peinture considérée dans ses effets sur les hommes de toutes les classes et dans son influence sur les mœurs et le gouvernement des hommes*, Paris 1805², p. 74.

[79] La memoria di Charles L. Corbet (1758-1808) è conservata presso l'Institut de France, Académie française, Archives, 2 D1, p. 23.

[80] A. LENOIR, *Description historique et chronologique des monuments de sculpture réunis au Musée des monuments français*, Paris, anno VI, Premessa, p. 1; e *ibid.*, «Monuments du XVIIIe siècle», p. 351, n. 401.

[81] Memoria di Ch. L. Corbet, p. 45.

cia; ma questa Francia nella quale gli artisti greci ritrovano finalmente una patria vivente è «arricchita» da alcuni loro capolavori. L'autore allude qui a una conseguenza piuttosto sorprendente dell'influsso di Winckelmann sulla visione dell'antichità in epoca rivoluzionaria, per cui dalla strettissima relazione tra costituzione politica e fioritura dell'arte, e dal ruolo attribuito alla libertà in rapporto al processo creativo, si trae la conclusione che il paese che ha reinventato la libertà iscrivendola nuovamente nella storia, ossia la Francia della Rivoluzione, è l'erede legittimo dei capolavori nati sotto l'ispirazione di questa libertà, per cui può rivendicarli in quanto unico paese degno di possederli[82].

Questa manipolazione, fondata su un'estrapolazione degli scritti di Winckelmann, si configura negli ambienti artistici influenzati da Jacques-Louis David, nel clima d'esaltazione della retorica patriottica dell'anno II. La tematica è inventata dal pittore Jean-Baptiste Wicar in un discorso pronunciato il 28 gennaio 1794 davanti alla Société républicaine des arts. Incaricato di redigere un rapporto sullo stato dei calchi dei pezzi antichi dell'ex Accademia reale di pittura e scultura, Wicar ne attribuisce la situazione deplorevole in cui versano all'ostilità dell'«aristocrazia», e la paragona alla distruzione della Grecia da parte della barbarie trionfante. Wicar ne trae poi una conseguenza piuttosto ardita, secondo la quale è compito del paese della libertà salvare e appropriarsi dei resti della grandezza ateniese. La libertà gli ordina di portar via «i resti del suo splendore. Non dovete infatti dubitare che il tempo li ha risparmiati per noi. Sí, [la libertà] ce lo garantisce: soltanto noi siamo in grado di apprezzarli, e noi eleveremo templi degni di queste opere e dei loro illustri autori»[83] In sostanza Wicar investe la Francia della Rivoluzione di un diritto sui capolavori dell'antichità e pone le basi di una nuova ideologia che, a partire dall'estate successiva, servirà da giustificazione teorica alle requisizioni di opere d'arte nei paesi vinti e occupati dalle truppe della Repubblica. I capolavori artistici, creati sotto l'ispirazione della libertà, possono esprimere il loro significato e diffondere il messaggio del quale sono portatori solamente nel paese che ha ristabilito, per la prima volta dall'epoca gloriosa di Atene, la libertà nel mondo. Facendo riferimento, il 31 agosto 1794, alle prime requisizioni nelle Fiandre, e a quelle eventuali in caso di campagna militare vit-

[82] Cfr. lo studio di questa «avventura» in A. C. QUATREMÈRE DE QUINCY, *Lettres sur le préjudice qu'occasionneraient aux arts et à la science le dé placement des monuments de l'art de l'Italie, le démembrement de ses écoles et la spoliation de ses collections, galeries musées, etc.*, dette *Lettres à Miranda* (Paris 1796), a cura di E. Pommier, Paris 1996.

[83] «Aux armes et aux arts», 3, 16 ventoso anno II (6 marzo 1794), pp. 157-58.

toriosa in Italia, Henri Grégoire pone alla Convenzione una domanda alla quale risponde immantinente: «I capolavori delle repubbliche greche devono forse decorare i paesi degli schiavi? La Repubblica francese dovrebbe esserne il domicilio definitivo»[84].

In questo modo, Winckelmann serve da giustificazione del massiccio trasferimento di capolavori dell'antichità (ma anche del Rinascimento e del classicismo) a Parigi, diventata la capitale del «mondo nuovo» creato dalla Rivoluzione[85]. L'antichità, trasformata da Winckelmann in elemento di una storia irreversibile, diventa un possesso che alimenta la speranza di ricreare i tempi gloriosi e ha la sua apoteosi nella festa dell'anno VI, il 27 luglio 1798, con la quale si celebra l'arrivo a Parigi dei capolavori provenienti dall'Italia[86]. Dei tesori che in quest'occasione sfilano all'interno delle loro casse sino al Champ de Mars, uno solo viene esposto al pubblico durante la liturgia dei discorsi: quello di Bruto, fondatore della libertà romana. Nel discorso col quale il ministro degli Interni François de Neufchâteau accoglie il «patrimonio della libertà», si evidenzia il significato di questa presenza visibile invitando a rendere «onore al busto del fondatore della libertà dei Romani! all'Apollo la cui fiamma divina anima il genio delle arti»[87]. Bruto è il testimone della libertà che consente ad Apollo di esercitare la sua provvida sovranità. Siamo nell'alveo del pensiero di Winckelmann.

In un *Essai* pubblicato all'inizio del 1798, P.-J.-B. Chaussard fa un'affermazione che Winckelmann non avrebbe avuto difficoltà a sottoscrivere: «Nelle repubbliche, in queste forme di governo nelle quali la perfettibilità umana può e deve svilupparsi nel modo piú ampio, le arti fioriscono e prosperano»[88].

Tuttavia, pur conoscendo la *Storia dell'arte nell'antichità*, diventata nell'anno III una specie di manuale ufficiale[89], Chaussard dimenticava il contesto geografico, culturale e sociale di questa libertà; contesto del quale Winckelmann aveva indicato l'importanza e al quale Quatremère

[84] H. GRÉGOIRE, *Rapport sur les destructions opérées par le vandalisme et sur les moyens de le réprimer*, Paris, 14 fruttidoro anno II (31 agosto 1794), p. 20.

[85] *Ibid.*, p. 17.

[86] E. POMMIER, *La fête de Thermidor an VI*, nel catalogo della mostra «Fêtes et Révolution», Musée des Beaux-Arts, Dijon 1989, pp. 178-215.

[87] Si può leggere il testo del discorso di François de Neufchâteau su «Le Rédacteur», 957, 12 termidoro anno VI (30 luglio 1798), pp. 1-6.

[88] P.-J.-B. CHAUSSARD, *Essai philosophique sur la dignité des arts*, Paris, ventoso anno VI (febbraio-marzo 1798), pp. 12-14.

[89] L. TUETEY, *Procès-verbaux de la Commission temporaire des arts*, I, Paris 1912, pp. 456-91; II, 1918, pp. 63, 116-17. Viene presa la decisione di donare la nuova edizione delle opere di Winckelmann ai musei e alle «principali biblioteche».

de Quincy restituisce un ruolo centrale nella sua presa di posizione contro la politica delle requisizioni. Secondo Quatremère de Quincy, Chaussard aveva dimenticato la storia: «Credo che nulla avvenga due volte in maniera identica»[90].

Esprimendo il suo lamento davanti al Torso del Belvedere, Winckelmann attende la libertà promessa dalla Grazia. Gli uomini dell'anno II e dell'anno VI sono colti da ebbrezza nella speranza di una libertà che, stabilitasi a Parigi unitamente ai capolavori che ha ispirato in passato, recherebbe la promessa di un nuovo regno di Apollo, e fantasticano su Atene. Dice Corbet: «Percorro la Grecia antica, dimora delle arti e della libertà, ugualmente predilette, ugualmente onorate. Entro in Atene, libera e fiorente; in ogni dove vedo bei quadri e belle statue»[91]. Afferma dal canto suo Chaussard: «La storia di Atene è quella dello spirito umano. Ti saluto, città di filosofi, artisti, poeti, oratori, storici, moralisti; città di Minerva»[92].

Winckelmann avrebbe sottoscritto queste dichiarazioni; aveva del resto a sua volta scritto: «Le cause e il motivo della superiorità che l'arte raggiunse presso i Greci sono da attribuirsi in parte all'influenza del clima, in parte alla costituzione e al governo e quindi alla mentalità formatisi all'ombra di quelli, come, e non meno, alla considerazione di cui gli artisti godevano e all'uso e all'impiego dell'arte presso i Greci»[93].

Nella lettura che la Francia dei Lumi, e soprattutto della Rivoluzione, fa di Winckelmann, la libertà politica, da causa «principale» della fioritura delle arti nella Grecia antica, diventa causa «esclusiva». La posizione critica assunta dall'archeologo tedesco nei confronti della società del suo tempo, ripresa talvolta alla lettera nella retorica rivoluzionaria, spiega il tipo di accoglienza riservato ai suoi scritti nella Francia che sta preparando la Rivoluzione e in quella che l'ha realizzata. Data questa situazione molto particolare si può capire come mai l'interpretazione del pensiero di Winckelmann possa differire, su questo punto, negli altri paesi che ne vengono a conoscenza verso la fine del XVIII secolo. La pregevole edizione italiana dell'opera di Winckelmann curata da Carlo Fea, e pubblicata a Roma nel 1783, mostra che gli Italiani, che considerano

[90] QUATREMÈRE DE QUINCY, *Lettres* cit., lettera II, p. 96.

[91] CH.-L. CORBET, *Lettre au citoyen Lagarde, secrétaire général du Directoire exécutif*, Paris, anno V, p. 40.

[92] CHAUSSARD, *Essai* cit., p. 4.

[93] *GKA*, p. 128.

l'arte sotto tutte le sue forme, compresa quindi l'arte dell'antichità, come un elemento essenziale della loro identità, cercano in Winckelmann soprattutto gli strumenti per acquisire una conoscenza scientifica piú approfondita dell'arte antica[94] Gli accademici tedeschi si rendono ben presto conto che il figlio del ciabattino di Stendal è il primo tedesco ad aver assicurato al suo paese una rinomanza letteraria di livello internazionale. Essi si mostrano soprattutto sensibili all'ampiezza della sua costruzione teorica e perseguono, battendo le vie da lui inaugurate, un approccio culturale ed estetico alla storia[95] I suoi eredi piú diretti si chiamano Schiller[96] e Hölderlin[97], ma è Goethe il primo a riconoscerne il ruolo di scopritore di un mondo nuovo[98]; mentre Hegel mutua da Winckelmann i fondamenti della sua filosofia dell'arte, nella quale la libertà si fonde e si confonde con la cultura[99]. Per oltre un secolo, sino a Furtwängler, Winckelmann resterà il modello della scienza tedesca della storia antica[100] e di una visione eroica della Grecia. Gli Inglesi, a partire da Gillies, si mostrano meno sistematici dei Francesi nell'interpretazione dei rapporti tra società e sue espressioni artistiche[101]. Sarà Thomas Jefferson a tradurre nella maniera piú fedele e molto concreta il

[94] G. WINCKELMANN, *Storia delle arti del disegno presso gli antichi*, a cura di C. Fea, Roma 1783. La testimonianza piú preziosa sull'influenza di Winckelmann in Italia la fornisce L. LANZI, *Storia pittorica della Italia. Dal risorgimento delle Belle Arti fin presso al fine del XVIII secolo*, Bassano 1809, allorché parla del suo progetto di fare «una piena istoria di Pittura»: «Ne ho preso esempio da Winckelmann ottimo artefice della storia antica del disegno, che tante scuole partitamente descrive, quante furono nazioni che le produssero». Risulta chiaramente che cosa Lanzi abbia mutuato da Winckelmann. Per il contesto generale cfr. R. ASSUNTO, *Verità e bellezza nelle estetiche e nelle poetiche dell'Italia neoclassica e primo romantica*, Roma 1984.

[95] L'opera fondamentale resta, nonostante la data di pubblicazione, H. C. HATFIELD, *Winckelmann and his German Critics, 1755-1791 A Prelude to the Classical Age*, New York 1943. Che peraltro non dispensa dalla lettura del brillante saggio di L. CURTIUS, *Winckelmann und seine Nachfolge*, Wien 1941; né dalla sintesi di G. ZINSERLING, *Winckelmann und die deutsche Klassik*, in «Helikon. Rivista di tradizione e cultura classica dell'Universita di Messina», IX-X (1969-70), pp. 765-90. Cfr. pure, malgrado i pregiudizi ideologici, T. NAMOWICZ (a cura di), *Die aufklärerische Utopie Rezeption der Griechenauffasung J. J. Winckelmanns um 1800 in Deutschland und Polen*, Warschau 1978.

[96] L. UHLIG, *Schiller und Winckelmann*, in «Jahrbuch für internationale Germanistik», XVII, 1 (1985), pp. 131-46.

[97] B. BÖSCHENSTEIN, *Winckelmann, Goethe und Hölderlin als Deuter antiker Plastik*, in «Hölderlin Jahrbuch», XV (1967-68), pp. 158-79.

[98] J. W. GOETHE, *Winckelmann und sein Jahrhundert*, in ID., *Briefen und Aufsätzen* (Tübingen 1805), a cura di H. Holtzhauer, Leipzig 1969.

[99] In proposito occorre partire dalla sintesi di E. H. GOMBRICH, *Hegel und die Kunstgeschichte*, in «Neue Rundschau», LXXXVIII (1977), pp. 202-19.

[100] F. MATZ, *Winckelmann und das 19. Jahrhundert*, in «Geistige Welt Vierteljahresschrift für Kultur und Geisteswissenschaft», III, 1 (1948), pp. 3-13.

[101] F. HASKELL, *Winckelmann et son influence sur les historiens*, in E. POMMIER (a cura di), *Winckelmann: la naissance de l'histoire de l'art à l'époque des Lumières*, Paris 1991, pp. 85-99.

punto di vista di Winckelmann sul ruolo della libertà in ordine alla fioritura dell'arte, quando redigerà, assieme all'architetto francese Charles-Louis Clérisseau, amico e ammiratore del pensatore tedesco, i progetti del Campidoglio di Richmond[102].

[102] M. L. BAEUMER, *Klassizität und republikanische Freiheit in der ausserdeutschen Winckelmann-Rezeption des späten 18. Jahrhunderts*, in T. W. GAEHTGENS (a cura di), *Johann Joachim Winckelmann, 1717-1768*, Hamburg 1986, pp. 195-19.

CHRYSSANTHI AVLAMI

Libertà liberale contro libertà antica. Francia e Inghilterra, 1752-1856

Atene: città del commercio e dell'industria, delle arti e delle scienze, della libertà religiosa e politica e, d'altronde, culla di una democrazia considerata riflesso originale e incompleto del sistema rappresentativo, ancora sconosciuto in quella remota «età» dell'umanità. Tale è l'immagine dell'Atene borghese[1] delineata dai teorici del liberalismo le cui componenti ritroviamo trascritte e diluite nello spessore delle narrazioni storiche del XIX secolo. Questa Atene è agli antipodi di un «vasto convento»[2] che invece si fonda interamente sulla guerra, ignora il commercio e, pertanto, le arti; peggio ancora, sacrifica l'individuo al cittadino in nome di una uguaglianza livellatrice: tale «convento», dalla struttura tirannica se non «totalitaria», è Sparta. Questa divisione radicale tra Atene e Sparta è motivata dal dibattito sul diritto alla libertà individuale, che in Francia scoppia clamorosamente all'indomani del Terrore giacobino e sfocia nel famoso discorso pronunciato da Benjamin Constant nel 1819, dal titolo *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*.

È giocoforza constatare che tale immagine in bianco e nero risulta riduttiva e che è necessario scrutarne con maggiore attenzione le varianti, poiché divergono in modo significativo a seconda dei luoghi, delle circostanze, degli interessi da cui dipendono. In altri termini, da un'Atene borghese all'altra vi sono scarti, tonalità differenti, che in realtà riflettono la difficoltà di pensare in modo univoco ciò che noi intendiamo per liberalismo.

In che modo cogliere i contorni della Grecia «liberale» senza mettere l'accento sul problema della temporalità storica che informa i mutamenti e il contenuto di questa visione della Grecia? Innanzitutto, dovremo tenere conto del fossato scavato – non senza resistenze – nel XVIII

[1] Hanno descritto il fiorire dell'Atene borghese in Francia N. LORAUX e P. VIDAL-NAQUET, *La formation de l'Athènes bourgeoise: essai d'historiographie 1750-1850*, in P. VIDAL-NAQUET, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris 1990, pp. 161-209.

[2] B. CONSTANT, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* (1814), in *Œuvres*, a cura di A. Roulin, Paris 1957.

secolo, che domina l'era post-rivoluzionaria e separa le modalità che avevano un tempo regolato le istituzioni politiche degli antichi da quelle che ormai governano i moderni. In effetti, se Atene rimane sempre preferibile a Sparta, se è fatta a nostra immagine e somiglianza, nondimeno la città di Solone e quella di Licurgo sono entrambe storicamente sorpassate da un discorso che fonda la propria legittimità sul concetto di «progresso».

1. *Atene e Sparta nel segno del commercio e del progresso dell'umanità.*

> Non esistono forse un progresso e uno sviluppo evidenti? Guarda questo fiume che scorre: sgorga da una piccola fonte, cresce, qui si arresta e lí riprende il suo corso; scorre curvandosi continuamente e scava sempre piú lontano e in profondità ... Un fiume! Una goccia d'acqua! Sempre e solo una goccia d'acqua fino a quando non sfocia nel mare – e se accadesse lo stesso per il genere umano?
>
> JOHANN GOTTFRIED VON HERDER

La traduzione inglese dell'*Histoire poétique de la guerre nouvellement déclarée entre les Anciens et les Modernes* (1688)[3], in cui François de Callières parodiava la *querelle*, reca un frontespizio che rappresenta gli accampamenti degli antichi e dei moderni (fig. 1). La scena si situa in una valle attraversata da un fiume che separa i due eserciti[4]. A questa rappresentazione eminentemente «astorica» o, piuttosto, derivante da una concezione dell'opposizione antichi/moderni conforme all'immutabilità e alla ripetitività della natura – poiché la concomitanza presuppone una natura sempre uguale a se stessa –se ne sostituirà progressivamente un'altra. In effetti, si potrebbe dire che i moderni avranno definitivamente sconfitto gli antichi e i loro difensori solo quando il fiume che separa i due accampamenti nell'immagine verrà ridotto a metafora del corso della storia. Infatti, non ci si bagna mai due volte nello stesso fiume; il «corso» o il «cammino» della storia, la successione delle «età» della storia, sono metafore che traducono la tensione tra natura e storia, l'assorbi-

[3] F. DE CALLIÈRES, *Characters and Criticisms upon Ancient and Modern Orators, Poets, Painters, Musicians, Statuaries and other Arts and Sciences, with an Heroick Poem intitled The age of Lewis the Great (by Mr Perrault)*, trad. di M. Bladen, London 1705.

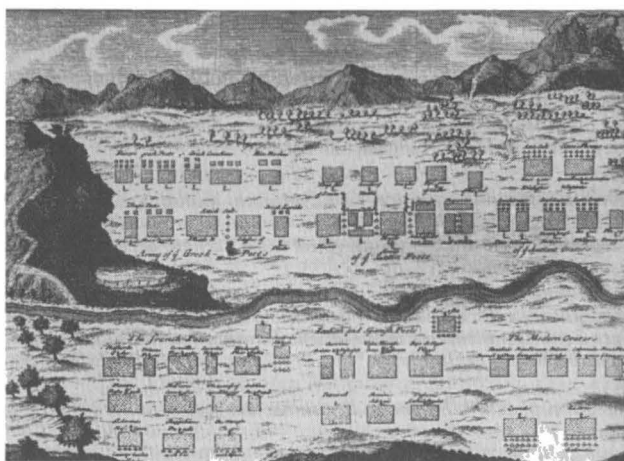
[4] Da un lato, nell'ala sinistra degli antichi si trovano gli «oratori antichi», al centro i «poeti latini» e nell'ala destra i «poeti greci». Omero comanda l'ala destra e Virgilio il centro. Sull'altra riva del fiume si notano: a sinistra i «poeti francesi», al centro i «poeti italiani e spagnoli», a destra gli «oratori moderni». A capo dell'esercito dei moderni, Camoëns e Ariosto. Le loro opere costituiscono i battaglioni.

mento della prima nella seconda e la messa a punto di una successione del tempo in funzione della quale ogni ritorno apologetico al passato appare ormai retrogrado.

Alcuni punti di riferimento: in un Settecento profondamente pessimista, l'idea di decadenza[5] coesiste, si amalgama e si confronta con rappresentazioni storiche scandite al ritmo dei progressi compiuti dal «genere umano» attraverso i secoli[6]. Ne deriva una messa in discussione del passato come fonte di esperienza e di saggezza per il presente: David Hume conclude il suo saggio del 1752 *Of the populousness of ancient nations* notando l'ingenuità paradossale di una erudizione che, a dispetto di tutte le sue conoscenze, continua ancora ad ammirare un passato di cui per-

[5] A partire da una rappresentazione ciclica e ripetitiva del tempo calcata sulla natura: alla nascita e fioritura di ogni forma di governo segue il suo inevitabile declino. Il *topos* risale all'ἀνακύκλωσις πολιτευμάτων polibiana. L'idea di decadenza agisce nel XVIII secolo sia sul piano letterario (in opposizione al *grand siècle*, cioè quello del classicismo francese) sia su quello politico (in questo senso riflette l'instabilità politica che segue la Gloriosa Rivoluzione in Inghilterra e, in Francia, la crisi economica e la contestazione del carattere assoluto della monarchia, in particolare nella seconda metà del secolo). Si veda, a titolo indicativo, H. VYVERBERG, *Historical Pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge Mass. 1958; R. MORTIER, *L'idée de décadence littéraire au 18e siècle*, in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Oxford 1967, LVII, p. 1029.

[6] Senza che comunque esista una categoria globale di «progresso», per lo meno fino a quando vi sarà una scissione tra natura e storia. Conseguentemente, il progresso è ben lungi dall'essere pensato come una «legge» della storia: «il credo in una legge del progresso è il vero credo del nostro secolo» («Progrès», in *Dictionnaire Larousse*, Paris 1875, XIII, p. 299).

Figura 1. Gli eserciti contrapposti degli antichi e dei moderni.

siste a legittimare l'onnipotenza[7]. Voltaire, nel 1774, con un tono assai piú ironico, se la prende con ogni sorta di apologeta degli antichi:

> Ci sono sempre piccoli compilatori che osano essere nemici del loro secolo: ammassano passi su passi di Plutarco e di Ateneo nel tentativo di provarci che non dobbiamo nulla ai Newton, ai Halley, ai Bradley Non sostengono forse che i Greci avevano fucili migliori, cannoni piú grandi dei nostri, che lanciavano bombe piú lontano, che avevano libri di miglior stampa che possedevano specchi di cristallo, telescopi, microscopi, termometri?[8]

Per molti aspetti, il dibattito è già concluso nel 1816, quando Jeremy Bentham scrive nel suo *Traité des sophismes politiques*: «la vera madre della saggezza non è l'esperienza, ma l'inesperienza In che cosa consiste dunque la saggezza dei tempi che chiamiamo antichi? È forse la saggezza dei capelli bianchi? No. È la saggezza della culla». Se il passato ha indubbiamente lasciato alla modernità «ogni avanzamento del progresso umano», nondimeno oggi sarebbe assurdo accontentarsi di conoscenze storicamente sorpassate[9]

La valorizzazione del presente, dunque, consente di opporsi al prestigio tradizionalmente accordato alle «lezioni» del passato. Nella seconda metà del XVIII secolo, infatti, è proprio l'antico modello dell'*historia magistra vitae* ciceroniana a entrare in crisi[10], con tutti i suoi parallelismi, le sue analogie, i suoi *exempla* e la sua ambizione di chiarire e istruire il presente attraverso lezioni tratte dal passato. In un certo senso, si potrebbe sostenere che l'idea di progresso ha dato spessore storico alla vittoria dei moderni[11]. Tuttavia, la prospettiva in cui ancora nel 1687 poteva iscriversi Charles Perrault con *Le Siècle de Louis le Grand* venne profondamente modificata dall'ordine economico e dall'orizzonte politico del periodo che seguí la Gloriosa Rivoluzione[12].

[7] «L'attitudine a disprezzare il presente e ammirare il passato è profondamente radicata nella natura umana ed esercita la sua influenza anche su persone del massimo giudizio e dalle piú vaste conoscenze» (D. HUME, *Of the populousness of ancient nations* (1752), in *Essays. Moral, Political and Literary*, a cura di E. F. Miller, Indianapolis 1985, p. 464).

[8] *Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même*, a cura di A. Versaille, Paris 1994, p. 930.

[9] J. BENTHAM, *La sagesse de nos ancêtres, ou l'argument chinois*, in *Manuel de sophismes politiques*, a cura di J.-P. Cléro, Paris 1996, pp. 213-14. Questo testo venne pubblicato prima in francese, in una libera traduzione di E. Dumont, con il titolo *Tactique des assemblées législatives suivie d'un traité des sophismes politiques* (1816).

[10] Per una definizione dell'*historia magistra vitae* cfr. CICERONE, *De oratore*, 2.9, 2.12, 2.36, 2.51; ID., *De divinatione*, 1.50; PLUTARCO, *Vita di Paolo Emilio*, 1.5, 1.6. In proposito cfr. R. KOSELLECK, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris 1990, e F. HARTOG, *Time, History and the Writing of History: the 'Order' of Time*, in *KVHAA Konferenser 37*, Stockholm 1996, pp. 95-113.

[11] Sul tema cfr. J. DAGEN, *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris 1977.

[12] Nel suo parallelo, per quanto in modo contraddittorio, Perrault rileva la scissione natura/sto-

La modernità del XVIII secolo ha veramente qualcosa da imparare dagli antichi in materia di commercio e industria? «Il commercio non è mai stato considerato un affare di stato fino al secolo scorso; ed è molto raro che un antico scrittore di politica ne abbia fatto menzione»[13]. Al tempo della rivoluzione industriale, delle scoperte scientifiche, dell'invenzione dei nuovi mezzi di comunicazione, la città greca viene considerata innanzitutto alla luce del commercio e della circolazione delle ricchezze, categorie ormai inscindibili dalla riflessione sulle differenti forme di governo. Ma possiamo ritenere che si profili già l'immagine di una Atene commerciale? Il problema, ben lungi dall'essere risolto, rimane controverso. Pierre-Daniel Huet, uno dei primi autori ad essersi occupato del problema, compone su richiesta di Colbert una *Histoire du commerce et de la navigation des anciens* (1711). Per Huet, l'Atene di Tucidide non possiede una flotta commerciale consistente; ma quando ne costruisce una, all'epoca in cui Senofonte subentra nella narrazione storica, la città diventa «decisamente mercantile e provvista di tutte le facilitazioni per i traffici», opponendosi cosí a Sparta, in cui la rigida e austera disciplina impediva qualsiasi sviluppo commerciale e rivelava una grave mancanza di «intelligenza». L'uso della moneta rimase sconosciuto ai Lacedemoni poiché Licurgo l'aveva «bandita da Sparta, quale causa di ogni crimine»[14]. Sparta diventa l'antimodello per eccellenza in tutte le riflessioni che eleggono il commercio a criterio di felicità pubblica. Tuttavia, se si consolidò l'immagine di una Sparta anticommerciale, provocando ripugnanza in alcuni, ammirazione in altri, anche lo sviluppo commerciale di Atene suscitò opinioni discordanti.

Montesquieu, commentando gli inutili sforzi degli Inglesi per stabilire la democrazia al tempo di Cromwell, constata che «i politici greci riconoscevano solo la virtú quale forza che potesse sostenerli. Quelli di oggi, invece, ci parlano solo di manifatture, di commercio, di finanze, di ricchezze e perfino di lusso»[15] Dobbiamo leggere in questa formula la nostalgia per una virtú smarrita? Non proprio. Giacché l'organizza-

ria: «la natura, in generale, è sempre la stessa in ogni suo prodotto; ma i secoli non sono sempre gli stessi; e, a parità di cose, ogni secolo ha comunque il vantaggio di essere venuto dopo tutti i precedenti». Cfr. F. HARTOG, *Du parallèle à la comparaison*, in *Plutarque: Grecs et Romains en Question*, Saint-Bertrand-de-Comminges 1998, pp. 161-71.

[13] D. HUME, *Of civil liberty*, in *Essays* cit., p. 88. Cfr. J. G. A. POCOCK, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge 1985.

[14] P. H. HUET, *Histoire du commerce et de la navigations des anciens* (1711), Lyon 1763, pp. 78-80 (la trad. ingl. risale al 1717). Cfr. B. MANDEVILLE, *The fable of the bees, or private vices, public benefits* (1714), e J. F. MELON, *Essai politique sur le commerce*, Amsterdam 1734, p. 134: «l'austera Lacedemone non è stata né piú conquistatrice, né meglio governata, né ha prodotto piú grandi uomini della voluttuosa Atene».

[15] MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois* (1748), 3.3. Il libro venne tradotto in inglese nel 1750.

zione comparatista delle differenti esperienze storiche che costituiscono la trama dell'opera di Montesquieu non consente di tradurre questa constatazione in un giudizio morale a favore degli antichi[16]. Infatti, se il commercio corrompe costumi un tempo puri, tuttavia, «come possiamo osservare di continuo, affina e addolcisce i costumi barbari»[17] L'Europa del XVIII secolo è teatro di una espansione commerciale che, in definitiva, testimonia una potenza senza precedenti nella storia[18]; da questo fenomeno deriva l'opposizione tra l'ingentilimento dei costumi dei moderni, provocato dal commercio, e i costumi guerrieri degli antichi, che nutrivano un profondo disprezzo per l'attività commerciale[19] Cosí, Atene «era intenta piú a estendere il suo impero marittimo che a goderne»; inoltre

> con un governo in cui il popolo minuto si ripartiva le entrate pubbliche, mentre i ricchi erano oppressi, [Atene] non intraprese il vasto commercio che gli avrebbero consentito l'attività delle sue miniere, la moltitudine dei suoi schiavi, il numero dei suoi marinai, la sua autorità sulle città greche e, soprattutto, le ottime istituzioni di Solone. Il commercio da cui trasse i mezzi di sussistenza fu limitato quasi solo alla Grecia e al Ponto Eusino[20].

Allora si capisce anche per quale ragione, sul piano politico, il sistema rappresentativo della costituzione inglese (in apparenza monarchica, ma in realtà repubblicana) alla fine risulti preferibile a quello delle democrazie antiche: perché conferisce solo ai rappresentanti politici la possibilità di «discutere degli affari», cosa di cui il popolo è assolutamente incapace[21]. Quanto al rapporto tra virtú, libertà e forma di go-

[16] D'altronde Montesquieu introduce un principio di differenziazione tra gli antichi e i moderni che liquida la premessa dell'*historia magistra vitae*: «Quando mi sono rivolto all'antichità, ho cercato di coglierne lo spirito per non considerare come simili casi in realtà differenti e non riconoscere le differenze di quelli che sembravano simili» (MONTESQUIEU, *Préface*, 5). Ma, d'altra parte, Montesquieu rimane del tutto estraneo all'idea di un progresso come processo universale del divenire storico, dal momento che intende parlare «a partire da tutte le storie» (*De l'esprit des lois*, 3.5.6). Cfr. B. BINOCHE, *Introduction à De l'esprit des lois de Montesquieu*, Paris 1998, pp. 72-104.

[17] MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, 20.1.

[18] «L'Europa ha raggiunto un tale grado di potenza che la storia non offre confronti in merito ... Il commercio e la navigazione delle altre tre parti del mondo si riduce a quello dell'Europa, cosí il commercio dell'Europa si riduce a quello della Francia, dell'Inghilterra e dell'Olanda» (*ibid.*, 21.21.20).

[19] «Nelle città greche, soprattutto in quelle che si indirizzavano principalmente alla guerra, ogni lavoro e professione che consentisse di guadagnare denaro era considerato indegno di un uomo libero Inoltre Platone, nelle sue *Leggi*, esige che ogni cittadino dedito al commercio venga punito. Vi era dunque un grande imbarazzo nelle repubbliche greche. Non si voleva che i cittadini lavorassero nel commercio, nell'agricoltura e neanche nelle arti» (*ibid.*, 4.8).

[20] *Ibid.*, 21.7.3.

[21] «Il grande vantaggio dei rappresentanti è che sono in grado di discutere degli affari. Il popolo non ne è assolutamente capace; il che costituisce uno dei grandi inconvenienti della democrazia» (*ibid.*, 11.6.24, 11.6.27). E altrove: «è questo il grande vantaggio che avrebbe tale gover-

verno, Montesquieu ritiene innanzitutto che la natura del regime politico non sia in se stessa un criterio di libertà[22]: «democrazia e aristocrazia non sono Stati liberi per natura. La libertà politica risiede solo nel governo dei moderati»[23] Dunque, la repubblica può essere libera solo se moderata. È proprio a causa della mancanza di moderazione che la democrazia greca, con la sua uguaglianza livellatrice, cadde cosí spesso nell'anarchia e, conseguentemente, perse la propria virtú e la propria libertà[24] Il fatto che Montesquieu consideri la virtú quale principio della democrazia e l'onore quello della monarchia (il che, a partire dalla pubblicazione dell'opera, ha provocato continui malintesi) non significa che la virtú dei Greci generi sempre la libertà. E, inversamente, la libertà può trovarsi là dove non vi è virtú; come, in effetti, nel caso del popolo inglese che «meglio di tutti ha saputo approfittare di queste tre notevoli cose: la religione, il commercio e la libertà»[25]

David Hume riprende la discussione sull'inconsistenza del commercio presso gli Ateniesi sostanzialmente negli stessi termini di Montesquieu. I cittadini di Atene attraversavano raramente tanto l'Egeo quanto il Mediterraneo e gli interessi elevati, i profitti esorbitanti ricavati dagli scambi sono prove incontrovertibili dello stato di «infanzia» dell'attività commerciale del tempo. Stupefatto, Hume legge in Lisia che si è lucrato il cento per cento di guadagno su un carico di due talenti spedito nel vicinissimo Adriatico[26]. Il caso di Sparta pone un altro ordine di problemi: come conciliare l'immagine diffusa nel XVIII secolo di una Sparta onnipotente e vigorosa con la convinzione che ogni stato accresce il proprio potere grazie soprattutto al commercio? La risposta sono gli iloti[27] (ormai la critica della schiavitú antica diventa un luogo comune, per quanto l'abolizione della schiavitú non sia proprio all'ordine del giorno)[28]. Attraverso l'opposizione tra commercio e guerra, in Hume,

no [*scil.* rappresentativo] rispetto alle democrazie antiche, in cui il popolo aveva un potere immediato; giacché gli oratori lo agitavano e queste agitazioni sortivano sempre il loro effetto» (19.27.14). Per Montesquieu la rappresentanza è una scoperta germanica sconosciuta agli antichi.

[22] Solo il regime dispotico è incompatibile con la libertà.

[23] *Ibid.*, 11.4.1. Ed «è pur vero che nelle democrazie sembra che il popolo faccia quello che vuole; ma la libertà politica non consiste affatto nel fare ciò che si vuole» (3.3.1).

[24] Cfr. *ibid.*, 8.4.3-4. Cosí Montesquieu vede «nel *Simposio* di Senofonte un ritratto assai ingenuo di una repubblica in cui il popolo ha abusato della legalità» (8.2.3).

[25] *Ibid.*, 20.7.3.

[26] HUME, *Of the populousness* cit., pp. 416-17. In Francia una delle prime traduzioni degli *Essays* appare nel 1767, pubblicata con il titolo di *Essais sur le commerce, le luxe, l'argent, l'intérêt de l'argent, les impôts, le crédit public et la balance du commerce.*

[27] ID., *Of commerce* (1754), in *Essays* cit., p. 257. Sulla rappresentazione di Sparta cfr. E. RAWSON, *The Spartan Tradition on European Thought*, Oxford 1969.

[28] HUME, *Of the populousness* cit., p. 383. Cfr. anche MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, 15.8. Su Montesquieu e la schiavitú cfr. L. SALA-MOLINS, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris 1993[3]

si profila anche lo scarto tra libertà antica e libertà moderna: per gli antichi la qualifica di cittadino è inseparabile da quella di soldato; al contrario, tra i moderni l'obbligo morale di dar prova di *amor patriae* è notevolmente temperato dal commercio[29]. In altri termini, quello che i moderni hanno perso in virtú e civismo lo hanno guadagnato in umanità[30]. Contro la nostalgia di una libertà esclusivamente civica, Hume concluderà che «complessivamente oggi, anche nel piú arbitrario dei governi d'Europa, la natura umana gode realmente di maggiore libertà che durante il piú rigoglioso periodo dell'antichità»[31]. Al carattere guerriero e anticommerciale degli antichi corrisponde il disordine sul piano politico. Cos'altro è la democrazia se non il regno di un popolo rumoroso?

> La democrazia ateniese era un governo talmente turbolento che oggi difficilmente possiamo farcene un'idea. L'intero corpo collettivo popolare votava ogni legge, senza nessuna limitazione di censo, nessuna distinzione di rango, nessun controllo da parte di una magistratura o di un senato; e quindi, necessariamente, senza nessun rispetto dell'ordine, della giustizia o della prudenza[32]

E Hume lettore del *Contro Nicomaco* insorge davanti ai pericoli mortali che correvano i ricchi di Atene[33], si infiamma interpretando il funzionamento della γραφὴ παρανόμων[34] come un indizio della profonda insicurezza a cui era costantemente esposto il cittadino ateniese. Cosí, nella misura in cui agli occhi di Hume la stabilità politica e il buon equilibrio costituzionale dipendono dalla distribuzione delle ricchezze, l'insurrezione permanente del popolo greco contro qualsiasi legislazione aristocratica (ad esempio quella di Solone)[35] e la conseguente precarietà della pro-

[29] «Esistevano stati liberi, ma erano piccoli; ed essendo un'età bellicosa, tutti i vicini erano continuamente in armi. Poiché la libertà provoca naturalmente lo spirito pubblico, questo *amor patriae* aumenta quando la comunità pubblica è quasi sempre in allarme ... Una successione continua di guerre rende ogni cittadino soldato Ma questo servizio è equivalente a una tassa assai pesante: tuttavia risulta meno insopportabile a un popolo abituato alle armi, che combatte per l'onore e la vendetta piú di quanto paghi, e non ha familiarità con il guadagno e l'industria, né con il piacere» (HUME, *Of commerce* cit., p. 259).

[30] Hume introduce nel suo ragionamento un principio di compensazione: «Normalmente esistono compensazioni in ogni condizione umana: e, benché tali compensazioni non siano completamente equivalenti, servono tuttavia per lo meno a limitare il principio dominante» (ID., *Of the populousness* cit., p. 404).

[31] *Ibid.*, p. 383.

[32] ID., *Of some remarkable customs* (1754), in *Essays* cit., pp. 368-69.

[33] «In una delle arringhe di Lisia, l'oratore ne parla molto liberamente come di una regola del popolo ateniese: ogniqualvolta volevano del denaro mettevano a morte un ricco, sia che fosse cittadino, sia che fosse straniero, per incamerarne i beni» (ID., *Of the populousness* cit., p. 411).

[34] ID., *Of some remarkable customs* cit., pp. 366-67.

[35] «Una delle cause generali dei disordini, molto frequenti in tutti i governi dell'antichità, sembra essere stata la grande difficoltà, a quei tempi, di radicare qualsiasi forma di aristocrazia le leggi di Solone non escludevano nessun uomo libero dal voto e dalle elezioni, ma riservavano al-

prietà privata sono le prove irrefutabili delle carenze del governo democratico. Se da un punto di vista ideale il governo migliore è proprio la repubblica, è tuttavia incontestabile che l'equilibrio costituzionale garantito dalla monarchia inglese, nonostante le sue imperfezioni, presenti il vantaggio di una libertà e di una stabilità politica sconosciute ai Greci.

Adam Ferguson nel suo *Essay on the History of Civil Society* (1767) si mostra invece molto piú incerto del suo predecessore Hume sul valore da attribuire ai folgoranti progressi del commercio presso i moderni. Bisogna sicuramente rallegrarsi che la «razza umana», perfezionandosi grazie al commercio, abbia rovesciato il tradizionale rapporto di subordinazione dell'«abitante pacifico» al «guerriero». Ma bisogna pure preoccuparsene: l'«abitante pacifico» (il commerciante piú che il contadino), ormai «nuovo padrone», sarà in grado di «far rivivere nel nuovo ordine che si appresta a instaurare lo spirito di nobiltà e libertà?»[36]. Il commercio deve realmente costituire il pilastro della pubblica felicità, deve veramente essere la principale preoccupazione dello stato?[37] In sostanza, se lo sviluppo capitalistico è un chiaro indice del progresso dell'umanità, tuttavia, per quanto possa apparire contraddittorio, proprio questo sviluppo provoca nell'*Essay* una riflessione sugli effetti negativi del commercio. Non è possibile capire questa ambivalenza al di fuori del contesto della sconfitta giacobina di Culloden (1746), che segnò la sottomissione definitiva degli Highlanders a Londra. Tale circostanza suscita in Ferguson uno sguardo di simpatia e allo stesso tempo di avversione su Sparta, che probabilmente gli ricorda le Highlands[38] Gli Spartani, infatti, hanno deciso di affidarsi alla virtú per tutto quello che gli altri compravano con i «loro tesori». In tal modo Sparta, basandosi su una ripartizione egualitaria della ricchezze, fu in grado di contenere la corruzione e rendere il cittadino partecipe della «fortuna pubblica», non «proprietario di una fortuna particolare», come al contrario avveniva ad Atene e a Roma. La disciplina di Sparta, il suo zelo collettivistico, le sue leggi intransigenti, il ribrezzo per «il commercio degli uomini servili e mercenari»[39], fanno onore a questa città e a qualsiasi altra nazio-

cune magistrature agli appartenenti a censi determinati; tuttavia il popolo non si placò finché queste leggi non furono abolite» (ID., *Of the populousness* cit., p. 415).

[36] *Ibid.*

[37] A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, a cura di F. Oz-Salzberger, Cambridge 1996, p. 140. L'*Essay* venne tradotto in francese nel 1783.

[38] Rileviamo che quando, sei anni dopo la sua pubblicazione in tedesco, l'opera di K O. MÜLLER, *Die Dorier* (1824) venne tradotta in inglese, l'assimilazione degli Highlanders ai Dori conoscerà un nuovo impulso. Cosí, ad esempio, Matthew Arnold parlerà di «Dorian Highlanders» in opposizione ai «mobile Ionians». Cfr. R. JENKINS, *The Victorians and Ancient Greece*, Oxford 1980, p. 167.

[39] FERGUSON, *An Essay* cit., pp. 141-42.

ne che scelga di praticare la stessa frugalità e rifiutare di «progredire gradualmente» da uno stato rudimentale a uno stato civilizzato[40].

Ma, d'altro canto, Ferguson detesta la schiavitú (condizione *sine qua non* perché Sparta possa «aspirare a una giustizia e libertà egualitarie»), poiché la sua riproposizione presso i moderni non condurrebbe alla formazione di una «nazione di liberi cittadini», ma a una nazione di «iloti»[41]. Per quanto a malincuore, il filosofo conclude che nei tempi moderni è impossibile fondare la libertà sulla virtú:

> dobbiamo accontentarci di trarre la nostra libertà da un'altra fonte; di attenderci la giustizia dai limiti posti al potere del magistrato, e di affidarci per la nostra protezione alle leggi emanate per la sicurezza del patrimonio e della persona fisica del suddito. Viviamo in società in cui un uomo deve essere ricco per essere grande; in cui sovente il piacere stesso è ricercato per vanità[42].

La società civile, cosí come descritta nell'*Essay*, è dunque avviata verso un processo cumulativo e graduale, ma in maniera talvolta ambivalente. Non è sorprendente allora che la critica della democrazia ateniese di Ferguson si collochi in un orizzonte sfasato rispetto alla prospettiva di Hume. Infatti, Atene viene valutata sempre da un punto di vista spartano; è Sparta, sulle orme di Creta, che fu in grado di realizzare la divisione delle terre. Sia ad Atene che a Roma la questione della legge agraria risvegliò uno spirito egualitario, ma le risposte non sortirono mai un effetto durevole. Le attività commerciali praticate dagli Ateniesi rafforzavano la disuguaglianza delle ricchezze e generavano uno squilibrio politico. D'altra parte, le assemblee popolari erano spesso sotto il giogo di «un qualche capopopolo che ne lusingava le passioni e ne sfruttava i timori» e invece di servire gli interessi dello stato badava alle proprie mire. Risultato: corruzione, servilismo, tumulto. All'apogeo della democrazia ateniese, in realtà, Pericle godeva di una specie di «potere principesco»[43]

[40] «I prodotti della natura, generalmente, si formano per gradi. I vegetali crescono a partire da un tenero germoglio e gli animali da uno stato di infanzia ... Nel caso dell'uomo questo percorso progressivo è continuo e maggiore che in qualsiasi altro animale. Non solo l'individuo progredisce dall'infanzia all'età adulta, ma le specie intere passano da uno stato di rozzezza alla civiltà» (*ibid.*, p. 7).

[41] *Ibid.*, p. 177. Subito dopo questa osservazione, Ferguson si chiede ancora se «presso gli antichi la sorte di uno schiavo venisse piú disprezzata di quella di un contandino indigente» e constata che «in ogni stato fondato sul commercio, nonostante le pretese di uguali diritti, l'esaltazione di pochi opprime molti».

[42] *Ibid.*, p. 155.

[43] «Le obiezioni principali a un governo democratico o popolare sorgono dalle ineguaglianze tra gli uomini che derivano dalle attività commerciali. E bisogna ammettere che le assemblee popolari, quando sono composte da uomini dagli animi meschini e le cui disposizioni normalmente sono illiberali, per quanto possano essere coinvolte nella scelta dei propri capi e leader, sono sicuramente incapaci di comandare a se stesse Tali uomini, se ammessi a deliberare su affari di stato, portano confusione e tumulto, oppure servilismo e corruzione; e raramente si evitano gli in-

Da parte francese, Turgot è il primo a tentare di scrivere una storia universale impostata sull'idea di progresso. Priore della Sorbona, nel 1750 pronunciò due discorsi[44] e azzardò una singolare riconciliazione tra la teologia della storia e «la storia dei progressi dello spirito umano», tra Bossuet e le posizioni dei lumi. Ai fenomeni naturali, rinchiusi in un ciclo in cui «tutto rinasce, tutto muore», si oppone la successione ininterrotta delle età della storia[45] Turgot tenta di rendere il cristianesimo araldo della ragione, educatore del genere umano[46] e quindi mediatore tra l'età dell'infanzia pagana[47] e la modernità: grazie alla religione cristiana la civiltà greco-romana venne conservata e diffusa in Europa[48]. Inoltre, operando una distinzione tra arti meccaniche da un lato e «lettere» e «gusti artistici» dall'altro[49], celebra i progressi continui a partire dagli antichi della marina e del commercio[50], l'invenzione della stampa, il genio di Bacon, di Leibniz e di Cartesio, che fu il primo a «scuotere il giogo dell'autorità degli antichi». Le opinioni di questo sostenitore della monarchia illuminata in merito alla democrazia greca non sono lusinghiere: le repubbliche antiche ignoravano «la differenza tra libertà e anarchia»[51] perché conoscevano la monarchia solamente dalla storia dei

flussi di fazioni dannose o gli effetti di decisioni prese male e male applicate. Gli Ateniesi sottoponevano il loro governo popolare a tutti questi inconvenienti» (*ibid.*, pp. 178-79).

[44] R.-J. TURGOT, *Discours sur les avantages que l'établissement du christianisme a procuré au genre humain* (3 luglio 1750) e ID., *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (11 dicembre 1750), in *Œuvres de Turgot*, a cura di G. Schelle, Paris 1914, I, pp. 194-235.

[45] «I fenomeni naturali, sottoposti a leggi costanti, sono racchiusi in un circolo di rivoluzioni sempre uguali ... ad ogni istante, il tempo rimanda l'immagine di ciò che ha fatto scomparire. La successione degli uomini, al contrario, offre per ogni secolo uno spettacolo sempre cangiante ... Tutte le epoche sono collegate tra loro da una serie di cause e di effetti che legano lo stato attuale del mondo a tutti quelli che l'hanno preceduto» (TURGOT, *Tableau* cit., pp. 214-15).

[46] «La religione cristiana, ispirando agli uomini uno zelo affettuoso per i progressi della verità, non si è forse in qualche modo dimostrata feconda?» (ID., *Discours* cit., p. 200).

[47] «Il genere umano, rispetto alle verità che la ragione gli dimostra in modo piú evidente, ha avuto una specie di infanzia? La Rivelazione non rappresenterebbe per lui ciò che l'educazione è per i singoli uomini?» (*ibid.*, p. 198).

[48] «Solo grazie ad essa [*scil.* la religione cristiana] il genio che distingueva la Grecia e Roma dai barbari vive ancora in Europa ... La comprensione delle lingue antiche venne trasmessa per le necessità del servizio divino» (*ibid.*, p. 199). Detto questo, cercando di risolvere la spinosa questione del Medioevo, Turgot oscilla dall'idea che ai teologi scolastici «in un certo senso dobbiamo i progressi delle scienze filosofiche» (p. 198) al verdetto degli illuministi sul Medioevo, per cui «l'ignoranza e la barbarie dominavano ovunque» (ID., *Tableau* cit., p. 230).

[49] La stessa opposizione si trova in Hume, di cui cfr. *Of the rise and progress of the arts and sciences* (1742) e *Of the refinement in the arts* (1754), in *Essays* cit., pp. 111-37 e 268-80.

[50] R.-J. TURGOT, *Recherches sur les causes des progrès et de la décadence des sciences et des arts ou Réflexions sur l'histoire des progrès de l'esprit humain* (*Fragments*, 1748), in *Œuvres* cit., pp. 118-19, 133.

[51] ID., *Discours* cit., p. 211. «Nelle repubbliche antiche, la libertà era fondata piú sull'equilibrio tra ambizione e potere fra i singoli cittadini che sulla valutazione della nobiltà naturale degli uomini; l'amore della patria era piú odio comune per gli stranieri che amore dei propri concittadini. Da questo derivavano le barbarie che gli antichi infliggevano ai loro schiavi» (p. 209).

loro tiranni e dal dispotismo dei re di Persia; e Aristotele, per quanto saggio, riteneva tuttavia «impossibile l'accordo tra l'autorità di uno solo e un governo mite». Inoltre, i «progressi» dei Greci, anche «i piú pacifici», erano «inframmezzati da guerre continue», mentre la schiavitú ha «danneggiato il commercio», obbligando le famiglie all'autosufficienza[52] Ma, ancora una volta, è Sparta ad attirarsi i fulmini di Turgot. Licurgo rovinò «la saggia economia della natura per cui questa si serve degli interessi e dei desideri dei singoli per compiere i suoi disegni generali e rendere tutti felici», schiacciò ogni idea di proprietà, violò «i diritti del pudore», spezzò «i piú teneri vincoli di sangue». La sua legislazione è tanto stravagante da vietare «ai cittadini la coltura delle terre e tutte le arti necessarie alla vita. È indispensabile che un intero popolo di schiavi sia sottomesso alla piú crudele tirannia per far godere i suoi padroni di una uguaglianza che non porta neanche alla libertà»[53]. Turgot si limitò a questi due discorsi, e in seguito abbandonò la Sorbona per darsi a una carriera di amministratore illuminato e, come controllore generale delle Finanze (1774), promuovere riforme economiche che istituivano il libero commercio e la libera circolazione del grano. Tuttavia, nelle sue *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* (1766), ritornò brevemente sulla questione della legge agraria; alla luce dell'economia politica e seguendo la teoria fisiocratica, denunciò come chimera assai pericolosa la divisione egualitaria delle terre, che avrebbe affossato definitivamente il commercio[54].

Un ultimo esempio è rappresentato dal conte di Chastellux e dalla sua opera, pubblicata nel 1772 con il titolo *De la félicité publique ou considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire*. Chastellux, vicino a d'Alembert, Helvetius e alla causa americana, trova la chiave di interpretazione della storia del genere umano nell'idea di felicità[55]. Ma l'opera è soprattutto un'arringa in favore del presente, tempo di progressi guidati dalla ragione e dalle innumerevoli scoperte scientifiche (tra cui l'elettricità con i suoi «terribili effetti» che «resero gli uomini uguali agli dèi dell'antichità»). Alla luce del XVIII secolo, il bilancio di Chastellux sul tempo dei Greci è sostanzialmente negativo:

[52] *Ibid.*, p. 137.

[53] *Ibid.*, p. 207. Cfr. J. BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle* (1681), in *Œuvres*, Paris 1961, pp. 559-60.

[54] R.-J. TURGOT, *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, in *Œuvres* cit., II, p. 534. Su Turgot e il suo rapporto con i fisiocratici cfr. C. LARRÈRE, *Histoire et nature chez Turgot*, in B. BINOCHE e F. TINLAND (a cura di), *Sens du devenir et pensée de l'histoire*, Seyssel 2000, pp. 178-208.

[55] Cfr. l'opera postuma dello scozzese F. HUTCHESON, *A System of Moral Philosophy* (1755). Notiamo anche che Chastellux è una delle rare persone dell'epoca a conoscere bene i *Principî d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni* (1725) di Vico.

Sparta è «un esercito sempre armato, se non piuttosto un immenso chiostro»; è la negazione delle arti, dell'agricoltura, del commercio. In una parola, Sparta è l'austerità dei «Fachiri o dei Jammabos». Ma neanche Atene se la cava tanto meglio: vi dimora

> un volgo organizzato male, vano, leggero, ambizioso, geloso, interessato, incapace di governarsi da sé e che non sopporta nei suoi capi la medesima fortuna che condivide con loro; pieno di sagacia quando si tratta di discutere, la perde al momento di decidere insomma, un popolo ingiusto con i suoi alleati, ingrato con i capi e crudele con i nemici.

Insomma, la democrazia ateniese è un governo «vizioso», poiché «tutto era affidato in ultima istanza a un volgo che si lasciava riunire e arringare senza ordine e discernimento»[56]. Infine per Chastellux, utilitarista ante litteram, nella misura in cui la saggezza non è altro che «l'arte di vivere felici», i lumi greci risultano, nonostante il loro splendore, inevitabilmente discreditati: i Greci, a parte Socrate, non sono mai stati filosofi[57] Questo mostra fino a che punto l'idea della «massima felicità possibile per il massimo numero di individui» fosse loro completamente estranea[58].

Degli esempi che sono stati discussi, sottolineiamo innanzitutto la comparsa di un'economia discorsiva di carattere comparativo che si sostituisce al parallelismo su cui ancora si fondava l'*historia magistra vitae*[59] In secondo luogo, l'emergere di un discorso che descrive la traiettoria storica di un'entità astratta - spirito umano, specie umana, società civile - attribuendo significato ai singoli fatti che costituiscono tale traiettoria. Ma attribuire un significato agli eventi significa che, mentre lo si va assimilando, allo stesso tempo si storicizza il paragone tra antichi e moderni. L'eco di questo discorso, all'origine di ciò che definiamo le «filosofie della storia»[60], sarà ben presto percepito dagli storici scozzesi della Grecia antica[61].

[56] F.-J. DE CHASTELLUX, *De la félicité publique ou considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire*, a cura di R. Basoni, Paris 1989, pp. 166-67 e 160-61 (trad. ingl. del 1774).

[57] *Ibid.*, p. 165.

[58] *Ibid.*, p. 169.

[59] HARTOG, *Du parallèle* cit.

[60] B. BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, Paris 1994, pp. 49-52, studia la loro simultanea apparizione esaminando le forme specifiche che prendono nella «storia naturale» dell'illuminismo scozzese (da Hume a Stewart), nel «tableau historique» degli illuministi francesi (da Turgot a Condorcet) e nella «teodicea della storia» dell'illuminismo tedesco (da Iselin a Kant). Notiamo che Voltaire è il primo a coniare il termine di «filosofia della storia» con il suo libro del 1765, benché sia lungi dal concepire la storia come organizzazione di fatti su un asse temporale determinabile.

[61] «La storia seguente inizia con l'infanzia della Grecia e descrive il suo graduale cammino ver-

Come si è visto, il commercio è una parola chiave di questa problematica. È innanzitutto in suo nome che si attribuisce un senso progressivo alla traiettoria storica del genere umano. In opposizione, basti pensare all'incertezza che caratterizza il tentativo di valutare in termini di progresso la politica[62] o alle analoghe difficoltà che si incontrano, sempre da questo punto di vista, nel campo della cultura[63] Non c'è da stupirsi quindi che gli illuministi si arenino su un problema la cui soluzione implica la riabilitazione romantica del Medioevo[64].

Tuttavia, quando si tratta di distinguere gli apporti positivi del commercio sulla cultura[65], le conoscenze umane sono inserite nello schema dei progressi a prezzo di una distinzione tra letteratura e arti liberali (i telescopi e i microscopi di cui parla Voltaire); lo stesso accade con la po-

so la civiltà e il potere ... Mi sono sforzato di tracciare serie complesse e spiegare le connessioni segrete di eventi apparentemente isolati, in modo da riunire gli elementi sparsi della storia greca in una narrazione ininterrotta» (J. GILLIES, *The History of Ancient Greece, its Colonies and Conquests*, Edinburgh-London 1786, I, *Preface*, pp. V-VI). Cfr. anche W. ROBERTSON, *The History of Ancient Greece*, Edinburgh 1778. La storia di Gillies venne immediatamente tradotta in francese da Carra nel 1787. Benjamin Constant, nello stesso anno, pubblicò anonimamente la traduzione di un capitolo di questa storia, con il titolo di *Essai sur les mœurs et les temps héroïques de la Grèce*. Sulla storiografia dell'antichità greca nel XVIII secolo cfr. C. AMPOLO, *Storie greche. La formazione della moderna storiografia sugli antichi Greci*, Torino 1997, pp. 38-64.

[62] Da cui deriva la ripresa di una concezione ciclica della storia: «è ben noto che ogni governo ha una durata e che la morte del corpo politico è inevitabile come quella del corpo di un animale. Ma, cosí come un tipo di morte è preferibile a un altro, ci si può domandare se sia preferibile per la costituzione inglese finire in un governo popolare oppure in una monarchia assoluta» (D. HUME, *Whether the British government inclines more to absolute monarchy or to a republic* (1741), in *Essays* cit., pp. 51-52). Nel momento in cui Hume redasse questo saggio, il malessere economico e sociale prodotto dallo sviluppo industriale si ripercuoteva sul piano politico: l'autorità di Walpole, primo ministro whig, era seriamente compromessa e, dopo le sue dimissioni nel 1842, il potere passò ai tories.

[63] Tuttavia Hume riesce a risolvere parzialmente il problema sostenendo che ciò che, in un dato momento della storia, declina in un luogo, necessariamente fiorisce altrove, cosicché alla fine si verifica una successione di cicli storico-geografici. «Le arti e le scienze sono fiorite in un'epoca e decadute in un'altra. Ma dobbiamo osservare che nel momento in cui raggiunsero l'acme della perfezione presso un popolo, forse erano totalmente sconosciute presso le nazioni vicine; e benché siano potute decadere complessivamente durante un'epoca, tuttavia in una generazione successiva sono resuscitate e si sono diffuse in tutto il mondo. Per quanto è dato osservare, non esiste una differenza generale riconoscibile nella specie umana; e benché sia vero che l'universo, come un corpo vivente, progredisce dall'infanzia alla vecchiaia, tuttavia, resta dubbio se al presente si stia avvicinando alla sua massima perfezione oppure si stia allontanando da questa. Per cui non possiamo presupporre alcuna decadenza nella natura umana» (HUME, *Of the populousness* cit., pp. 377-78). Cfr. anche ID., *Of the refinement* cit., pp. 84-87.

[64] In particolare è Mme de Staël, sulla scia dei fratelli Schlegel, che inserirà la letteratura in una continuità progressiva in *De la littérature* (1800) e in *De l'Allemagne* (1813).

[65] Per quanto Hume sottolinei la scarsa rilevanza del commercio e critichi la libertà dei Greci, nondimeno interpreta la fioritura del sapere greco a partire dalla benefica influenza del commercio e della libertà politica. HUME, *Of the rise* cit., pp. 120-21; e anche ID., *Of eloquence* e *Of the refinement* cit.

litica – per lo meno è quanto sostiene Adam Smith quando, con tono forse eccessivamente ottimistico, nota che

> il commercio e le manifatture gradualmente introdussero l'ordine e il buon governo ... e con essi la libertà e la sicurezza degli individui Questo, benché sia stato l'effetto meno osservato, è di gran lunga il piú importante di tutti. Hume è il solo autore che, per quanto io sappia, lo abbia finora rilevato[66].

Conseguentemente, l'immaginario sulla grecità antica è determinato dal commercio: alla luce di ciò, Sparta è relegata alla categoria di città retrograda, immobilista e vicina allo stato di natura dei selvaggi[67] E il commercio determina anche la rappresentazione di Atene: si ritiene che l'inclinazione degli Ateniesi al commercio fosse inibita da un regime la cui natura sregolata ostacola lo sviluppo commerciale. Ma non è possibile capire le ragioni che portano alla storicizzazione della Grecia antica, cosí come si è realizzata nei discorsi degli autori appena citati, senza considerare ciò a cui si opponevano, cioè i discorsi dei «zelatori degli antichi» che Hume denunciava nel 1752. Infatti, questi ultimi utilizzavano frequentemente *exempla* di quello che ormai veniva considerato il «tempo degli antichi» per mettere in discussione gli imperativi politici dello sviluppo economico.

2. *Il diritto naturale e la radicalizzazione dell'«historia magistra vitae».*

Dunque non è certo nella concezione ciceroniana o plutarchea della storia maestra di vita che bisogna ricercare le cause del suo progressivo discredito, ma piuttosto nel ruolo che essa assume nel contrattualismo russeauiano. Per Rousseau la storia ha senso solo in quanto riserva di esempi da sfruttare dal punto di vista pedagogico[68]; nulla sarebbe piú assurdo per la pecora nera degli illuministi, che iniziava sempre con «lo scartare tutti i fatti»[69], del concepire l'esempio della virtú e dell'uguaglianza spartane[70] in funzione di un asse storico deter-

[66] A. SMITH, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, trad. it. Milano 1973, libro III, IV, p. 402. La prima traduzione francese, in 4 voll., fu pubblicata a La Haye nel 1778-79.

[67] In Voltaire gli Spartani equivalgono ai selvaggi del Canada (VOLTAIRE, *Philosophie de l'histoire* (1765), 7). E Voltaire, in questo testo, è ben lungi dall'aderire al mito del «buon selvaggio».

[68] Per il senso rousseauiano della storia quale *magistra vitae* cfr. a titolo indicativo *Emile, ou De l'éducation*, 4.3, in J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, IV, Paris 1969. Su Rousseau e l'antichità cfr. Y. TOUCHEFEU, *L'antiquité et le Christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford 1999.

[69] J.-J. ROUSSEAU, *Introduction* a *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes* (1755).

[70] Rivelatore, da questo punto di vista, il tentativo di Rousseau di comporre su commissione, attorno al 1752, una *Histoire de Lacédémonie*, abbandonata dopo qualche pagina. Vi si legge un

minato[71]. Quando si pensa a Sparta, nota Rousseau, «vediamo uomini che non ci somigliano quasi per niente, ci sembrano fuori dalla natura forse perché noi stessi lo siamo, in realtà, almeno quanto loro»[72].

Le ricchezze? Gli antichi ignoravano perfino il termine di finanza, ed era molto meglio per loro, giacché «il denaro al massimo è il supplemento per gli uomini, e il supplemento non avrà mai lo stesso valore della sostanza»[73] Quanto al sistema rappresentativo, cosí come viene trattato nel *Contrat social*, è solo un'invenzione di quella forma di governo «iniqua e assurda» che è il regime feudale. Ne deriva l'opposizione tra popolo inglese e popolo greco. Il primo «crede di essere libero» ma «si sbaglia di grosso»: è libero solo «durante l'elezione dei membri del Parlamento», poiché «non appena eletti, ne diventa lo schiavo, non è piú nulla». Il secondo, al contrario, «continuamente riunito sulla piazza», gestiva tutto in prima persona. Ecco dunque il vantaggio del governo democratico, che può essere stabilito «con un semplice atto della volontà generale»[74]. La libertà greca deriva proprio da questo governo in cui il popolo è insieme legislatore e magistrato, esercitando in prima persona sia il potere legislativo che quello esecutivo[75].

Per parte sua, Mably consacra i legami che uniscono l'*historia magistra vitae* al diritto naturale, ritenendo lo studio di quest'ultimo indispensabile al lavoro dello storico[76]. D'altronde, le *Observations sur les*

Rousseau intento a una critica originale della storia (J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, III, Paris 1964, pp. 544-48).

[71] Piú precisamente, Rousseau considerava l'uomo come un animale perfettibile; per esempio, descrive il passaggio dell'uomo dallo stato di natura a quello civile in termini di perfettibilità (*Contrat social*, 1.8); l'uomo di Rousseau è perfettibile poiché, come nota F. Tinland, è in grado di «sviluppare, "con l'aiuto delle circostanze", tutte le altre facoltà». Ciò, comunque, non implica affatto che l'umanità sia immessa in un processo storico progressivo; nulla infatti impedisce che l'uomo si possa degradare fino a uno stato inferiore a quello di natura in cui è nato e diventare «un animale stupido e ottuso» (*ibid.*). In proposito cfr. F. TINLAND, *Perfectibilité humaine, hasard des événements, logique des enchaînements historiques et liberté selon J.-J Rousseau*, in BINOCHE e TINLAND (a cura di), *Sens* cit., pp. 112-42; BINOCHE, *Les trois sources* cit., p. 31.

[72] ROUSSEAU, *Œuvres*, III cit., p. 546. In un altro punto Rousseau si chiede: «cosa hanno in comune i Francesi, gli Inglesi, i Russi con i Romani e con i Greci? Quasi niente, oltre il fisico. Le grandi personalità di questi, a quelli paiono esagerazioni della storia» (p. 956).

[73] *Ibid.*, pp. 1004-5. È ovvio che questo riguarda molto piú Sparta che Atene, la quale si abbandonò subito al lusso e alla sua inevitabile conseguenza, la corruzione.

[74] ID., *Contrat social*, 3.15 e 3.17; cfr. anche 2.4.

[75] Cfr. la *Lettre à Monsieur d'Alembert sur les spectacles* (1758). Tuttavia, il pensiero di Rousseau è decisamente piú complesso: altrove non esita ad affermare che «in un grande stato», come la Polonia, «il potere legislativo non può agire se non per delega», e a proporre misure per evitare la corruzione (*Considérations sur le gouvernement de Pologne*, in *Œuvres*, III cit., pp. 970-71 e 978). Per tutto questo si farà riferimento a R. DÉRATHÉ, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris 1988², pp. 248-364.

[76] «Ma, mio caro Théodon, mi fermo e prima di parlarvi dei differenti generi di storia che ri-

Grecs esordiscono con un attacco contro gli apologeti della storia moderna:

> Lasciate stare i vostri Greci, mi è stato detto piú volte, la loro storia è ben logora. Chi non conosce già Lacedemone, Licurgo, Atene, Solone, Tebe, Epaminonda, la lega achea e Arato? Siamo stanchi di sentir parlare di Salamina e della guerra del Peloponneso ... Ma sarebbe un gran male se ci stancassimo di studiare i Greci e i Romani; la storia di questi due popoli è una grande scuola di morale e di politica: non solo vi si impara fino a che punto possano elevarsi le virtú e il talento degli uomini sottoposti alle leggi di un governo assennato, ma le loro stesse mancanze serviranno agli uomini come lezioni sempiterne[77]

Dopo aver rilevato la contraddizione tra libertà politica e libertà economica, Mably denuncia il carattere dispotico del potere economico, critica Turgot e i fisiocrati e, infine, propone ai suoi contemporanei un programma di riforma agraria e di riforma del commercio ispirato al modello della concessione vitalizia delle terre a Sparta[78] Questo non significa forse radicalizzare la vecchia *historia magistra vitae* ciceroniana, attribuendole una missione politica e morale fino ad allora sconosciute?

È proprio contro tali elogi della frugalità e della virtú spartane che viene tracciato il ritratto di una Atene commerciale e voluttuosa[79] Si tratta comunque di un'apologia relativa, che non significa affatto una riabilitazione della democrazia di Atene. Se nel *De la félicité publique* Chastellux demolisce Sparta in risposta a Rousseau e Mably, è sempre il riferimento rousseauiano alla democrazia ad essere preso di mira quando critica Atene in nome della libertà che deriva dal sistema rappresen-

chiedono differenti talenti permettetemi di chiedervi se avete fatto alcuni studi che definirei preparatori, indispensabili, per uno storico. Avete studiato il diritto naturale?» (MABLY, *De la manière d'écrire l'histoire* (1783), Paris 1988, p. 273). Cfr. anche ID., *De l'étude de l'histoire* (1775), in *Collection complète des œuvres de Mably*, Paris 1794-95, XV, p. 18.

[77] ID., *Observations sur l'histoire de la Grèce, ou des causes de la prospérité et des malheurs des Grecs* (1766), Paris 1789, pp. VII-VIII. Cfr. anche ID., *Droits et devoirs du citoyen* (1758), Paris 1789. Rileviamo che Mably radicalizza le sue posizioni nelle ultime pubblicazioni, procedendo a una critica delle sue opere giovanili, in particolare della prima versione delle *Observations sur les Grecs* del 1749, in cui celebrava il governo monarchico. Su Mably cfr. P. FRIEDMANN e F. GAUTHIER (a cura di), *Colloque Mably. La politique comme science morale*, I, Bari 1995.

[78] MABLY, *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1768) e *Du commerce des grains* (1775). Cfr. F. GAUTHIER, *De Mably à Robespierre*, in F. GAUTHIER e G. R. IKNI (a cura di), *La guerre du blé au XVIII^e^ siècle*, Paris 1988, pp. 110-21.

[79] «Da duemila anni si declama, in versi e in prosa, contro il lusso e comunque lo si è sempre amato i declamatori vorrebbero che le ricchezze ammassate con le armi, l'agricoltura, il commercio e l'industria venissero seppellite? Citano Lacedemone; perché non citare la repubblica di San Martino? Che bene ha apportato Sparta alla Grecia? Ha mai avuto dei Demostene, dei Sofocle e dei Fidia? I lussi di Atene hanno creato grandi uomini in ogni campo; Sparta ha avuto qualche condottiero, e comunque sempre meno di altre città» (VOLTAIRE, «Luxe», in *Dictionnaire philosophique* [1764]). Cfr. in proposito L. GUERCI, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del Settecento*, Napoli 1979.

tativo[80]. E non si sottolineerà mai abbastanza quanto la critica della democrazia sia legata a quella del diritto naturale lockiano[81] e poi, soprattutto, alla sua radicalizzazione da parte di Rousseau. In altri termini, nella seconda metà del XVIII secolo sarebbe inutile cercare i segni premonitori del rovesciamento operato nel XIX secolo da George Grote, per cui la democrazia ateniese diventa l'ideale della democrazia liberale.

Tuttavia, un'opera poco nota, pubblicata a Londra un anno dopo la dichiarazione d'indipendenza americana e firmata da William Young, potrebbe essere considerata come un antecedente a Grote. *The Spirit of Athens* è innanzitutto un tentativo di definire, sulla scia di Montesquieu, lo «spirito» e il «carattere nazionale» di Atene. Young, che ebbe un ruolo importante nell'amministrazione coloniale delle Indie, considera Atene dal punto di vista della felicità pubblica, ma ne trae conclusioni diametralmente opposte a quelle del conte di Chastellux: «Il libero stato di Atene, nella suprema perfezione delle sue fondamenta, era lo stato meglio concepito per la felicità generale». A quale prezzo si opera questo rovesciamento di prospettive? Sicuramente a quello della trasformazione del principio di onore - attribuito da Montesquieu alla monarchia - in quello di una «democrazia ben costituita», che l'autore dell'*Esprit des lois* non poteva concepire[82] In effetti il popolo ateniese, avendo dato ascolto «ai propri diritti naturali», abolí ben presto il dispotismo monarchico. A differenza di quanto ritiene Grote, tuttavia, per Young l'inventore di questa democrazia «dell'onore» non è Clistene ma Solone, eletto dagli Ateniesi «non, come avveniva correntemente, per estrazione, ma per suffragio universale»; fu proprio Solone a risolvere il grande

[80] CHASTELLUX, *De la félicité* cit., p. 176. Questo comporta un certo paradosso, poiché se Rousseau fa della democrazia un archetipo del *Contrat social*, tuttavia è anche vero che Atene non lo ispira molto e che, quando si tratta di democrazia, evita di rifarsi alla democrazia ateniese.

[81] Hume nel 1748 sosteneva che se ogni governo in origine è fondato su un contratto, tuttavia non ne consegue che, una volta stabilito, debba sempre e comunque trarre legittimità da questa fonte iniziale. Solo il tempo è capace di intervenire per risolvere qualsiasi tipo di difficoltà inerente ai governi e alle circostanze. In altri termini, finita la Gloriosa Rivoluzione, non vi è niente che consenta ai perdenti di issare la bandiera destabilizzatrice del contrattualismo lockiano (cfr. J. LOCKE, *Two Treatise of Government* [1690]). «Che l'instaurazione della Rivoluzione non ci lasci delusi, o ci faccia talmente innamorare di un'origine filosofica del governo da farci credere che tutti gli altri siano mostruosi e abnormi». In questo testo, Hume, per illustrare le sue opinioni, prende ad esempio il momento in cui gli Ateniesi fondarono il loro «contratto» democratico: «Quanto sono obbligati ad agire disordinatamente [*scil.* gli Ateniesi], per provare che non seguono una costituzione stabile, ma si incontrano tumultuosamente per dissolvere il precedente governo al fine di farne nascere uno nuovo. Quanto è illusorio parlare di una scelta in tali circostanze» (D. HUME, *Of the original contract* (1748), in *Essays* cit., pp. 468-73). Nel *Treatise of human nature* (1739-40), il contratto viene denunciato in quanto «fittizio»; anche Ferguson apre la sua *History of Civil Society* con una critica del contrattualismo da Hobbes a Rousseau.

[82] Cfr. W. YOUNG, *The Spirit of Athens being a Political and Philosophical Investigation of the History of that Republic*, London 1777, pp. 294-95.

problema di ogni «*common-wealth* commerciale»[83], cioè la disparità delle ricchezze e la conseguente guerra tra ricchi e poveri. Secondo la legislazione di Solone, infatti, l'ultima parola spetta sempre al corpo civico, mentre il potere viene equamente diviso tra «patrizi», «nobili» e «senato». Ma come spiegare allora il rapido declino di tale regime? Il fatto è che gli Ateniesi erano impulsivi. Instaurarono la democrazia mentre erano «ispirati piú che ammaestrati, accesi da vantaggi piú accidentali che costanti; cosí sembrano aver anticipato ogni progressiva decisione assennata mossi dall'urgenza del momento»[84]. La stessa foga che li aveva spinti a inventare la democrazia li precipitò nei vizi che attendono al varco ogni stato commerciale: il lusso, il disprezzo e l'oppressione degli alleati, l'ambizione smisurata all'origine della catastrofe siciliana. Young avrebbe un accorato consiglio per questa Atene cosí singolarmente simile all'Inghilterra: avanzare per «gradi», senza precipitazione, per poter godere individualmente e in comune dei benefici del commercio.

La rivoluzione americana e soprattutto i dibattiti rivoluzionari francesi segneranno profondamente l'immagine della democrazia e della libertà greca[85] Lo testimoniano le storie della Grecia antica pubblicate dopo questi avvenimenti. È ben nota l'antipatia che John Gillies provava per la democrazia, e per quanto i suoi ragionamenti si limitino a riprendere la discussione sui disordini politici provocati dal regime democratico, tuttavia tradiscono soprattutto la sua reazione alla ribellione dei coloni americani[86] Mitford mostrò lo stesso atteggiamento nella storia che scrisse tra il 1784 e il 1818 su consiglio di Gibbon[87] Né Sparta né Atene saranno risparmiate in questo racconto controrivoluzionario in cui Solone aveva instaurato «una tirannia nelle mani del popolo».

Infatti, Oltremanica, Solone, con o contro Licurgo ma comunque sempre accanto a Numa, Scipione e Bruto, veniva coinvolto nel vertiginoso rimaneggiamento dei concetti e dei valori politici di cui fu teatro la rivoluzione francese. I Greci, i Romani vi prendevano parte sia come esempi di natura «astorica» per sostenere rivendicazioni politiche,

[83] *Ibid.*, p. 190.

[84] *Ibid.*, p. 71.

[85] Sul modo in cui la discussione evolve in America prima e durante la rivoluzione americana cfr., a titolo indicativo, J. W. EADIE (a cura di), *Classical Traditions in Early America*, The University of Michigan, 1976; G. LOBRANO, *République et démocratie anciennes avant et pendant la Révolution*, in M. VOVELLE (a cura di), *Révolution et République. L'exception française*, Paris 1994, pp. 48-52; F. DIAZ, *L'idée de la démocratie entre philosophes et leaders de la démocratie américaine*, in C. MERVAUD e S. MENANT (a cura di), *Le siècle de Voltaire. Hommage à René Pomeau*, Oxford 1987, pp. 417-32.

[86] Cosí, nella sua prefazione si fissa l'obiettivo di descrivere gli «incurabili mali di ogni forma di politica repubblicana» (GILLIES, *The History* cit.).

[87] W. MITFORD, *The History of Greece* (1784-1818), 5 voll.

sia come bambini che cercavano di dire la loro in una discussione tra adulti. Ma, in un modo o nell'altro, l'essenziale risiede nel fatto che la lettura rivoluzionaria del passato greco-romano si svolse alla luce di un discorso a un tempo fondante la rivoluzione e radicalmente estraneo alla *polis*. In effetti, l'evocazione rivoluzionaria della libertà e dell'uguaglianza greca dipese soprattutto dal discorso dei diritti e sui diritti, e dai dibattiti sorti intorno al problema della loro effettiva garanzia.

3. *Il 1793 e il «Tableau historique» di Condorcet.*

Esistono libri di cui non è necessario citare esplicitamente le tesi per accettarli o rifiutarli. Tale è, probabilmente, l'attitudine del XIX secolo francese nei confronti dell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* che Condorcet, nascosto in rue Servandoni, compose tra il luglio e l'ottobre del 1793. Infatti, indipendentemente dalle varie prospettive che sulla sua scia hanno aperto i lavori di Germaine de Staël e di Benjamin Constant, di Saint-Simon o di Auguste Comte, il *Tableau* appartiene al clima post-rivoluzionario[88] Inoltre, il discorso storico, il discorso degli ellenisti, si appropriò spesso della visione dell'antichità greca proposta nei corrispondenti capitoli del *Tableau*, considerandola scontata e non mettendo quasi mai in discussione i suoi fondamenti concettuali prima di procedere al proprio lavoro.

Come leggere quest'opera? Certamente è il punto di arrivo del tentativo degli illuministi francesi di plasmare una filosofia della storia fondata sull'idea di progresso. Condorcet intraprende e porta a termine il proprio lavoro esplicitamente sulle tracce di Turgot[89] Ma, allo stesso tempo, l'opera è influenzata dalla congiuntura politica in cui vede la luce; può anche essere letta come una risposta alla pericolosa deviazione del corso rivoluzionario rappresentata, agli occhi di Condorcet, dal Terrore. Non c'è da meravigliarsi, dunque, se nell'opera la battaglia settecentesca contro Sparta si trasforma in un categorico rifiuto del simbolismo greco-romano dei montagnardi[90]

Il *Tableau* è suddiviso in dieci epoche. Nella prima, congetturale, vie-

[88] Cfr. in proposito J.-P. SCHANDELER, *Les interprétations de Condorcet. Symboles et concepts (1794-1894)*, Oxford 2000.

[89] L'origine di questo lavoro può essere stabilita, in base ai manoscritti, al 1772: cfr. K. BAKER, *Condorcet. Raison et politique*, Paris 1988, e A. PONS, *Introduction*, in CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795), Paris 1988.

[90] Sulla rivoluzione francese e l'antichità cfr., a titolo indicativo, J. BOUINEAU, *Les toges du pouvoir, ou la Révolution de droit antique, 1789-1799*, Toulouse 1986; C. MOSSÉ, *L'antiquité dans la Révolution française*, Paris 1989.

ne tracciata l'ipotetica traiettoria che porta l'uomo dallo stato animale a quello selvaggio. Alla fine della terza epoca, quando l'uomo è già passato dalla società pastorale all'agricoltura, emerge la civiltà greca, che occupa la quarta epoca e parte della quinta. Piú precisamente, la Grecia appare nel momento cruciale in cui, grazie all'invenzione della scrittura alfabetica, la congettura si collega alla storia:

> D'ora innanzi il quadro inizia a fondarsi in gran parte sulla successione degli eventi che la storia ci ha trasmessi: ma è comunque necessario trasceglierli nella storia dei differenti popoli, accostarli, combinarli, per ricavarne la storia di un popolo unico e tracciare il quadro dei suoi progressi. A partire dal tempo in cui la Grecia conobbe la scrittura alfabetica, la storia si collega al nostro secolo, allo stato attuale della specie umana nei paesi piú illuminati d'Europa, attraverso una successione ininterrotta di fatti e di osservazioni[91].

Dunque, è innegabile che i Greci siano gli antenati e i primi rappresentanti di questo «popolo unico», vettore astratto di una continuità storica che riassorbe la diversità fattuale della storia empirica e ne trattiene solo un certo numero di eventi; in nome di questo «popolo unico» la successione degli eventi selezionati acquista senso: il senso dei progressi compiuti nel corso del tempo nei «paesi piú illuminati d'Europa». Da questo punto di vista il momento greco gioca un ruolo privilegiato poiché è all'origine di un processo storico che porta progressivamente al presente della rivoluzione. Presente ma, a ben vedere, immediatamente passato, nella misura in cui Condorcet anticipa deduttivamente il futuro svolgimento della storia e introduce in forma congetturale una decima e ultima epoca, dedicata ai futuri progressi dello spirito umano, ai progressi dell'epoca post-rivoluzionaria[92].

Proprio i Greci hanno il merito di aver avuto per primi l'idea confusa di un «patto comune», una sorta di antecedente storico del «patto sociale» stabilito dalla repubblica francese[93] Inoltre, l'uomo greco aveva coscienza dei propri diritti, anche se «non li conosceva ancora» e «non era in grado di approfondirne la natura, abbracciarne e circoscriverne la portata»[94]. D'altronde, poiché il *Tableau* è il campo di battaglia del sapere contro le superstizioni, dei filosofi contro i preti, gli antichi Greci, in opposizione agli Orientali, sono schierati dalla parte giusta, cioè quella del sapere[95] Giacché i Greci seppero cogliere l'importanza

[91] CONDORCET, *Esquisse* cit., pp. 85-86.

[92] Per la decima epoca cfr. *ibid.*, pp. 265-96.

[93] *Ibid.*, p. 121.

[94] *Ibid.*, p. 136.

[95] «Il genio [in Grecia] poteva dispiegare tutte le sue forze senza essere sottomesso a osservazioni pedanti, al sistema di ipocrisie di un collegio sacerdotale. Tutti gli uomini godevano di un uguale diritto alla conoscenza della verità» (*ibid.*, p. 124).

delle leggi e il vantaggio di rispettarle: mentre presso gli Orientali «l'oggetto delle forme legali è che la volontà del signore sia attuata», presso i Greci, invece, è «che la libertà dei cittadini non sia oppressa»[96]. Per questo i Greci sono stati in grado di fare della politica una «scienza diffusa», sebbene non siano riusciti a elaborarne una vera e propria teoria (dal momento che anche Aristotele e Platone offrono una versione piuttosto «empirica» dei fatti)[97]. La civiltà greca è dunque realmente la matrice di quella occidentale. I Greci sono cosí degni di ammirazione proprio perché all'origine di un processo storico ascendente dello spirito umano. Ma, per questo stesso motivo, hanno comunque potuto intuire solo un numero limitato di verità, condannate dalla loro precocità a restare frammenti, abbozzi di un sapere che si sarebbe perfezionato nel corso del tempo grazie al progresso della ragione umana.

La Grecia di Condorcet può allora fornire un modello ai contemporanei? Sicuramente no. I Greci avevano la nefasta abitudine di chiamare la superstizione in soccorso delle istituzioni politiche e, in assenza di «principî costanti», la politica greca permetteva al legislatore di far intervenire i propri pregiudizi e le proprie passioni. In mancanza di un legislatore illuminato, le loro leggi non si ispiravano affatto alla ragione né ai diritti naturali, quelli di una società di «uomini uguali e liberi». Al contrario, la loro ambizione si limitava al mantenimento della libertà e della indipendenza dei «membri ereditari di una società già esistente»[98]. Condorcet mette bene in guardia i suoi contemporanei dall'abisso istituzionale che li separa dagli antichi:

> quasi tutte le istituzioni dei Greci presupponevano l'esistenza della schiavitú e la possibilità di riunire in una piazza pubblica l'insieme dei cittadini; per valutare correttamente gli effetti di tali istituzioni e, soprattutto, per prevederne le conseguenze nelle grandi nazioni moderne, non bisogna neanche per un istante perdere di vista queste due differenze cosí importanti[99]

Fatto ancora piú grave, tale corpo estremamente ristretto di cittadini non era neanche socialmente omogeneo; poiché i ricchi, detentori del sapere e quindi dell'autorità, opprimevano i poveri, mentre «l'ignoranza, la leggerezza del popolo, la sua gelosia nei confronti dei cittadini potenti, potevano spingere questi ultimi a instaurare un dispotismo aristocratico, oppure consegnare lo stato indebolito alle ambizioni dei suoi vicini»[100]. Infine, il carattere profondamente inegualitario della *polis* vie-

[96] *Ibid.*
[97] *Ibid.*, p. 134.
[98] *Ibid.*, pp. 132-33.
[99] *Ibid.*, p. 134.
[100] *Ibid.*

ne ancor piú sottolineato nella congettura della decima epoca, ancora ventura, in cui sarà necessario diminuire la distanza che separa «l'uguaglianza stabilita dalle istituzioni politiche» da «quella che esiste tra gli individui». Condorcet, valutando il mondo greco *sub speciem futuri*, sostiene che tale distanza «è stata una delle principali cause della distruzione della libertà nelle repubbliche antiche, delle tempeste che le hanno sconvolte, della debolezza che le ha consegnate a tiranni stranieri»[101]. Inoltre, in questa prospettiva futura, le forme di ineguaglianza devono «diminuire continuamente, senza tuttavia scomparire, poiché hanno comunque cause naturali e necessarie che sarebbe assurdo e pericoloso tentare di eliminare»[102]. Cosa spinge nel 1793 Condorcet a congedare l'«uguaglianza di fatto» nel futuro e, allo stesso tempo, a fustigare l'ineguaglianza della Grecia antica?

Durante i dibattiti dell'estate del 1791 sul diritto di voto e di eleggibilità, Robespierre si fece portavoce dei «cittadini passivi»[103] e mise in luce la contraddizione tra il sistema elettorale per censo e la Dichiarazione dei diritti. Cosí, Robespierre riprendeva Rousseau e l'esempio dei legislatori antichi che disprezzavano le ricchezze[104], mentre Condorcet ripeteva che Licurgo ignorava come le costituzioni traggano giovamento dall'essere riformate e con ciò si illudeva, dunque, che la sua costituzione fosse fatta per durare in eterno. Ma cosa significa pensare la questione della cittadinanza «attiva» e «passiva» in funzione di una storicità progressiva? Le costituzioni, sostiene Condorcet, devono essere concepite per essere perfettibili, sensibili ai progressi della ragione che solo il tempo può apportare. Lo hanno capito gli Americani[105] e do-

[101] *Ibid.*, p. 271. Per questo punto Condorcet si fonda sulla storia di John Gillies: cfr. CONDORCET, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, Paris 1996, p. 259.

[102] *Ibid.*, pp. 271-72; cfr. anche pp. 265-67.

[103] Il sistema elettorale limitava il diritto di voto ai cittadini che pagavano un'imposta diretta uguale al valore locale di tre giornate di lavoro, il che escludeva 3 milioni di cittadini su 7. Da ciò la distinzione tra «cittadini attivi» e «cittadini passivi».

[104] «I popoli liberi hanno disdegnato, hanno disprezzato la garanzia [*scil.* la ricchezza che garantisce l'indipendenza] che anche i piú grandi legislatori dell'antichità hanno considerato una ingiustizia» (M. ROBESPIERRE, *Discours sur le projet de Constitution* (11 agosto 1791), in *Œuvres de Maximilien Robespierre*, Paris 1952, VIII, p. 623).

[105] «I legislatori antichi aspiravano a rendere eterne le costituzioni che presentavano Ma le costituzioni dettate dalla sola ragione devono seguirne i progressi e la ragione non consente che si trascinino attraverso i secoli, cariche dei pregiudizi di quello in cui sono nate e di tutti i vizi introdotti da sfortunate circostanze o dalle passioni dei legislatori». La riforma è stata inventata «nel nostro tempo, nel nuovo mondo. Si tratta dell'insediamento, stabilito dalla stessa costituzione, di assemblee incaricate di rivedere, di perfezionare, di riformare questa costituzione» (CONDORCET, *Discours sur les Constitutions nationales* (7 agosto 1791), in *Œuvres*, Paris 1847-49, X, pp. 209-10).

vrebbero capirlo anche «quelli che mordono il freno»[106] e vorrebbero bruciare le tappe del movimento progressivo della storia. Da cui la soluzione proposta da Condorcet, fondandosi sull'idea di progresso:

> Supponiamo pure che una parte degli abitanti del paese si lamenti di essere esclusa dal diritto di cittadinanza perché connesso a condizioni che non sono in grado di onorare. Se tale legge sembra avere una durata indefinita, sono per sempre radiati dalla lista degli uomini liberi. Ma se, al contrario, sarà ben presto oggetto di una nuova discussione, si può dire loro: aspettate il prossimo avvento di una convenzione riformatrice[107]

È chiaro allora cosa lo spinse nel 1793 a iscrivere parzialmente il diritto di uguaglianza nella «storia», a respingere il paradigma greco in nome dei diritti «naturali», a ritenere che al momento fosse possibile solo l'uguaglianza giuridica e, infine, a rinviare alle calende greche la speranza della diminuzione dei divari di ricchezza (senza tuttavia prevederne l'annullamento, poiché hanno «cause naturali e necessarie»).

Cosa c'è di nuovo in questa filosofia della storia? Il momento greco non è qui pensato in termini di una storia strettamente empirica, nel senso di Voltaire[108], né in quelli di una genesi contrattualistica della società civile alla Rousseau. Poiché questa genesi, dissociata com'era da ogni senso storico, nutrita di *exempla* greci e romani, durante la rivoluzione aveva provocato richieste eccessive, forme di libertà e di uguaglianza esagerate[109]. Si tratta piuttosto del tentativo di articolare nuovamente la storia empirica e la genesi contrattualistica attraverso l'iscrizione del contratto sociale nella storia, del diritto nei fatti e attraverso l'apertura del tempo a un'epoca a venire, un paese della cuccagna che avrebbe realizzato tutto ciò che, per insufficienza di lumi, era improponibile nel 1793.

[106] L'espressione è di Barnave, il quale interviene nel dibattito sostenendo che «tutti coloro che hanno combattuto il parere dei comitati ... hanno confuso governo democratico e governo rappresentativo: per questo hanno potuto confondere i diritti del popolo con la qualità degli elettori». Volgendosi contro i difensori dei «cittadini passivi», aggiunge: «Hanno forse dimenticato che i Lacedemoni avevano gli iloti, e che solo sacrificando non solo i diritti politici, ma anche quelli civili, individuali, della maggior parte della popolazione del territorio, i Lacedemoni, e gli stessi Romani, avevano instaurato la democrazia invece del governo rappresentativo, ancora sconosciuto in quell'età del mondo?» (BARNAVE, *Discours sur la révision du cens électoral* (11 agosto 1791), in F. FURET e R. HALÉVI (a cura di), *Orateurs de la Révolution française*, I. *Les Constituants*, Paris 1989, pp. 43-44).

[107] CONDORCET, *Œuvres* cit., X, pp. 216-17. Da notare tuttavia che Condorcet avrebbe mutato opinione e sarebbe diventato piú radicale, come appare con chiarezza nel *Projet de Constitution* (febbraio 1793) che sottopose alla Convenzione assieme a Thomas Paine; progetto che ovviamente venne respinto.

[108] «Tento di abbozzare un quadro storico dei progressi dello spirito umano e non la storia dei governi, delle leggi, dei costumi, degli usi, delle opinioni nei differenti popoli che hanno successivamente popolato la terra» (ID., *Avertissement qui doit être placé à la tête du «Prospectus»*, in *Œuvres* cit., VI, p. 281).

[109] BINOCHE, *Les trois sources* cit., pp. 67-77.

In questo senso, la storicizzazione dell'antichità greca permette a Condorcet di ribaltare la visione rousseauiana dell'antichità e le sue deviazioni montagnarde, evitando però di gettare il bambino con l'acqua sporca; poiché, se i legislatori greci preferirono «nelle istituzioni prendere partito da pregiudizi e vizi, piuttosto che dissiparli o reprimerli», se nella maggior parte dei casi cercavano «i mezzi di snaturare l'uomo, di esaltarlo, di confondere la sua sensibilità, piuttosto che perfezionarlo, purificarne inclinazioni e tendenze», ciò accadeva semplicemente perché consideravano «uomo secondo natura colui che invece era offerto dallo stato della civiltà di allora, cioè l'uomo corrotto dai pregiudizi, dagli interessi, dalle passioni artificiose e dalle abitudini sociali»[110]. Questi Greci, che somigliano stranamente ai capi del «partito disorganizzatore»[111] di cui Condorcet fu vittima, storicamente sono allo stesso tempo già troppo vecchi, perché troppo lontani dal mondo naturale, e tuttavia anche troppo giovani, cioè troppo poco illuminati per trarre pieno profitto dalle acquisizioni della ragione.

In tale contesto appare chiaro che il problema non è tanto di optare per Atene contro Sparta (anche se Atene rimane indiscutibilmente il minore dei mali), ma piuttosto di liquidare la funzione paradigmatica di un passato che finiva col diventare troppo pericoloso. Come concepire il mondo greco quando, da un lato, gli si nega il valore di esempio per il presente e, dall'altro, vi si riconosce la gloriosa origine della civiltà occidentale?

A questo punto, scrivere la storia della Grecia non significa forse rivolgersi proprio a questa «epoca dell'infanzia» dorata, ordinare i fatti che la costituiscono in funzione delle successive tappe che portano il mondo greco dalla propria infanzia alla maturità e, quindi, alla decadenza[112] che, per essere quella della Grecia, non è quella dello «spirito umano»? Non vi è nulla di sorprendente nel fatto che la storia venga ormai scritta dal punto di vista del presente (se non del futuro); ovvero che il passato sia chiarito dalle «lezioni» che gli storici moderni decideranno di impartirgli.

[110] *Ibid.*, p. 135.

[111] CONDORCET, *Fragment de justification* (luglio 1793?), in *Œuvres* cit., I, p. 579.

[112] Che nel XVIII secolo, abitualmente, viene legata alla battaglia di Cheronea e alla sottomissione della Grecia all'impero macedone. L'iscrizione del periodo classico e del periodo ellenistico in una prospettiva comune verrà consacrata dal concetto di «ellenismo» di J. G. Droysen. Egli utilizzerà il periodo ellenistico quale legame di transizione tra il mondo pagano e il cristianesimo. A questo proposito cfr. B. BRAVO, *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire. Etude sur J. Droysen historien de l'antiquité*, Wroclaw-Varsovie-Cracovie 1968.

4. *La dissoluzione dell'«historia magistra vitae» e il «topos» dell'imitazione terrorista del modello greco-romano.*

Piú di Licurgo, piú di Numa.

BENJAMIN CONSTANT

Mentre la rivoluzione francese si aprí accogliendo amabilmente lo spettro degli antichi[113], l'esigenza termidoriana di mettere fine alla rivoluzione si accompagnò a una feroce ironia sul riferimento paradigmatico ai grandi uomini e agli avvenimenti dell'antichità.

L'ideologo Volney, nel corso di storia tenuto l'anno III all'Ecole Normale, ammonisce l'uditorio insegnandogli che la storia è «essenzialmente diversa dalle scienze esatte e naturali», poiché ricorre soprattutto all'immaginazione e alla memoria, e i suoi contenuti, contrariamente alle scienze naturali, «si manifestano ... solo come fantasmi nello specchio magico dell'intendimento umano, dove sono sottoposti alle piú bizzarre proiezioni»[114]; quindi riattualizzando in un certo senso il dibattito sul pirronismo storico, egli sostiene che, nonostante l'interesse delle biografie di Aristotele, Temistocle, Socrate, Epaminonda, Scipione, Catilina, Cesare, nel suo insieme il genere praticato da Plutarco e Cornelio Nepote presenta un enorme inconveniente: accosta la storia al romanzo[115]. Ma, soprattutto, la svalutazione dell'*historia magistra vitae* viene indissolubilmente legata alla critica dell'imitazione proposta dal Terrore: «i nostri antenati giuravano su Gerusalemme e sulla Bibbia, mentre una nuova setta giura su Sparta, Atene e Tito Livio». Come se non bastasse, gli «apostoli» di questo «nuovo tipo di religione non hanno neanche un'idea chiara della dottrina che predicano», dal momento che «i modelli che ci vengono proposti sono diametralmente opposti ai loro enunciati o alle loro intenzioni; hanno vantato la *libertà*, lo spirito di uguaglianza di Roma e della Grecia e, invece, hanno dimenticato che a Sparta una aristocrazia di *trentamila nobili* imponeva un giogo terribile a *seicentomila servi*»[116].

[113] Talleyrand scriveva che sotto l'Ancien régime «si era giunti a poter presentare alla gioventú la storia degli antichi popoli liberi, a infiammare la sua immaginazione con il racconto delle loro eroiche virtú, in poche parole a farla vivere a Sparta e a Roma, senza che neanche il potere piú assoluto avesse nulla da temere dall'impressione di questi grandi e memorabili esempi» (citato da M. RASKOLINIKOFF, *L'adoration des Romains sous la révolution française et la réaction de Volney et des Idéologues*, in *Des Anciens et des Modernes*, Paris 1990, pp. 199-200).

[114] VOLNEY, *Leçons d'histoire*, in D. NORDMAN (a cura di), *L'Ecole Normale de l'an III. Leçons d'histoire, de géographie, d'économie politique*, Paris 1994, p. 60.

[115] *Ibid.*, p. 77.

[116] *Ibid.*, p. 112. Ritroviamo la stessa reazione nell'abate Grégoire, in Portalis, Cabanis o Charles de Villers. Cfr. RASKOLINIKOFF, *L'adoration* cit.

Pierre-Charles Lévesque, nei suoi *Etudes*[117], «da Francese fiero della sua patria, Europeo orgoglioso dei progressi dell'Europa moderna», si sente obbligato a tenere a distanza i Greci piuttosto che «condannarsi all'umile ammirazione della Grecia antica». D'ora innanzi l'uomo moderno, e a maggior ragione lo storico, deve optare per un'attitudine dubitativa, giacché «le vie della storia portano solo a fitte tenebre, se non sono schiarite dalla fiaccola della critica»[118]. Dunque, non meraviglia che gli *Etudes* siano un'ardente requisitoria contro una Sparta che, tra il 1793 e i primi mesi del 1794, secondo la famosa espressione di Robespierre, risplendette «come un lampo nelle tenebre immense»[119] Contro il terrorista Licurgo si erge Solone il termidoriano. Solone fu un legislatore buono e giusto proprio perché capí, molto presto, che la proprietà è l'unico legame sociale che tenga e che la sua abolizione avrebbe avuto conseguenze catastrofiche per Atene. Cosí, lungi dal piegarsi alle richieste dei poveri, che «si aspettavano da lui un'uguale suddivisione delle terre, che in realtà li avrebbe resi ancora piú miserabili», Solone «deluse le loro speranze, limitandosi all'abolizione dei debiti. Comprese che gli uomini si erano stretti in società solo per garantire le loro proprietà con mutuo soccorso»[120]. Ma Lévesque, prima di tirare le sue conclusioni, ha letto a fondo Condorcet: per quanto brillante sia stata Atene, rimane il fatto che

> noi siamo superiori ad essa e a tutte le repubbliche della Grecia Abbiamo sia la loro esperienza, sia quella dei Romani, sia quella di tutti i popoli e dei lunghi secoli che abbiamo vissuto. Il tempo realizza tutto, lentamente: buone istituzioni, buone leggi, buone forme giudiziarie. E anche di piú: realizza ciò che rende tutto perfetto, la ragione umana; la realizza lentamente, come tutto il resto, e, forse, non completerà mai questa grand'opera[121].

Benjamin Constant, infine, proporrà un'interpretazione globale dell'imitazione terrorista: proprio perché i «demagoghi» che si sono improvvisamente ritrovati a capo dello stato avevano adottato «la filosofia come pregiudizio» e «la democrazia come fanatismo», «vollero eser-

[117] P.-CH. LÉVESQUE, *Etudes de l'histoire ancienne et de celle de la Grèce*, Paris 1811. Quest'opera riprende due relazioni presentate all'Institut National, una su Sparta e l'altra su Atene (cfr. «Mémoires de l'Institut National, classe des sciences morales et politiques», III, anno IX, pp. 347-81, e IV, anno XI, pp. 113-278). Su Lévesque cfr. F. HARTOG, *La Révolution française et l'Antiquité Avenir d'une illusion ou cheminement d'un quiproquo?*, in C. AVLAMI (a cura di), *L'Antiquité grecque au XIX^e siècle*, Paris 2001, pp. 7-46; LORAUX e VIDAL-NAQUET, *La formation* cit, pp. 192-97.

[118] LÉVESQUE, *Etudes* cit., I, pp. XII-XIV.

[119] ID., *Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales*, in *Textes choisis*, III, Paris 1958, p. 156.

[120] «Mémoires de l'Institut National, classe des sciences morales et politiques», IV, anno XI, p. 219, e *Etudes* cit., II, pp. 362-65.

[121] Discorso del 17 floreale, anno IX, sulla *Constitution de la République d'Athènes*, in «Mémoires de l'Institut National, classe des sciences morales et politiques», IV, pp. 277-78.

citare la forza pubblica come avevano imparato dalle loro guide, cioè come era stata esercitata un tempo nei liberi stati dell'antichità». Funesta conseguenza: «credettero che ogni cosa avrebbe ceduto all'autorità collettiva e che ogni restrizione dei diritti civili sarebbe stata compensata dalla partecipazione al potere sociale»[122]. Tutta colpa di Rousseau e, piú esattamente, del suo *Contrat social* che «oggi serve solo a fornire armi e pretesti ad ogni genere di tirannia: a quella di uno solo, a quella di molti, a quella di tutti, all'oppressione costituita in forme legali o esercitata a furor di popolo». Lo stesso vale per Mably e la sua *Législation ou principes des lois*, che è «la somma delle costituzioni di Costantinopoli e Robespierre»[123] I diritti dell'uomo, o meglio dell'individuo, emergono dall'ombra in cui erano stati ricacciati dal Terrore, velati, attenuati com'erano dai diritti di un cittadino paludato all'antica. Ma, in fondo, cosa sostiene Constant se non che l'origine del Terrore va ricercata direttamente in un contrattualismo rousseauiano imbevuto di esempi dell'antichità? E come si arriva a Rousseau se non per mezzo di una Dichiarazione che lascia la porta spalancata alla subordinazione dei diritti naturali dell'uomo ai diritti politici del cittadino? Ecco perché era necessario tentare urgentemente di «sottrarre alla Natura i diritti fondamentali per ricollocarli nella Storia, spogliarne *l'uomo* per rivestirne *l'individuo*»[124], denunciando la flagrante illusione dei terroristi che sono retrocessi verso un mondo che ancora ignorava la scissione privato/pubblico e non conosceva la differenza tra individuo e cittadino: «in nome della libertà greca si stipano le celle, si alzano i patiboli»[125]

5. *Dal diritto all'uguaglianza al diritto alla libertà individuale.*

> Nel 1819 l'Europa chiama libertà la protezione del riposo, della felicità, dell'indipendenza domestica. La libertà dei Greci, dei Romani fu invece la partecipazione alla sovranità del paese. Si poteva essere felici solo al Foro, mentre noi vogliamo essere felici nell'intimità della nostra casa.
>
> STENDHAL

La conferenza di Constant su *La liberté des anciens comparée à celle des modernes* è stata pronunciata nel 1819. Ma il testo è frutto di una

[122] CONSTANT, *De l'esprit de conquête* (1814) cit., pp. 1051-52. Cfr. anche *Principes de politique* (versione del 1806-10), a cura di E. Hofmann, Paris 1997, pp. 43-45, 374-81, e *Principes de politique* (1815), II, a cura di E. Hofmann, Genève 1980, pp. 437-44.

[123] ID., *De l'esprit de conquête* (1814) cit., p. 1050.

[124] B. BINOCHE, *Critiques des droits de l'homme*, Paris 1989, pp. 60-61; cfr. anche pp. 52-59.

[125] *Qui nous délivrera des Grecs et des Romains* (1830), in E. HARPAZ (a cura di), *Constant. Positions de combat à la veille de Juillet 1830*, Genève-Paris 1989, p. 140.

lunga riflessione, iniziata nei *Principes de politique*, la cui prima versione risale agli anni 1806-10. Tuttavia Constant, anche prima di iniziare quest'opera, verso il 1799 aveva pensato a uno scritto intitolato *Du moment actuel de la destinée de l'espèce humaine ou histoire abregée de l'égalité*, sulle orme di Condorcet. Considerando il piano di quest'opera e i brani composti, appare chiaro che Constant intendeva a sua volta collocare il diritto all'uguaglianza nella storia e tracciare con precisione il progresso dell'uguaglianza nel corso dei secoli: i paria del regime teocratico (il primo regime della specie umana), costituzionalmente inferiori, diventarono gli schiavi del regime militare (Grecia e Roma comprese); è un primo progresso, poiché si tratta di una «disuguaglianza positiva, legata a ragioni puramente umane» e, dal momento che è dovuta al caso, è anche reversibile[126]; sotto il regime feudale, gli schiavi si trasformarono in servi, inferiori socialmente ma spiritualmente uguali ai loro signori. Infine, l'avvento della rivoluzione francese annullò la nobiltà quale fonte di privilegi. Leggendo i titoli degli ultimi due capitoli progettati, ci si rende conto che Constant stava per considerare la rivoluzione francese una tappa transitoria verso l'egualitarismo, come Condorcet[127]. Tale valutazione sarebbe certo risultata eccessiva, perché così avrebbe non solo giustificato in blocco l'evento rivoluzionario, Terrore compreso, ma fornito anche un valido pretesto a tutti coloro che aspiravano al completamento della rivoluzione. Dunque, il progetto venne abbandonato dopo poche pagine, che rivelano le difficoltà nelle quali inciampò tale prospettiva[128] Al contrario, nei suoi *Principes de politique*, Constant si oppose a Condorcet tanto animosamente quanto, solo qualche anno prima, sperava di poterlo seguire con entusiasmo[129]

D'ora innanzi, quando Constant riprenderà la prospettiva di Condorcet, non sarà piú per collocare nella storia il diritto all'uguaglianza, ma i diritti individuali:

[126] B. CONSTANT, *Ecrits littéraires (1800-1813)*, a cura di P. Delbouille e M. De Rougemont, Tübingen 1995, III, pp. 363-89. Cfr. anche, *ibid.*, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*, pp. 79-80, e *Des réactions politiques*, pp. 134-35.

[127] *De la destruction prochaine de la forme actuelle [d'égalité] et du peu de durée de celle qu'on essayera de lui substituer* e *De ce qui est encore possible et de ce qui ne l'est plus, dans la disposition présente de l'espèce humaine*.

[128] «Chi dice giustizia dice uguaglianza Perché il ricco non deve appropriarsi della capanna del povero? Per la stessa ragione per cui il povero non deve appropriarsi del castello del ricco, e cioè perché, dal punto di vista della proprietà, sono due uomini assolutamente uguali» (CONSTANT, *Ecrits littéraires* cit., p. 372).

[129] «Alcuni filosofi hanno considerato il suo avvento [*scil.* della proprietà] come un male e possibile la sua abolizione. Ma, per sostenere le loro teorie, hanno fatto appello a una folla di ipotesi che in parte sono irrealizzabili; e quelle meno fantastiche, poi, sono relegate in un'epoca che non possiamo nemmeno prevedere» (ID., *Principes de politique* (1806-10) cit., p. 177). Cfr. anche ID., *Fragments d'un essai sur la perfectibilité de l'espèce humaine*, in *Ecrits littéraires* cit., p. 439.

anche oggi abbiamo i diritti di un tempo, i diritti eterni di approvare le leggi, deliberare sui nostri interessi, essere parte attiva di quel corpo sociale di cui siamo le membra. Ma i governi hanno nuovi doveri; il progresso della civiltà, i mutamenti operati dai secoli, impongono all'autorità piú rispetto per le abitudini, per l'indipendenza degli individui[130].

Devono dunque rispettare maggiormente diritti «eterni» che, paradossalmente, sono anche storici in quanto sottoposti ai cambiamenti e agli imperativi di ogni epoca. La quintessenza del progresso storico, dunque, consiste in un'era liberale che in virtú della dicotomia pubblico/privato imponga il rispetto dell'autonomia individuale[131], il diritto di ciascuno a esprimere «la propria opinione», a scegliere ed esercitare la propria «attività», «disporre della sua proprietà e anche ad abusarne»[132].

Allora capiamo anche perché Constant denunci il Terrore (e l'impero) non tanto come un'incongruità della storia, o un episodio astorico, che introduce lo stato «selvaggio» nello stato sociale, quanto piuttosto come episodio antistorico, come retrocessione a un mondo in cui l'organizzazione politica appartiene a un passato definitivamente andato[133] I riformatori «fanatici» che rispondono ai nomi di Robespierre o Saint-Just hanno voluto «risalire il corso del fiume»[134], «confondendo le epoche» e, cosí facendo, «si stupiscono che la memoria di molti secoli non sia immediatamente annullata dai decreti di un giorno. Dal momento che la legge è espressione della volontà generale, ai loro occhi dovrebbe essere superiore a qualsiasi altra potenza, anche a quella della memoria e del tempo»[135]

Cosí, Constant riprende parola per parola l'idea di Condorcet per cui gli antichi avevano solo una vaga idea dei diritti, ma la colloca in un nuovo contesto: «gli antichi non possedevano alcuna nozione dei diritti *individuali*. Gli uomini erano, per cosí dire, solo macchine e la legge ne regolava l'attività e ne controllava gli ingranaggi ... in qualche modo

[130] ID., *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819), in *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, a cura di E. Harpaz, Paris 1986, p. 286.

[131] «I governi non hanno oggi maggior diritto di un tempo di arrogarsi un potere illegittimo; ma i governi legittimi hanno oggi meno diritto di ostacolare la libertà individuale» (ID., *Principes de politique* (1815) cit., II, p. 436). Da cui deriva anche una interpretazione della deviazione rivoluzionaria: «L'Assemblea costituente, all'inizio, sembrò riconoscere alcuni diritti individuali, indipendenti dalla società. Questa infatti fu l'origine della Dichiarazione dei diritti. Ma tale assemblea, ben presto, deviò da questo principio. Diede l'esempio perseguitando l'esistenza individuale nei suoi aspetti piú intimi. In questo fu imitata e superata dai legislatori che la sostituirono» (p. 36).

[132] ID., *De la liberté des anciens* cit., p. 268.

[133] ID., *De l'esprit de conquête* (1814) cit., p. 1076.

[134] *Des imitateurs modernes des républiques de l'antiquité*, in *Principes de politique* (1806-10) cit., p. 375.

[135] ID., *De l'esprit de conquête* (1814) cit., pp. 1051-52.

l'individuo si era perso nella nazione, il cittadino nella città»[136]. In un capitolo intitolato «Perché presso gli antichi l'autorità sociale poteva essere piú estesa che presso i moderni»[137] vengono presentate sinteticamente le ragioni che hanno condotto gli antichi a sottomettere l'individuo allo stato: l'esiguità del territorio e la cittadinanza limitata, che consentivano ai cittadini il piacere di immischiarsi continuamente negli affari della città a scapito della propria agiatezza[138]; il loro carattere guerriero, che li vincolava alla collettività, e la conseguente repulsione per il commercio[139]; infine, avendo fallito la rivoluzione industriale e l'ideale di tranquillità, i Greci avevano bisogno dell'istituzione schiavistica, cioè proprio quella che i moderni resero «piú umana»[140]. E Constant conclude, come prima di lui David Hume: «pretendere oggi di consolare gli uomini della perdita della libertà civile con la libertà politica significa avanzare in senso contrario al genio attuale della specie umana»[141]. Ecco infine ciò che ha portato la Francia al Terrore, poi all'impero: sono stati confusi due tipi di libertà che si escludevano reciprocamente[142].

In questo quadro del mondo greco, in cui il punto di fuga è costituito dall'immagine di un individuo schiacciato sotto il peso della *polis*, si salva solo Atene, guerriera e dedita al commercio a un tempo, in cui per

[136] ID., *De la liberté des anciens* cit., p. 270, e *Principes de politique* (1815) cit., II, p. 419.

[137] È il titolo del capitolo 1, libro XVI, dei *Principes de politique* (1815) cit., II. Per la storia di questo testo cfr. E. HOFMANN, *Les «Principes de politique» de Benjamin Constant. La genèse d'une œuvre et l'évolution de la pensée de leur auteur (1789-1806)*, I, Genève 1980.

[138] «Nelle repubbliche antiche l'esiguità del territorio consentiva a ciascun cittadino di avere una grande rilevanza politica personale. L'esercizio dei diritti civili rappresentava la principale occupazione e, per cosí dire, il divertimento di tutti» (CONSTANT, *De l'esprit de conquête* (Harpaz) cit., p. 164). Cfr. anche ID., *Principes de politique* (1815) cit., II, pp. 420-21, e A.-L.-G. DE STAËL-HOLSTEIN, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la révolution et des principes qui doivent fonder la république en France*, Genève 1979, pp. 109-10.

[139] «Il mondo di oggi è esattamente l'opposto di quello antico. Nell'antichità tutto faceva riferimento alla guerra. Oggi tutto viene calcolato per la pace ... Ora esiste una massa di uomini con nomi differenti e diverse modalità di organizzazione sociale, ma di natura omogenea. È sufficientemente civilizzata da considerare la guerra come un peso Il riposo e con esso l'agiatezza e, per raggiungere l'agiatezza, l'industria, sono gli unici scopi verso cui tende la specie umana» (CONSTANT, *Principes de politique* (1815) cit., II, pp. 422-28). E Constant corregge Montesquieu, che «attribuisce tale differenza alla repubblica e alla monarchia: bisogna invece imputarla allo spirito dei tempi antichi e a quello dei tempi moderni» (ID., *De l'esprit de conquête* (1814) cit., p. 1047; cfr. MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, 3.3 e 11.6).

[140] CONSTANT, *Principes de politique* (1815) cit., II, pp. 428-29.

[141] *Ibid.*, p. 435.

[142] «Chiariamo innanzitutto perché si è potuto ritenere che la nostra generazione fosse disposta a rassegnarsi al dispotismo. Perché con ignoranza, ostinazione e rudezza le sono state offerte forme di libertà che non erano piú compatibili e perché, in seguito, sotto il nome di libertà le è stata presentata una tirannia piú spaventosa di qualsiasi altra che la storia ci ha tramandato. Non è sorprendente che questa generazione abbia sviluppato un terrore cieco della libertà che l'ha precipitata nella servitú piú abietta» (ID., *De l'esprit de conquête* (1814) cit., p. 1044).

conseguenza si ritrova un certo grado di libertà individuale. Questa libertà a nostra immagine e somiglianza è l'antitesi della libertà spartana:

> Ad Atene si godeva di una libertà individuale molto maggiore che a Sparta, perché Atene era sia guerriera che commerciale mentre Sparta era solo guerriera ... Se potessimo entrare nei dettagli storici, mostreremmo come presso gli Ateniesi il commercio aveva fatto scomparire le differenze di fondo che distinguono i popoli antichi dalle nazioni moderne[143]

Ancora una volta, l'immagine dell'Atene borghese emerge dallo sfondo dell'opposizione al Terrore e ai suoi padri del XVIII secolo[144] Certo, l'elogio di Atene risulta attenuato da questa opposizione in negativo, all'interno di un'argomentazione il cui principale obiettivo è riportare in blocco il mondo greco all'età che gli è propria: l'infanzia[145]. Giacché, tutto sommato, per quanto splendida infante, Atene non ebbe la maturità necessaria a scoprire il sistema rappresentativo[146] e l'ordine liberale.

La valutazione della teoria rousseauiana come matrice del giacobinismo, l'interpretazione dell'episodio montagnardo come risultato di una deleteria illusione, l'opposizione libertà antica / libertà moderna e l'idea di progresso sono elementi strettamente connessi nella problematica di Constant e rappresentano il punto di partenza nell'elaborazione della sua teoria liberale. Non vi è nulla di sorprendente nel fatto che oggi si faccia una certa difficoltà a comprendere che cosa vi sia di «liberale» nella temporalità storica veicolata dall'idea di progresso, se solo si pensa che, nel bene e nel male, questa si impadroní subito dei movimenti del «socialismo utopistico»[147] e del positivismo comtiano. Come è noto, neanche Marx fece a meno di tale idea e, sulla scia di Hegel, a sua volta consacrò lo stereotipo dell'infanzia greca dell'umanità[148].

[143] ID., *Principes de politique* (1815) cit., II, pp. 427-28.

[144] Mably «provava un profondo disprezzo per Atene, e avrebbe volentieri ripetuto a proposito di questa prima nazione della Grecia ciò che un accademico gran signore diceva dell'accademia: Che dispotismo spaventoso! Ognuno fa quello che vuole» (ID., *De l'esprit de conquête* (1814) cit., p. 1051; cfr. anche p. 1045).

[145] «Il cammino della specie umana somiglia a quello di un individuo» (ID., *Principes de politique* (1815) cit., II, pp. 429-33).

[146] «Questo sistema è una scoperta dei moderni e vedrete, Signori, che lo stato della specie umana nell'antichità non consentiva che una istituzione simile comparisse e si radicasse» (ID., *De l'esprit de conquête* (Harpaz) cit., p. 267).

[147] L'appropriazione dell'idea di progresso avverrà in contrasto a quella dei liberali. Fourier dirà infatti che i liberali sono dei «perfettibilisti», che «promettono la novità e non la realizzano mai», che «non insegnano niente di nuovo e vogliono solo vendere libri e occupare posti» (citato in D. BAGGE, *Les idées politiques en France sous la Restauration*, Paris 1952, p. 352). Notiamo anche che in Inghilterra una simile radicalizzazione dell'idea di progresso risale all'ultima parte del XVIII secolo, con Godwin, Priestley e Price.

[148] «Perché l'infanzia storica dell'umanità, là dove si è dispiegata nel modo piú bello, non dovrebbe esercitare un fascino eterno come stadio destinato a mai piú tornare? Ci sono bambini ine-

6. *Scrivere la storia della Grecia antica intorno al 1848: Victor Duruy e George Grote.*

Lo sguardo del XIX secolo francese sulla città greca è profondamente segnato dal *topos* dell'imitazione rivoluzionaria, che ritroviamo anche in approcci divergenti sia per il loro contenuto specifico, sia per la loro visione ideologica. Nel 1863, riflettendo nella scia di Constant sulla questione delle due libertà, Laboulaye critica l'infelice identificazione dei moderni con gli antichi[149] Quando nel 1864 Fustel de Coulanges, in apertura della sua *Cité antique*, associa la preoccupazione di separare il grano dal loglio all'esigenza di trasparenza in materia di metodo storico, questa Grecia insozzata dal Terrore deve ancora essere purificata[150]. Lo stesso Taine nelle *Origines de la France* non trova parole abbastanza dure per fustigare il carattere malefico della cultura classica[151]. Renan, nell'*Avenir de la science*, giunge a proiettare il Terrore sulla democrazia ateniese[152]. Tutto questo, in un certo modo, spiega la scarsità di storie della Grecia. Già nel 1808 Bon Joseph Dacier, segretario perpetuo della classe di storia e letteratura antica all'Institut de France, constatava amaramente che la storia della Grecia, per secoli coltivata rigogliosamente dalla nazione francese, era scomparsa dal suolo di Francia a partire dalla pubblicazione del *Voyage du jeune Anacharsis* (1788). Da quel momento venne ri-

ducati e bambini saccenti. Molti dei popoli antichi rientrano in questa categoria. I Greci erano bambini normali. Il fascino che la loro arte esercita su di noi non è in contraddizione con il livello sociale poco sviluppato sul quale essa crebbe. Ne è piuttosto il risultato, inscindibilmente connesso con il fatto che le condizioni sociali immature nelle quali essa sorse, e nelle quali soltanto poteva sorgere, non potranno mai ritornare» (K. MARX, *Introduzione ai «Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica»*, in K. MARX e F. ENGELS, *Opere*, XXIX. *Scritti economici di Karl Marx (luglio 1857 - febbraio 1858)*, Roma 1986, p. 44).

[149] E. LABOULAYE, *La liberté antique et la liberté moderne* (1863), in *L'état et ses limites suivis d'Essais politiques*, Paris 1871, pp. 129-30.

[150] F. DE COULANGES, *Leçon d'ouverture à Strasbourg* (1862), in *La cité antique. Annexes*, Paris 1984, pp. 472-73. Su Fustel de Coulanges cfr. la prefazione di F. Hartog, *ibid.*, e F. HARTOG, *Le XIX^e siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Paris 1988, p. 31.

[151] H.-A. TAINE, *Les origines de la France contemporaine*, Paris 1882[12], I, pp. 240-65; III, pp. 389-99.

[152] «Lo stato abituale di Atene era il terrore. Mai costumi politici furono più violenti, mai la sicurezza personale fu minore. Il nemico era sempre a dieci leghe E all'interno, quale interminabile serie di peripezie e di rivoluzioni! Oggi esiliato, domani venduto come schiavo o condannato a bere la cicuta Ci rendiamo conto che il Partenone e i Propilei, le statue di Fidia, i dialoghi di Platone, le pungenti satire di Aristofane sono state opera di un'epoca molto somigliante al 1793, di uno stato politico che provocava, in proporzione, più morti violente che la nostra prima rivoluzione al momento del suo massimo parossismo? Dov'è la traccia del terrore in questi capolavori?» (E. RENAN, *L'avenir de la science* (1848 [1890]), in *Œuvres complètes*, a cura di H. Psichari, Paris 1947-61, III, pp. 1063-64).

dotta al silenzio; peggio ancora, «si rifugiò nelle nazioni vicine: ispirò Müller e Mitford». La causa? Il Terrore. Infatti come avrebbe potuto la storia «far sentire la sua voce quando ogni libertà venne soffocata proprio in nome della libertà?»[153] La diagnosi di Dacier fu anche un pronostico. Dopo la rivoluzione bisognerà aspettare alcuni decenni prima che una storia della Grecia antica veda nuovamente la luce, nel 1851, per mano di Victor Duruy, professore al Liceo Saint-Louis[154] e futuro ministro di Napoleone III. Il problema in questo caso era come parlare della democrazia ateniese, come inserirla nello spessore del racconto storico, proprio quando, a partire dal Terrore, la democrazia rappresentava la lotta per uno stato sociale egualitario ed era diventata, sotto la Monarchia di Luglio[155], un'arma nelle mani dell'opposizione repubblicana che lottava per il suffragio universale[156].

In questa prospettiva è interessante notare che, durante la Seconda Repubblica, per celebrare la vittoria della democrazia e la proclamazione del suffragio universale (1848), Prosper Mérimée, in mancanza di storie della Grecia alla francese, si serve di quella di un banchiere inglese. In effetti, nelle sue dettagliate recensioni nella «Revue des deux Mondes», Merimée segue la pubblicazione della *History of Greece* di George Grote[157] e ritiene assolutamente legittimo che uno storico dell'antichità trasponga nella Grecia antica le preoccupazioni politiche del proprio tempo e porti avanti una lotta politica attraverso la scrittura storica. A sua volta, trova naturale adattare la questione all'ambiente francese, proponendo la «piccola repubblica di Atene» come una sorta di specchio della «grande repubblica francese»[158].

[153] B.-J. DACIER, *Rapport historique sur l'état et les progrès de l'histoire et de la littérature anciennes* (1810), in *Rapports à l'Empereur sur le progrès des sciences, des lettres et des arts depuis 1789*, IV. *Histoire et littérature ancienne*, a cura di F. Hartog, Paris 1989, p. 30.

[154] V. DURUY, *Histoire grecque*, Paris 1851; la seconda edizione è stata pubblicata con il titolo *Histoire de la Grèce ancienne*, 1862, in 2 voll., mentre la terza, *Histoire des Grecs, depuis les temps les plus reculés jusqu'à la réduction de la Grèce en province romaine*, 1887-89, in 3 voll., è stata ripubblicata piú volte.

[155] Sull'imbarazzo che il termine provoca nei liberali cfr., per esempio, F. GUIZOT, *De la démocratie dans les sociétés modernes*, in «Revue française», novembre 1837, pp. 197-224.

[156] Bisogna tuttavia sottolineare che le differenti correnti dell'opposizione repubblicana erano lungi dall'attingere i loro ideali democratici alla democrazia ateniese. Laddove i dottrinari vedevano nella democrazia ateniese un antecedente del Terrore, i repubblicani si indignavano dello schiavismo di una democrazia che, di fatto, era solo un'aristocrazia mascherata. Cfr., a titolo indicativo, A. CARREL, *Démocratie et République*, in «Le National», 9 dicembre 1835 (*Œuvres politiques et littéraires*, Paris 1858, IV, pp. 378-84); A. LAPPONERAY, *De la véritable démocratie*, in *Mélanges d'économie sociale, de littérature et de morale*, II, Paris 1835.

[157] La *History* di Grote (1846-56, 12 voll.) venne integralmente tradotta in francese da A.-L. de Sadous, Paris 1864-67, 10 voll.

[158] «La storia antica scritta dai moderni porta sempre qualche traccia delle preoccupazioni del tempo in cui è stata composta il signor Grote, spettatore della lotta che divide l'Europa tra la

Cosa hanno in comune la prudenza imbarazzata di Victor Duruy nei confronti della democrazia ateniese e l'entusiasmo che questa ispirava a George Grote? Certamente assai poco. Opera di divulgazione scientifica, la storia di Duruy raccoglie e sintetizza gli ingredienti dell'approccio liberale alla Grecia, ma ne modera gli accenti ostili adattandoli allo spirito del Secondo Impero. Sparta? Fu completamente inventata da un XVIII secolo rousseauiano. Cosí Duruy copia parola per parola Condorcet e Constant: Sparta era solo «una semplice macchina da guerra»[159], in cui non esisteva il diritto di proprietà privata[160] e il cittadino viveva solo per servire lo stato; ma, si affretta ad aggiungere, tale assenza di libertà era il denominatore comune di tutte le città antiche. Licurgo? Si illudeva di rendere immortale la sua legislazione, ma lo aspettava il suo nemico, il tempo, che alla fine ha spazzato via questa «costituzione inflessibile e immorale»[161]. L'ombra del Terrore pesa molto nella descrizione di Sparta, che «finisce con l'essere una città rivoluzionaria». Ben presto verrà distrutta senza lasciare nulla all'umanità, «non un artista, un uomo di genio, una rovina, una pietra che porti il suo nome». Di fronte a questa immagine di Sparta, che è tutto fuorché originale, Duruy traccia il ritratto dell'Atene borghese. Atene che, dopo aver sperimentato tutti i regimi, «concludeva con l'unico regime che avrebbe potuto salvarla: una democrazia moderata che soddisfaceva i suoi inveterati istinti di libertà e un governo quasi rappresentativo che rendeva possibile l'unità»[162]. Il rispetto della proprietà, che Solone radicò nell'animo ateniese, fa onore a questa democrazia che per tre secoli non è mai tornata sulla questione dell'abolizione dei debiti[163] Il suo regime «misto» e «temperato» prova il genio di Solone, che scoprí una

democrazia e l'aristocrazia, mostra chiaramente le sue opinioni sui problemi del momento mentre ci racconta le rivoluzioni della Grecia antica. Non lo considero affatto un crimine Per noi, che viviamo sotto un governo fondato sul suffragio universale, lo studio della storia greca presenta un particolare interesse, e l'esempio della piccola repubblica di Atene può essere utile alla grande repubblica di Francia» (P. MÉRIMÉE, *De l'histoire ancienne de la Grèce*, in «Revue des deux Mondes», 15 maggio 1850, p. 701).

[159] DURUY, *Histoire de la Grèce ancienne* cit., I, pp. XII-XIII.

[160] «Licurgo aveva compiuto una ripartizione uguale delle terre; ma si guardò bene dal conferire agli Spartani tutti i diritti offerti altrove dalla proprietà. Non c'erano veri proprietari a Sparta, poiché ciò che definisce realmente la proprietà è il diritto di disporre arbitrariamente del proprio bene. Gli Spartani non avevano tale libertà» (*ibid.*, p. 132).

[161] «Licurgo aveva fatto di tutto, con rara sagacia, per rendere Sparta immutabile e la sua costituzione immortale. Ma esiste un grande nemico delle cose di questo mondo che aspirano all'eternità, un vecchio calvo e dalla barba bianca che l'antichità armava di una falce ... Il Tempo avanza, tutto crolla. Sparta lo sfidò per secoli, ma solo sacrificando sempre piú la libertà dei suoi concittadini, sottoposti alla piú rude disciplina» (*ibid.*, pp. 141-42).

[162] *Ibid.*, p. XVIII.

[163] *Ibid.*, pp. 182, 191.

verità irrefutabile: i piú ricchi hanno «piú tempo libero» e possono fare «maggiori sacrifici», ecco perché affidò loro il potere decisionale[164]. Quanto a Clistene, la sua riforma è paragonata all'avvento del suffragio universale[165], senza che sia chiaro se si debba ammirarla o aborrirla. Infine, l'Atene di Pericle è l'Atene della «borghesia sovrana», l'Atene dell'estrazione a sorte, «un passo in avanti verso la democrazia», l'Atene del commercio, della potenza marittima e delle arti[166]; in breve, un lontano parente, per certi versi un abbozzo, della società borghese francese.

In altri termini, Duruy presenta la storia del popolo greco come il compimento progressivo di un'ideale morale, politico ed estetico il cui sviluppo si snoda in tre tappe successive: innanzitutto un'epoca spontanea (fino al IV secolo), a cui segue un'epoca matura (a partire da Anassagora e Tucidide) in ascesa fino a Platone; e infine un'ultima tappa, di decadenza, che porta alla sottomissione della Grecia a Filippo[167].

Sul suo tiepido bilancio della Grecia, Duruy proietta infine il moralismo diffuso del Secondo Impero:

> bisogna indubbiamente avanzare riserve negli elogi della civiltà greca, soprattutto se si esclude Atene: una religione poetica, ma senza influenza morale; la famiglia costituita in modo imperfetto; la proprietà malamente garantita; l'intelligenza sempre brillante, la moralità spesso appannata ... nei tempi migliori, l'assenza di sicurezza, le perfidie, le guerre civili con le loro solite conseguenze: il bando, la confisca e il sangue che cola a fiotti; in quelli peggiori, una odiosa depravazione, che fortunatamente la nostra lingua non è in grado di riprodurre; e sempre e ovunque la piaga sanguinante della schiavitú, con tutte le sue miserie[168].

L'originalità dell'approccio di George Grote, i cui dodici volumi vedono la luce tra il 1846 e il 1856, è piuttosto sorprendente. Si è molto insistito sul fatto che Grote[169] si oppone in modo radicale allo spirito antidemocratico della storia greca che William Mitford componeva durante (e contro) la rivoluzione francese[170] In effetti, sulla scia di Con-

[164] *Ibid.*, p. 224.

[165] *Ibid.*, p. 217.

[166] *Ibid.*, pp. 457-65.

[167] Come nota P. JUDET DE LA COMBE, *Champ universitaire et études homériques en France du 19ème siècle*, in *Philologie et herméneutique au 19ème siècle*, II, Göttingen 1983, p. 39, l'organizzazione di tale schema deve molto allo spiritualismo di Victor Cousin.

[168] DURUY, *Histoire de la Grèce ancienne* cit., p. XXIII.

[169] Su G. Grote si farà riferimento a A. MOMIGLIANO, *George Grote et l'étude de l'histoire grecque*, in *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris 1983; B. HEMMERDINGER, *Philologues de jadis: Grote, Hermann, Bast, Humboldt*, Florence 1978; F. TURNER, *The Greek Heritage in Victorian Britain*, New Haven - London 1981; AMPOLO, *Storie greche* cit.

[170] Cfr. nota 87.

nop Thirwall[171], Grote apre il suo racconto con un duro attacco a questo «tory che ha pervertito la storia greca»[172]:

> La prima idea della sua storia venne concepita molti anni fa, al tempo in cui l'antica Ellade era nota al pubblico inglese principalmente attraverso le pagine di Mitford; e la mia intenzione nello scrivere era di correggere le affermazioni erronee per quanto riguarda i fatti di questa storia, come pure presentare l'intero fenomeno del mondo greco da un punto di vista che ritengo piú corretto e completo[173]

Si è meno insistito, invece, sul fatto che la storia di Grote, in cui la democrazia ateniese è spiegata alla luce degli ideali del radicalismo inglese[174], sconvolga non solo le posizioni dell'Illuminismo scozzese in merito alla democrazia e alla libertà dei Greci, ma anche le posizioni della tradizione utilitarista, di cui Grote stesso è un rappresentante di spicco. Si pensi al giovane Jeremy Bentham, per il quale la negazione del contrattualismo e poi la critica dei diritti dell'uomo si traducono in una profonda diffidenza nei confronti della democrazia denunciata, alla pari del contratto sociale, come pura finzione[175] Altrove, Bentham si domanda: la democrazia, come si sostiene, è il governo di tutti? «Tutti – rispondeva Bentham – significa un bel po' di persone La democrazia è invece proprio quella specie di governo che si può sperare di costituire quando non c'è alcun governo». Infine, argomentando in un'altra direzione, si chiedeva se Atene fosse una democrazia, dal momento che «il potere supremo» in realtà apparteneva a un decimo della popolazione[176].

Si pensi ancora a John Stuart Mill, che, nel 1836, da un lato riprendeva la contrapposizione tra libertà antica e libertà moderna, e sulla scia

[171] C. THIRWALL, *History of Greece* (1835-44); l'opera verrà solo parzialmente tradotta in francese da A. Joanne, che ha pubblicato i primi due volumi con il titolo di *Histoire de la Grèce ancienne*, Paris 1847.

[172] L'espressione è in J. S. MILL, *Collective Works*, Toronto-Buffalo 1986, XI, nota 79.

[173] G. GROTE, *A History of Greece. From the earliest period to the close of the generation contemporary with Alexander the Great* (1846), London 1888, prefazione, p. III. D'altronde, nella sua prima recensione all'opera di Grote, John Stuart Mill traccia un ritratto elogiativo del suo amico, iniziando proprio con lo svalutare Mitford: «l'opera di Mitford, scritta e pubblicata durante il picco piú selvaggio della frenesia antigiacobina, è viziata da un tale pregiudizio contro qualsiasi cosa porti il nome o il sembiante di istituzione popolare da rendere la sua rappresentazione del mondo greco non solo falsa, ma in molti particolari proprio contraria al vero» (in «Spectator», aprile 1846; MILL, *Collective Works* cit., XXIV, p. 867).

[174] Grote faceva il suo ingresso a Westminster dopo il Reform Bill e le elezioni del dicembre 1832. In parlamento, concentrò la sua lotta politica sulla questione delle condizioni di voto. Quando iniziò la sua *Storia* aveva alle spalle nove anni di esperienza parlamentare.

[175] Cfr. J. BENTHAM, *Essai sur la représentation* (1788) e *Sophismes anarchiques* (1816).

[176] ID., *Fragment sur le gouvernement* (1776), in *Manuel de sophismes politiques* cit., pp. 137-38. Il bersaglio del testo di Bentham è il libro di W. BLACKSTONE, *Commentaries on the Laws of England* (1765). Detto questo, notiamo che Bentham ritornerà sulle sue posizioni di partenza verso la fine della sua vita, quando ripenserà in termini piú favorevoli la questione dell'instaurazione del suffragio universale in Inghilterra.

di Constant e Guizot ripeteva che i Greci ignoravano la libertà individuale[177]; e dall'altro, una decina d'anni dopo, nell'elogio incondizionato della *History of Greece* del suo amico Grote riconosceva, seguendo fedelmente l'economia del racconto storico, la libertà di parola di cui godevano i cittadini ad Atene e la tolleranza della *polis* greca nei confronti dell'individuo[178]. Questo mostra come Grote sia riuscito nella sua *Storia* a rivoltare la carta della democrazia, sostituendo punto per punto i suoi «pro» ai «contro» di tutte le critiche precedenti.

A differenza di ciò che è stato detto da Hume in poi sulla libertà individuale in Grecia, Grote vede nell'Atene di Pericle «la libertà e la varietà della vita individuale», la «libertà dell'azione individuale», accompagnate da una estrema indulgenza nei confronti dell'«impulso individuale, del gusto e anche dell'eccentricità». Inoltre, si stupisce dell'ammirazione di Senofonte, Platone o Aristotele per Sparta, in cui il cittadino non apparteneva «né a se stesso né alla sua famiglia, ma alla città»[179]

Contro Mitford, che considerava Clistene un «tiranno» che aveva fatto scivolare il regime nella demagogia per eccesso di democrazia[180], Grote considera la riforma dello stesso Clistene una vera e propria rivoluzione fondante la democrazia ateniese[181]. Giacché Solone, vero termidoriano, con il suo sistema timocratico aveva lasciato «l'essenziale dei poteri dello stato nelle mani dell'oligarchia». In un'epoca in cui la *Costituzione di Atene* di Aristotele era ancora sconosciuta, Grote si avvia a riconoscere in Clistene il fondatore della democrazia ateniese[182]. Inoltre, contro Burke che considerava le masse indifferenti alle teorie politiche, Grote tesse l'elogio del «sentimento politico positivo» che pervase gli Ateniesi, sempre grazie a Clistene[183] Quest'ultimo provocò «una completa rivoluzione nel carattere degli Ateniesi», non solo portando il

[177] «La libertà del mondo antico non significava libertà di azione individuale; significava una certa forma di organizzazione politica; e invece di stabilire la libertà privata di ogni cittadino, era compatibile con una ancor piú completa soggezione di ogni individuo allo stato Al contrario, lo spirito di libertà moderno è proprio l'amore dell'indipendenza individuale» (1837; MILL, *Collective Works* cit., XX, pp. 274, 383-84).

[178] *Ibid.*, XI, pp. 321, 324 sgg.; cfr. anche l'introduzione al suo saggio *On liberty* (1859). In proposito, T. H. IRWIN, *Mill and the Classical World*, in J. SKORUPSKI (a cura di), *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge 1998, pp. 423-63.

[179] GROTE, *A History of Greece* cit., II, p. 307.

[180] MITFORD, *The History of Greece* cit., I, p. 284. Cfr. P. VIDAL-NAQUET, *Tradition de la démocratie grecque*, in *Les Grecs, les historiens, la démocratie. Le grand écart*, Paris 2000, p. 230.

[181] GROTE, *A History of Greece* cit., III, p. 347; su Solone, II, pp. 460-524.

[182] *Ibid.*, II, p. 490, in cui, opponendosi a Thirwall e alla maggior parte degli storici, sostiene la differenza tra l'Atene soloniana e l'Atene post-soloniana.

[183] *Ibid.*, III, p. 395. Clistene mette fine all'«apatia» politica precedente; cfr. II, p. 511.

sentimento del dovere civico a una perfezione fino ad allora sconosciuta, ma anche ispirando ai cittadini una «moralità costituzionale» o, in altri termini, un equilibrio perfetto tra «libertà» e «limitazione autoimposta», equilibrio sconosciuto ai moderni.

In quest'ottica, la storia della Grecia di Grote si concentra essenzialmente sul movimento progressivo che parte da Solone e porta al compimento della democrazia di Clistene. Tutto la prepara, tutto porta ad essa: «La democrazia fu realizzata per gradi successivi»[184]. Ma ecco che Grote, giungendo a Clistene, interrompe, anche se solo per un attimo, il processo storico a cui è ancorata la *Storia*. Poiché, se si giunge passo passo alla democrazia instaurata da Clistene, una volta realizzata, questa devia dal percorso della sua ricostruzione storica per diventare un ideale paradigmatico. Allora, questa Atene è ciò che dovrebbe essere l'Inghilterra, per lo meno agli occhi di un Grote disilluso da molti anni di lotta politica. Infatti, l'Inghilterra del suo tempo parrebbe piuttosto l'Atene di Demostene, che Grote stesso cosí descrive:

> L'Ateniese demosteniano del 360 a. C. sembrava come invecchiato. In lui la combattività, le gare panelleniche e l'intraprendenza erano morte. Era un cittadino tranquillo, casalingo, raffinato, affezionato alla costituzione democratica e pronto ad adempierne con orgogliosa letizia gli obblighi verso la città, immerso però in attività industriali o professionali, nell'agio domestico, in solenni manifestazioni religiose, nell'atmosfera di discussione e pensiero sia intellettuale che politico[185].

Al carattere repulsivo che fino ad allora dominava la visione liberale della democrazia ateniese, con Grote si sostituisce infine una visione costruttiva: l'Atene di un legislatore rousseauiano ricoperto da una toga liberale *double face*, libertà civica da un lato, libertà individuale dall'altro.

Con Victor Duruy e George Grote l'Atene borghese e liberale è diventata la «nostra» Atene: sapere universitario, narrazione storica, manuale scolastico. Dominando il paesaggio, relega ai margini ogni immagine dell'antichità greca che la contraddica; cioè, da un lato una democrazia rivoluzionaria, fortemente idealizzata, quasi utopica e, dall'altro, una democrazia aristocratica, nazionalista, perfino razzista.

Ma questa Atene è diventata talmente nostra che non riusciamo piú a distinguerla bene. È solo sottolineando questo fenomeno che potremmo forse capire le insospettabili novità portate dal XX secolo, per altri versi cosí profondamente ottocentesco: la novità di una Grecia decolonizzata e «senza miracolo» perché, alla fine, separata dal cordone om-

[184] *Ibid.*, II, pp. 495-98; cfr. anche p. 445.
[185] *Ibid.*, IX, p. 273. Cfr. l'analisi di TURNER, *The Greek Heritage* cit., pp. 213-34.

belicale che la legava alla «nostra civiltà occidentale». Si trattava, allora come oggi, di riconoscere «molto semplicemente» l'alterità costitutiva di un mondo ormai scomparso. Nulla però vieta di pensare la politica del presente attraverso il prisma di questa alterità[186].

[186] Cfr. N. LORAUX, *Back to the Greeks? Chronique d'une expédition lointaine en terre connue*, in J. REVEL e N. WACHTEL (a cura di), *Une école pour les sciences sociales. De la VI^e section à l'EHESS*, Paris 1996, pp. 275-97.

WOLF-DIETER HEILMEYER

La Grecia in museo

1. *Arte greca come modello o come originale.*

1.1. L'arte dell'antichità.

Da un punto di vista ufficiale, sia nell'arte sacra che in quella di corte, il XVIII secolo portò all'accentuazione del barocco, che sfociò nel rococò; ma nella stessa epoca si ebbero anche tentativi in direzione opposta: ne sono esempio il giardino all'inglese e il presagio di un'arte greca attraverso l'immagine delle statue ideali romane. Questi due elementi, la natura e l'arte, avevano affinità su molti piani ed erano evocati e descritti insieme da molte grandi menti. Per l'allestimento dei giardini all'inglese si cercavano modelli architettonici classici, si estese il *Grand Tour* fino a comprendere l'impero osmanico, si eseguivano disegni che poi venivano realizzati. Nelle collezioni dell'epoca erano già presenti pezzi autentici provenienti dall'antica Grecia. Con precisione filologica e ambiguità antiquaria ci si stava costruendo un'immagine della Grecia, anche se non si possedevano ancora i mezzi per distinguere fra opere d'arte dell'epoca romana e originali greci[1]. Mano a mano che la rappresentazione del bello diviene piú importante delle conoscenze antiquarie, si rivolge sempre piú l'attenzione alle opere d'arte. Nel Museo Maffeiano di Verona, che egli chiama «galleria», Goethe dedica la sua attenzione piú ai monumenti funerari («opere d'arte di età tarda») che non alle iscrizioni esponendosi, senza distinzione, «al vento che spira dalle tombe degli antichi», che per lui era importante soprattutto perché proveniva dall'era precristiana[2]. La Grecia appariva sporadicamente nella vita spirituale europea e gli sforzi in questo senso non erano affatto omogenei.

[1] L. BESCHI, *La scoperta dell'arte greca*, in S. SETTIS (a cura di), *Memoria dell'antico nell'arte italiana*, III, Torino 1986, pp. 314 sgg.; cfr. M. G. PICOZZI, *«Nobilia opera»: la selezione della scultura antica*, in A. GRAMICCIA e F. PIANTONI (a cura di), *L'ida del bello*, catalogo della mostra, Roma 2000, I, pp. 25 sgg., 35.

[2] J. W. GOETHE, *Italienische Reise*, I, in *Sämtliche Werke*, I, 23, Stuttgart 1840, pp. 43 sg.; cfr. G. RODENWALDT, *Goethes Besuch im Museum Maffeianum in Verona*, in «Berliner Winckelmannsprogramm», CII (1942), pp. 17 sgg.; P. MARINI (a cura di), *Il Museo Maffeiano riaperto al pubblico*, Verona 1982.

Normalmente si studiava «l'arte dell'antichità» (J. J. Winckelmann) sulle collezioni della città di Roma, sia quelle statali vaticane, che quelle comunali e private. Ma proprio qui non era possibile ricavare in nessun luogo un'immagine della Grecia distinguibile dall'elemento romano; al piú, essa veniva convogliata dalle testimonianze letterarie relative a singole opere. Il gruppo dei Tirannicidi - considerato oggi un'opera fondamentale della storia dell'arte greca - era presente come copia romana nella collezione Farnese fin dal XVI secolo, ma non fu riconosciuto come tale fino al XIX[3]. I pochi originali greci presenti già nel XVIII secolo a Roma o in Italia - fra i quali il rilievo Albani con cavaliere e il frammento di rilievo beotico con cavaliere del Vaticano (arrivato probabilmente in Italia e poi, all'inizio del XIX secolo, in Vaticano attraverso Venezia, insieme alla testa di cavallo del Partenone, come bottino del Morosini)[4] - non rendevano possibile osservare l'arte «greca» nella sua specificità. In fondo non lo permettono neppure oggi: nei musei italiani la storia dell'arte greca si può cogliere innanzitutto tramite singole opere, poi nelle collezioni di vasi, prima fra tutte quella di Firenze, e nelle collezioni delimitate topograficamente dell'Italia Meridionale, da Napoli a Taranto fino a Palermo. Alcuni bronzi originali greci dell'Italia del Sud transitarono senza essere notati attraverso le collezioni romane a partire dal XVII secolo[5]. Le menzioni della Grecia e del suo grande regista artistico Pericle negli elogi per il creatore dei musei vaticani, papa Pio VI (Braschi), non si riferiscono affatto agli oggetti contenuti nelle raccolte: la Grecia appare sotto forma di riproduzioni romane, per lo piú non ancora riconosciute come tali. Un criterio di valutazione era semmai la qualità: il meglio doveva valere come «greco». Fra le figure del gruppo dei Niobidi a Firenze, giunto da Roma nel 1583, ancora nel 1830 nove erano considerate autentiche[6].

1.2. «Bella cosa, cosa grecha».

Un'autentica «grecità» si trovava altrove: grazie ai suoi possedimenti nell'Egeo Venezia fu molto piú importante di Roma per la comparsa di

[3] C. RIEBESELL, *Die Sammlung des Kardinals Alessandro Farnese*, Weinheim 1989, pp. 45 sgg.

[4] W. HELBIG, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*, IV, Tübingen 1972[4], p. 628, Index *s.v.* «Original».

[5] W.-D. Heilmeyer in P. BLOCH (a cura di), *Ex Aere Solido, Bronzen von der Antike bis zur Gegenwart*, catalogo della mostra, Münster 1983, pp. 15 sgg. n. 1.

[6] K. O. MÜLLER, *Handbuch der Archäologie der Kunst*, München 1830, p. 107 § 126.1. Su Braschi: G. P. CONSOLI, *Il Museo Pio-Clementino*, Modena 1996, pp. 22 sgg. Sulla qualità: A. D. Potts in K. VIERNEISEL e G. LEINZ, *Glyptothek München 1830-1980*, catalogo della mostra, München 1980, p. 265.

originali greci in Europa occidentale[7]. Le collezioni locali furono però private e di breve durata e non dettero vita a uno sviluppo museale vero e proprio. Il Fanciullo orante ellenistico di Berlino (fig. 1) giunse da Rodi a Venezia nel 1503, ma nel 1576 si trovava già a Verona, mentre a Venezia rimaneva solo una riproduzione di qualità scadente[8]. Il Sarcofago delle Amazzoni, in stile classico, probabilmente è giunto a Vienna nel XVI secolo passando per Venezia e Augusta[9]. Piú drammatiche furono le acquisizioni avvenute in relazione all'assedio ateniese di Morosini (il «Peloponnesiaco»): i leoni di età classica dell'Arsenale, i frammenti del Partenone, la testa Weber-Laborde[10]; anche dei bronzi furono asportati allora[11]. Il «Museo Nani», famosissimo nel XVIII secolo, possedeva

[7] M. ZORZI (a cura di), *Collezioni di antichità a Venezia nei secoli della Repubblica*, catalogo della mostra, Venezia 1988; I. FAVARETTO, *Arte antica e cultura antiquaria nelle collezioni venete al tempo della Serenissima*, Roma 1990, pp. 219 sg.; ID., *Collezioni di antichità del 18° sec. in Italia Settentrionale, Venezia e Dalmazia*, in D. BOSCHUNG e H. VON HESBERG (a cura di), *Antikensammlungen des europäischen Adels im 18. Jh.*, Mainz 2000, pp. 59 sgg.

[8] C. HACKLÄNDER e G. ZIMMER (a cura di), *Der Betende Knabe - Original und Experiment*, Berlin 1997, pp. 25 sgg.

[9] ZORZI (a cura di), *Collezioni* cit., p. 69; FAVARETTO, *Arte antica* cit., p. 93 nota 161, e cfr. p. 245 nota 374.

[10] ZORZI (a cura di), *Collezioni* cit., pp. 91 sgg.; FAVARETTO, *Arte antica* cit., p. 159 nota 131, pp. 159 sg. nota 132; cfr. sopra nota 4.

[11] U. HÖCKMANN, *Antike Bronzen*, catalogo della mostra, Kassel 1972, p. 5; W.-D. Heilmeyer in U. HAUSMANN (a cura di), *Der Tübinger Waffenläufer*, Tübingen 1977, pp. 8 sg.

Figura 1. Riproduzione del Fanciullo orante sulla terrazza davanti alla biblioteca del castello di Sanssouci a Potsdam nella collocazione del 1750 circa.

originali greci, fra i quali, per nominare solo alcuni di quelli giunti piú tardi a Berlino, la stele di guerriero di età classica[12], la colonna iscritta di Ecfanto, il rilievo delle lavandaie. Anche il bronzetto arcaico di Policrate, oggi a San Pietroburgo, faceva parte di questa collezione[13]. Ma c'è di piú: il leone di età arcaica di Delo si trova dal 1716 davanti all'Arsenale di Venezia, le lastre del fregio del tempio classico sull'Ilisso, oggi a Vienna e a Berlino, nel XVIII secolo facevano parte della collezione Trevisan di Venezia[14]. Inoltre erano note iscrizioni greche, i primi vasi greci provenienti da tombe etrusche, gemme e monete greche. Sarebbe molto interessante ricostruire quante erano le opere d'arte greche originali con le quali in Italia già all'epoca di Winckelmann si sarebbe potuta scrivere una storia dell'arte greca, se solo se ne fossero avute l'accortezza e la possibilità. Con la fine della Repubblica e la vendita della maggior parte delle collezioni a Venezia, almeno per un certo periodo, un museo autonomo non sarebbe nato. Il collezionismo veneziano rimase limitato a singole opere. «Non vide mai piú bella cosa, cosa grecha» scriveva nel 1503 Lorenzo da Pavia a proposito del Fanciullo orante, opera per lui unica nel suo genere[15]; l'affermazione: «cosa grecha, cosa pretiosissima»[16] aveva un valore comunemente riconosciuto.

1.3. «La vecchia Grecia in Inghilterra».

Nelle case di campagna e nei circoli colti inglesi del XVIII secolo si pensava in maniera piú «classica» che non a Venezia e soprattutto a Roma. Il turismo inglese aveva come meta tradizionale l'Italia: perciò il mercato dell'antico di Roma e il collezionismo veneziano poterono essere parimenti fonti e modelli delle raccolte[17] Charles Townley, educato in Francia, fra il 1767 e il 1774 soggiornò a Roma e Napoli, dove, attraverso Thomas Jenkins e Gavin Hamilton, entrò in possesso di una enorme collezione di opere d'arte antiche nello stile delle raccolte private romane. Townley acquistò solo un rilievo sepolcrale greco a Lon-

[12] ZORZI (a cura di), *Collezioni* cit., pp. 137 sgg.; FAVARETTO, *Arte antica* cit., p. 209 nota 162 fig. 80. Sul rilievo Sk 1473: C. BLÜMEL, *Die klassisch griechischen Skulpturen*, Berlin 1966, pp. 19 sg. n. 8 fig. 13.44. I due pezzi seguenti hanno il numero di inventario berlinese Sk 1485 e Sk 709.

[13] Cfr. nota 12; E. A. BILIMOVIC, *Anticnaja chudozestvennaja bronza*, catalogo della mostra, Leningrad 1973, p. 11 n. 2 con illustrazione.

[14] Sul leone di Delo: FAVARETTO, *Arte antica* cit., p. 159 (cfr. nota 10); sul fregio dell'Ilisso: *ibid.*, p. 195 nota 76 sg. fig. 57; C. BLÜMEL, *Die klassisch griechischen Skulpturen der Staatlichen Museen zu Berlin*, Berlin 1966, pp. 88 sgg. n. 107 fig. 148 sgg.

[15] HACKLÄNDER e ZIMMER (a cura di), *Der Betende Knabe* cit., p. 26 nota 7.

[16] BESCHI, *La scoperta* cit., p. 335; cfr. pp. 344 sg. per l'opera di P M. Paciaudi.

[17] A. MICHAELIS, *Ancient Marbles in Great Britain*, Cambridge 1882, pp. 55 sgg., 113 sgg.

dra nel 1775[18]: la sua collezione fu acquisita nel 1805 dal British Museum e qui esposta in apposite sale nel 1808. Diverso fu il modo in cui, fra il 1785 e il 1787, Richard Worsley, per un certo tempo ambasciatore britannico a Venezia, viaggiò attraverso la Grecia, l'Egitto, l'Asia Minore e la Crimea, da dove portò con sé opere d'arte antiche. Fra i suoi acquisti «greci» si trovavano dei rilievi, come nelle collezioni veneziane e veronesi[19]. Questo modo di costituire le raccolte aveva un suo precursore in Inghilterra nella persona di Thomas Howard Arundel, il quale aveva intrapreso viaggi all'inizio del XVII secolo «per trapiantare la vecchia Grecia in Inghilterra» (H. Peacham, 1634)[20]. Anche se la sua collezione non conteneva molti originali greci piú antichi, tuttavia Lord Arundel diede inizio alle spedizioni inglesi di acquisizione e misurazione che trovarono il loro culmine nelle intraprese di rilevamento della Society of Dilettanti ad Atene, in Grecia e in Asia Minore, oltre che nelle campagne di acquisizione di Lord Thomas Bruce, conte di Elgin. Solo queste ultime dischiusero la comprensione per la vera arte originale greca.

2. *Il Pantheon di Schinkel.*

2.1. Il Museo di Berlino: «studium antiquitatis omnigenae».

Il British Museum, che nel 1816 ricevette i «marmi Elgin», era chiamato «museo» già nel 1753, come anche il suo predecessore, la collezione di Hans Sloane comprendente 80 000 pezzi. Il Louvre fu chiamato «museo» fin dalla sua apertura al pubblico nel 1793, come poi accadde anche con il suo successore imperiale, la collezione costituita da Napoleone con pezzi provenienti da tutta Europa. Nel 1794 la raccolta vaticana, organizzata *ex novo*, fu collegata al nome dei papi che l'avevano fondata, Clemente e Pio, e chiamata «museo». Anche collezionisti privati come i Nani di Venezia (1761), C. S. Tux di Stoccarda (1791) o R. Worsley di Londra (1798) chiamarono le loro raccolte «museo» (fig. 2)[21]. Tan-

[18] B. F. COOK, *The Townley Marbles*, London 1985, p. 27 fig. 27 (cfr. p. 58 sulla fig. 54).

[19] H.-G. OEHLER, *Foto + Skulptur*, Köln 1980, p. 47 n. 2 tav. 94*a*.

[20] Citato da MICHAELIS, *Ancient Marbles* cit., pp. 22, 129. Per un giudizio sulla collezione: D. HOWARTH, *Lord Arundel and His Circle*, New Heaven 1985, pp. 77 sgg., in particolare pp. 93 sgg.

[21] Non esiste una storia dei musei di arte antica. Per il concetto si vedano i dizionari enciclopedici. Per l'istituzione: D. BOSCHUNG, «Antikensammlung», in *DNP*, XIII (1999), pp. 138 sgg.; C. GASPARRI, «Collezioni archeologiche», in *EAA*, suppl. II (1994), pp. 192 sgg. British Museum: M. CAYGILL, *The Story of the British Museum*, London 1992[2]; Louvre: J. GUIFFREY e A. TUETEY, *La Commission du Museum et la creation du Musée du Louvre*, Paris 1909; Museo Pio-Clementino: cfr. nota 6; Museo Nani: cfr. nota 12; collezione Tux: cfr. nota 11; collezione Worsley: OEHLER, *Foto + Skulptur* cit., pp. 26 sgg., 47; museo di Berlino: C. M. VOGTHERR, *Das Königliche Museum zu Berlin*, in «Jahrbuch der Berliner Museen», XXXIX (1997), *Beiheft*, pp. 122 sg.

to piú sorprendente deve perciò apparire la disputa divampata sulla scelta della parola «Museum» o «Thesaurus» per l'iscrizione monumentale che doveva campeggiare sul museo di Berlino, la quale infine recitava cosí: «Fridericus Guilelmus III studio antiquitatis omnigenae et artium liberalium Museum constituit 1828». Era previsto che divenisse un'istituzione culturale e educativa di tipo nuovo. Pertanto sia qui consentito prenderlo come ulteriore esempio per le discussioni condotte all'inizio del XIX secolo su cosa si intendesse a quell'epoca con «ogni genere di antichità». In questo modo, infatti, era stata tradotta dall'architetto del museo di Berlino, Karl Friedrich Schinkel, la parte dell'iscrizione che si riferiva all'antico. L'iscrizione era stata formulata dall'archeologo berlinese Aloys Ludwig Hirt, al quale, chiamato a Berlino da Roma nel 1796 per intervento della contessa Lichtenau, spetta il merito di essersi adoperato dal 1797 per lo sviluppo di un museo d'arte a Berlino.

Le proposte di Hirt ottennero una nuova attualità nel 1815, con il ritorno delle opere d'arte scelte come bottino di guerra a Berlino da Vivant D. Denon per il Musée Napoléon; il modello del museo parigino fece sentire la sua influenza. Entro il 1822 fu prevista la costruzione del nuovo museo nell'ambito delle accademie delle arti e delle scienze. A partire dal 1823 Schinkel poté progettare e realizzare la costruzione nel parco (Lustgarten): la prima pietra dell'edificio, divenuto poi famoso e conosciuto dal 1859 con il nome di Altes Museum, fu posta nel 1825;

Figura 2. Ricostruzione della collezione di Carl Sigmund Tux, Stoccarda (c. 1790): in alto a sinistra la statuetta detta piú tardi dell'Oplitodromo di Tubinga.

un anno dopo aveva già luogo la festa per l'avvenuta copertura del tetto[22]. Sull'allestimento interno si continuò a discutere, e nel 1829 l'archeologo Hirt usciva dalla commissione che doveva deliberare al riguardo. L'unica cosa chiara era che nel piano principale dovevano venire esposte le sculture antiche, e al piano superiore i dipinti delle scuole italiana, olandese e tedesca dei secoli dal XIV al XVIII; nel basamento venne alloggiato l'Antiquarium con l'arte minore antica, cioè a quell'epoca soprattutto vasi e pietre incise. Il giorno dell'inaugurazione del museo berlinese, tuttavia, il 3 agosto del 1830, per quanto riguardava la collezione di arte antica solo l'allestimento della Rotonda e della grande Sala settentrionale era davvero completato.

2.2. La Rotonda dell'Altes Museum e i suoi modelli.

Schinkel dedicò particolare attenzione alla Rotonda; il fatto che nell'arredarla egli affermasse da subito delle concezioni sue proprie getta una luce significativa sulle idee romantico-classicistiche ad essa connesse, che differivano da quelle archeologiche di Hirt. Schinkel chiamò la Rotonda «Pantheon» fin dai primi schizzi che la concernevano, «un degno punto centrale [dell'edificio] che deve essere il santuario nel quale si custodiscono le cose piú preziose»[23] La pianta circolare e la cupola evocano effettivamente il Pantheon di Apollodoro di Damasco a Roma. Ma se confrontiamo nei dettagli i due edifici troviamo pochi elementi paragonabili: il Pantheon di Roma non ha al suo interno un pavimento concentrico, non ha colonne collocate davanti alla parete e neppure una galleria. Inoltre è riconoscibile come edificio a cupola anche dall'esterno, non è celato come la Rotonda di Schinkel. All'interno l'attacco della cupola nella costruzione di Schinkel si trova piú in alto rispetto a quella di Apollodoro: in tal modo aumenta l'impressione di verticalità dell'ambiente. Paragonabile nei due edifici invece è l'accentuazione dell'architrave orizzontale dei piani cilindrici, la disposizione dei cassettoni e l'immissione della luce attraverso un grande lucernario, l'*opaion*.

Il Pantheon romano appartiene a una fase classicistica dell'architettura antica d'epoca imperiale: ad essa fanno riferimento, dal Medioevo in poi, le fasi classicistiche dell'architettura moderna, e in particolare, attraverso Palladio, il XVIII secolo inglese. Quasi nessuno dei grandi giardini inglesi del XVIII secolo rinuncia al suo Pantheon; all'epoca, a Wör-

[22] Per la storia della costruzione dell'Altes Museum: P. O. RAVE, *K. F Schinkel, Bauten für die Kunst, Kirchen, Denkmalpflege, Lebenswerk* 1, Berlin 1941. Per la storia dell'allestimento: VOGTHERR, *Das Königliche Museum* cit. (sulla Rotonda in particolare pp. 138 sg., 161 sgg.).

[23] *Ibid.*, p. 121 nota 800.

litz sull'argine dell'Elba e a Potsdam fra Sanssouci e il Neues Palais si trovavano strutture a Pantheon nel ruolo di Antikentempel, di templi per le antichità. Il nesso sacrale è testimoniato ancor meglio dalle chiese costruite nella forma del Pantheon romano, come, a Berlino, la vicina cattedrale di Sant'Edvige, degli anni 1746-73. Schinkel poteva dunque rifarsi a piú di un Pantheon diverso dal capostipite romano. Ma anche l'impiego, da parte di Schinkel, di un Pantheon come prima sala del museo, che predispone il visitatore «allo stato d'animo giusto per il godimento e la conoscenza di quello che l'edificio custodisce»[24], non deriva dall'edificio di Apollodoro usato come modello. Certo, il Pantheon di Roma, in quanto ambiente al servizio di una concezione panteistica del divino, possedeva statue di dèi e di imperatori, per quanto poco noi sappiamo della sua decorazione; e dal 609 d. C. il tempio di tutti gli dèi diventò una chiesa di tutti i santi. Ma forse Schinkel a Roma era stato piú impressionato dal «Pantheon» tardobarocco dei Musei Vaticani, ossia la Sala Rotonda del Museo Pio-Clementino (fig. 3). Essa ha infatti una funzione corrispondente, in quanto spazio che guida e dirotta il visitatore fra la Sala a croce greca, con i sarcofaghi in granito tardoantichi, e il Belvedere con Laocoonte e Apollo, mete di pellegrinaggio degli eruditi di quell'epoca. Con la sua Sala Schinkel si riferiva in maniera assai piú diretta a questa Rotonda che non al Pantheon di Apollodoro: nel mezzo vi si trova infatti un enorme bacino antico in granito; il suo parallelo moderno a Berlino fu opera di C. G. Cantian, ma risultò poi cosí grande da dover essere collocato nel parco[25]. A Roma vi sono due nicchie di fronte all'ingresso, nelle quali si trovano Cerere e Giunone, rappresentate in due eccellenti opere in marmo, alte quasi tre metri; a Berlino i loro corrispettivi furono posti nel 1830 nel marcato asse trasversale. Allo stesso tempo tutto divenne piú moderno: a Roma le statue si trovano *nella* parete, entro buie nicchie con volta a conchiglia; a Berlino sono poste fra colonne su un piano *antistante* alla parete, cosicché è possibile anche girare loro intorno – elemento architettonico e nello stesso tempo opere degne di essere osservate in sé. È interessante il fatto che, nel piano superiore della Rotonda, Schinkel, a differenza che nel piano sottostante, abbia collocato le statue all'interno di piatte nic-

[24] *Ibid.*; sul Pantheon: W.-D. HEILMEYER, E. SCHRAUDOLPH e H. WIEWELHOVE, *Der Ruhm des Pantheon*, Berlin 1992.

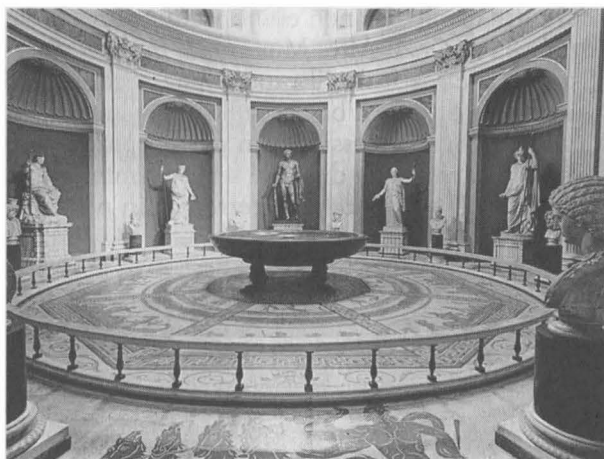
[25] Sul Museo Pio-Clementino cfr. nota 6 e VIERNEISEL e LEINZ, *Glyptothek* cit. Su Cantian: VOGTHERR, *Das Königliche Museum* cit., p. 140 note 948 sgg. I due sarcofaghi in granito da V Montalto furono acquistati a Roma da C. von Humboldt, e divennero in un certo senso l'occasione per la creazione del bacino rotondo in granito. Oggi si trovano di nuovo nel vestibolo a colonne dell'Altes Museum, cioè posti al di sopra del bacino. A questo proposito cfr. H. HERES, *Granitwannen für das Alte Museum*, in «Museumsjournal», XII/2 (1998), pp. 43 sgg.

chie nella parete. Ciò permette di percorrere la galleria, ma fa arretrare, anche dal punto di vista ottico, le statue nella parete. Essendo anche piú basse di quelle del piano inferiore, esse rafforzano l'impressione di altezza del cilindro, svolgendo cosí un compito diverso, meno museale e forse anche meno pregnante, rispetto a quelle del piano sottostante. Per questo ci occuperemo piú approfonditamente del piano principale, che ha avuto anche una durata maggiore[26].

2.3. Dal giardino al museo.

I primi progetti di Schinkel per la Rotonda prevedevano quattro porte nei due assi principali e nessuna statua fra le colonne. Allorché si decise invece di installare le statue non si realizzarono piú le porte nell'asse trasversale, sicuramente ai fini di una maggiore unitarietà dell'ambiente. Poiché in occasione del restauro postbellico dell'Altes Museum e della Rotonda negli anni 1958-66 furono nuovamente inserite le due porte aggiuntive, nei festeggiamenti in onore di Schinkel per il centocinquantesimo anniversario nel 1980 non poterono trovare posto tutte le statue dell'allestimento del 1830. Un ritorno alla sistemazione origi-

[26] Il piano superiore fu trasformato completamente già nel 1844, quando vi furono appesi i grandi arazzi di Raffaello del 1516. Per il piano principale si veda piú avanti.

Figura 3. Sala Rotonda del Museo Pio-Clementino in Vaticano, di Michelangelo Simonetti (1782): modello per la Rotonda dell'Altes Museum di Berlino.

naria è previsto con il risanamento generale a cui verrà sottoposto l'edificio.

Nel 1830 due Vittorie trovavano posto, come oggi, a destra e a sinistra della grande porta che conduce alla Sala settentrionale e con ciò, quindi, anche a destra e sinistra del Fanciullo orante, collocato appunto in quella sala (fig. 4). Seguivano a destra Giove, a sinistra Esculapio, accanto a lui Igea e, accanto a Giove, Fortuna[27] Accanto a quest'ultima si trovava Minerva con il fanciullo Erittonio, e di fronte Mercurio. Nell'asse trasversale si trovavano, come già detto e come si può ammirare anche oggi, a sinistra Cerere, a destra Giunone, le statue piú alte di tutta la serie. Seguivano a sinistra Apollo Musagete e di fronte a lui sua sorella Diana, poi a sinistra Bacco e di fronte a lui il Silvano italico, poi a sinistra una Venere nuda con Amore e draghi marini, di fronte a lei Apollo Liceo. A destra e sinistra della porta d'ingresso si trovavano, nel 1830 come oggi, due copie del Satiro in riposo di Prassitele. In questo allestimento è sicuramente riconoscibile un programma, decifrando il cui significato si entra nel cuore dell'estetica di Schinkel.

A questo proposito è necessaria una digressione sulla storia antecedente di queste statue nel XVIII secolo: 7 delle 18 raffigurazioni di divinità elencate sopra si trovavano prima nell'emiciclo prospiciente il Neues Palais di Potsdam sull'asse centrale del giardino che conduce a Sanssouci (fig. 5), dunque tra l'altro anche nelle immediate vicinanze del menzionato Antikentempel[28] Si tratta delle due Vittorie, che furono portate a Parigi sotto Napoleone, di Esculapio, Fortuna, Cerere, Apollo Liceo e del Satiro in riposo che si trova adesso a occidente della porta d'ingresso della Rotonda. L'emiciclo comprendeva originariamente 14 statue antiche, di cui tutte quelle che non erano state trafugate da Denon furono portate nel 1825-26 nell'Altes Museum di Berlino. Solo molto tempo dopo (1850-59) si è sostituito il programma decorativo di Potsdam con copie della scuola di Rauch basate sulle opere antiche, ormai «berlinesi», ma in una nuova successione, in parte ispirata da quella della Rotonda di Berlino. A seconda di quale serie si ammiri oggi per prima - se le divinità entro la struttura architettonica in pietra strettamente calcolata della Rotonda di Berlino o quelle nello spazioso giardino ver-

[27] Il primo allestimento è presentato secondo i cataloghi di F. TIECK, *Verzeichnis der antiken Bildhauerwerke des königlichen Museums zu Berlin*, Berlin 1830, e E. GERHARD, *Berlins antike Bildwerke*, Berlin 1836. Inoltre H. HERES, *Die Antike im Alten Museum*, in «Jahrbuch der Berliner Museen», XXXIV (1992), pp. 7 sgg., e VOGTHERR, *Das Königliche Museum* cit., pp. 159 sgg. Sulla sequenza dei numeri d'inventario cfr. piú avanti nota 31.

[28] M. OESTERREICH, *Description et explication des groupes, statues ecc.*, Berlin 1774, pp. 34 sgg.; H. HOFFMANN e S. HÜNECKE, *Bauten und Plastiken im Park Sanssouci*, Potsdam 1987, pp. 5 sgg., 85 n. 20*a*-*o* (nuova ed. 2000, pp. 265 sgg. n. 34*a*-*o*).

de davanti alla siepe circolare di Potsdam – ci si stupisce del contrasto. A Potsdam esse erano collocate dal 1770 in modo simmetrico, 7 statue a destra e 7 a sinistra, con le Vittorie come «giovanette danzanti» nel mezzo e le altre in successione, alternandosi una femminile e una maschile, e disposte anche secondo l'altezza, le piú piccole davanti, le piú alte sul sentiero per Sanssouci. La collocazione delle statue antiche nell'emiciclo del giardino è senz'altro già indice di un certo classicismo (probabilmente rappresenta una citazione dei giardini antichi romani), tuttavia rimane nell'ambito dell'estetica barocca, da esperire con partecipazione teatrale (fig. 6)[29]: il trasferimento delle statue nella Rotonda dell'Altes Museum le allontana dall'architettura del giardino e le colloca nella nuova cultura del museo.

Le statue per l'emiciclo davanti al Neues Palais di Potsdam erano sta-

[29] Anche il Fanciullo orante dal 1747 al 1787 era collocato all'aperto, sotto una pergola, sulla terrazza del giardino del castello di Sanssouci; ma si trattava di una sistemazione per cosí dire privata, in quanto si trovava nell'asse visivo della biblioteca del re (cfr. fig. 1).

Figura 4. Vista sulla Rotonda con le Vittorie e sulla Sala settentrionale con il Fanciullo orante all'Altes Museum di Karl Friedrich Schinkel a Berlino (1830). Foto dell'autunno 1999 con l'installazione della *Straßenbahnhaltestelle* (Fermata del tram) di Joseph Beuys (1976).

Figura 5. Vittoria di E. Stützel (1850): riproduzione della statua antica che si trovava dal 1770 nell'emiciclo davanti alla facciata sul giardino del Neues Palais a Potsdam e dal 1830 nella Rotonda dell'Altes Museum a Berlino.

te acquistate solo nel 1766-70 a Roma e in parte erano state restaurate e integrate dal famoso scultore B. Cavaceppi. Per Berlino furono tutte di nuovo restaurate da C. D. Rauch e dal suo laboratorio, subendo in parte anche integrazioni. Tuttavia la serie nel suo complesso non era adatta a un repertorio di divinità. Questo venne completato, nel piano principale della Rotonda, con tre statue in origine facenti parte della collezione del cardinale M. de Polignac, acquisita a suo tempo, nel 1742, su disposizioni di Federico II, a Parigi: si tratta della Minerva con Erittonio, dalla Neue Galerie di Sanssouci, dell'Apollo Musagete, dall'Antikentempel presso il Neues Palais (ivi integrato come Odisseo nel supposto gruppo di Licomede)[30], e di una Igea dal castello di Charlottenburg, che fu posta accanto all'Esculapio acquisito nel 1770, sebbene a Charlottenburg (e prima ancora nella collezione Polignac) essa avesse già come pendant un altro Esculapio. Come undicesimo della serie dell'Altes Museum si aggiungeva Silvano, il dio italico delle campagne, proveniente dal Palazzo di Marmo di Potsdam: era stato acquistato a Roma nel 1791 da F. W. von Erdmannsdorff ed era stato considerato già da Denon cosí importante da essere annoverato nel bottino di guerra di Napoleone.

2.4. Nasce un repertorio di divinità.

Non abbiamo testimonianze su chi abbia riunito questo consesso di divinità e sui criteri seguiti nella scelta, dato che nei suoi primi proget-

[30] G. e H. HERES, *Achill unter den Töchtern des Lykomedes Zur Geschichte einer Statuengruppe*, in «Forschungen und Berichte», XX-XXI (1980), pp. 105 sgg.

Figura 6. Statue realizzate secondo modelli antichi dalla scuola di C. D. Rauch nell'emiciclo davanti al Neues Palais a Potsdam (foto dell'autunno 1999).

ti per l'Altes Museum Schinkel non aveva previsto la presenza di statue nella Rotonda. Ma per la realizzazione dell'allestimento complessivo della Rotonda sopra descritto[31] è illuminante il fatto che Schinkel stesso durante il suo viaggio in Italia, nell'autunno del 1824, abbia proposto nuovi acquisti a Roma per Berlino, oserei dire per la sua Rotonda: Mercurio come pendant di Minerva, Bacco di Silvano e Venere come pendant storico-artistico di Apollo Liceo. Nel 1824 era stata acquisita anche la statua di Diana come pendant di Apollo Musagete, sicuramente non senza l'intervento di Schinkel. Per mediazione del diplomatico prussiano Karl Bunsen, anche se forse già visti da Schinkel, seguirono poi nel 1826 il Giove - in realtà un altro Esculapio, integrato però da E. Wolff, con la consulenza di B. Thorwaldsen, secondo la testa del Giove di Otricoli e con un'aquila - e l'altro satiro da Villa Adriana presso Tivoli. Ci troviamo del tutto nell'ambito degli allestimenti museali romani, del restauro romano di opere antiche e del mercato di antichità romano. Della Grecia non si trova quasi traccia, sebbene in *Berlins antike Bildwerke* del 1836 E. Gerhard manifesti la sua ammirazione per «il puro carattere greco nella sua interezza o nei singoli dettagli» della statua di Giunone. Questa giunse solo nel 1830 per l'inaugurazione, sempre per merito di K. Bunsen: a causa dell'altezza, la grande statua della sposa di Giove fu collocata come pendant di Cerere, nell'asse trasversale della Rotonda. L'opera fu definita da Gerhard il «maggior vanto del museo»: proveniva da Palazzo Lante a Roma e fu anch'essa integrata da E. Wolff sempre «con la collaborazione di Thorwaldsen e di Rauch»[32]; è evidente la funzione di modello svolta dalle grandi statue di dee della Sala Rotonda del Vaticano.

2.5. Il progetto di Schinkel.

Purtroppo gli anni 1824-29, che precedettero l'intervento di W von Humboldt, furono offuscati da violenti contrasti sull'allestimento del museo allora in costruzione. Il progetto di Schinkel, di cui si hanno tracce già a partire dal suo viaggio del 1824, è perciò documentabile solo in base all'esposizione stessa.

[31] H. HERES, *Die Aufstellung der antiken Skulpturen in der Rotunde im Alten Museum, 1980 und 1987 Ein Bericht*, ivi, XXIX-XXX (1990), pp. 117 sgg. I numeri di inventario del primo allestimento sono letti in senso antiorario, secondo R. KEKULÉ (a cura di), *Beschreibung der antiken Skulpturen*, Berlin 1891: 226, 290, 154, 72, 83, 49, 88, 34, 258 (porta d'ingresso) e 259, 44, 282, 63, 178, 199, 353, 69, 227 (porta settentrionale).

[32] GERHARD, *Berlins antike Bildwerke* cit., p. 36 n. 14; KEKULÉ (a cura di), *Beschreibung* cit., p. 78 n. 178. La statua è stata di nuovo restaurata nel 1999, insieme a tutte le sculture della Rotonda; è imminente una pubblicazione al riguardo ad opera di H. Heres.

1. Egli dunque collocò le due danzatrici provenienti dall'emiciclo del Neues Palais, che avevano fatto parte del bottino di guerra di Napoleone in qualità di Vittorie, ai lati della porta che conduce alla Sala settentrionale, dunque insieme al Fanciullo orante, anch'esso tornato indietro da Parigi ed esposto in quello spazio. Nel 1830 nessuno avrebbe potuto interpretare questo se non come motivo da arco trionfale.

2. Ai lati delle Vittorie si trovano due divinità a carattere paterno. Esculapio proveniva dall'emiciclo del Neues Palais; Giove mancava, per cui fu necessario «procurarselo» mediante le adeguate integrazioni a Roma, dove fu acquistato nel 1826[33]

3. Poiché accanto a Esculapio compariva la sua partner Igea, anche Giove necessitava di una piccola divinità femminile al fianco: cosa poteva essere piú adatto della Fortuna, già presente, con cornucopia e timone?

4. Il modello della Rotonda del Vaticano imponeva due grandi divinità femminili in posizione dominante. Cerere, proveniente dall'emiciclo del Neues Palais, era già presente, e una Giunone giunse tempestivamente. Entrambe le opere sono da ricondurre con sicurezza a immagini cultuali classiche del V secolo a. C., allo «stile elevato» di Winckelmann, anche se è incerto se si tratti di Demetra, Era, Kore o Afrodite[34]. Alla *porta triumphalis* si contrappone cosí un asse di immagini relative al culto.

5. Su entrambi i lati delle due grandi immagini di culto si trovano le tradizionali coppie di dèi Minerva e Mercurio (quest'ultimo un acquisto recente del 1824), Apollo e Diana (anch'essa un acquisto del 1824).

6. Al dio della fertilità italico, Silvano-Vertumno, già presente, si doveva accompagnare, già secondo la dottrina barocca, Bacco (un nuovo acquisto del 1824). Già nei repertori di dèi del XVIII secolo Venere si associa a Bacco[35] e infatti una Venere fu acquistata da Schinkel, sempre nel 1824. La dèa nuda rappresenta lo «stile bello» del IV secolo, allo stesso modo della statua posta di fronte a lei, l'Apollo Liceo proveniente da Potsdam.

7. Come le due Vittorie, simili fra loro, stanno ai lati della porta settentrionale, cosí i due satiri, anch'essi simili, fiancheggiano la grande porta d'ingresso alla Rotonda. Sono due riproduzioni del Satiro in riposo e si addicono al tema dionisiaco dell'ambiente che li circonda, ma anche alla storia dell'arte dello stile «bello», poiché il motivo da loro rappre-

[33] HERES, *Die Antike* cit., pp. 13 sg.

[34] L. BESCHI, «Demeter», in *LIMC*, IV (1988), p. 852, n. 54 (cfr. «Aphrodite», *ibid.*, II (1984), p. 82, n. 140; «Hera», *ibid.*, IV, p. 671, n. 100) e n. 56 (cfr. «Hera», *ibid.*, p. 672, n. 103*c*, e «Ceres», p. 898, n. 69).

[35] Per esempio B. MONTFAUCON, *Antiquitates graecae et romanae*, Nürnberg 1757, p. 44 fig. 7.

sentato era stato già collegato con Prassitele a partire da Winckelmann e E. Q. Visconti[36]. Anche Apollo compare due volte nel piano principale della Rotonda, ma solo qui si manifesta un unico e identico motivo storico-artistico, che può essere letto nel senso dell'osservazione comparata. Alla *porta triumphalis* e all'asse delle immagini cultuali è giustapposta qui la porta verso la storia dell'arte, una *porta historiae artis*, la vera porta d'ingresso del museo. Con essa inizia lo *studium antiquitatis omnigenae* della monumentale iscrizione del museo, in un'atmosfera solennemente sacrale e non priva di allusioni politico-culturali a Napoleone e Parigi.

Nella serie di divinità della Rotonda dell'Altes Museum mancano personaggi importanti: Nettuno, Marte, Vulcano, Vesta. Con la posizione di rilievo attribuita a Esculapio e Fortuna il repertorio risulta modificato rispetto alla sistematica usuale; essa è inoltre ampliato in ambito dionisiaco. Mettendo in risalto le peculiarità locali, cioè le statue di divinità già presenti a Berlino, e quelle che poterono essere acquistate proprio per essere destinate alla Rotonda, l'allestimento di Schinkel ha un qualcosa di moderno, contiene un principio che troverà di nuovo attenzione solo nella nostra epoca. Criterio per l'ammissione nella Rotonda è il valore artistico delle statue, e ciò sia nel senso dell'estetica di Schinkel, sia in quello della storia dello stile e dell'arte della sua epoca. Se le statue nel giardino del Neues Palais erano ancora parte di un'esperienza globale barocca, che comprendeva arte *e* natura, nell'Altes Museum esse vengono invece liberate da altri nessi ed elevate nell'aura della loro appartenenza al pantheon artistico di Berlino. In questo senso la Rotonda rappresenta il modello dei musei d'arte del XIX secolo: scalinata monumentale, vestibolo colonnato e tempio circolare elevano le opere d'arte qui raccolte al di sopra del mondo ed esigono dal visitatore distacco dal mondo e partecipazione. Il giardino è rimasto «fuori» in senso letterale (e antico); si è dato l'avvio alla storia dell'arte dell'antichità.

3. *«Blick in Griechenlands Blüte»*.

3.1. Berlino e il mondo dell'archeologia intorno al 1830.

Nel 1830 agli originali greci non fu attribuito un posto particolare, né nella Rotonda né altrove nell'Altes Museum di Berlino. Proprio per questo il museo di Schinkel rimaneva aperto per il futuro, dato che, a parte la Rotonda, la sezione di arte antica non presentava ancora alcun percorso chiuso, bensí molto spazio per futuri acquisti. I primi oggetti

[36] MÜLLER, *Handbuch* cit., p. 109, 2; GERHARD, *Berlins antike Bildwerke* cit., pp. 34 sg. nn. 9-10.

provenienti dalla Grecia furono dei rilievi sepolcrali che giunsero a Berlino negli anni venti attraverso collezioni private, poi il Giovane di Antifane di Melo, che fu acquisito per Berlino nel 1834, infine diversi acquisti fatti da G. F. Waagen nel 1841 a Venezia»[37] Non era questo ciò che interessava a Schinkel. Piuttosto egli aveva utilizzato motivi greci nella costruzione del suo museo, realizzando la sua «immagine della Grecia» mediante l'intero edificio[38] La famosa vista su castello e parco dalla scalinata del museo è stata a ragione paragonata al non meno famoso quadro di Schinkel, purtroppo conservato solo in riproduzione, *Blick in Griechenlands Blüte* (Veduta sulla fioritura greca) del 1825: «il nuovo centro della città di Berlino doveva poter competere con una città greca nel suo massimo splendore» (C. Vogtherr)[39] Perciò l'arte greca originale non rivestiva alcun significato particolare rispetto all'«arte dell'antichità» della Rotonda (e della Sala settentrionale) dell'Altes Museum. Anche a Monaco nello stesso periodo le sculture originali da Egina non

[37] Cfr. KEKULÉ (a cura di), *Beschreibung* cit., pp. VIII sg. (von Sack, Ingenheim); HERES, *Die Antike* cit., pp. 15 sgg.; W.-D. HEILMEYER, *Erwerbungen klassischer Antiken durch Waagen in Italien 1841-42*, in «Jahrbuch der Berliner Museen», XXXVII (1995), pp. 39 sgg.

[38] W. HOEPFNER, *Zwischen Klassik und Klassizismus, Schinkel und die antike Architektur*, in «Bauwelt», LXXII (1981), pp. 338 sgg.; T. BUDDENSIEG, *Berliner Labyrinth*, Berlin 1993, pp. 35 sgg.; ID., *Lustgarten o piazza d'armi? Il «locus amoenus» del Barocco, il Lustgarten del Romanticismo, la piazza per le parate delle dittature nel cuore di Berlino*, in C. BERTELLI (a cura di), *La città gioiosa*, Milano 1996, pp. 392 sgg.

[39] VOGTHERR, *Das Königliche Museum* cit., p. 127; A. M. VOGT, *Karl Friedrich Schinkel, Blick in Griechenlands Blüte: ein Hoffnungsbild für Spree-Athen*, Frankfurt am Main 1985; cfr. BUDDENSIEG, *Lustgarten* cit., fig. 226.

Figura 7. La Sala degli Egineti nella Glyptothek di Leo von Klenze a Monaco (1829), con la vecchia collocazione delle sculture frontonali del tempio di Afaia a Egina. Vista verso nord con il Fauno Barberini.

potevano entrare nella Glyptothek che in veste romana, cioè completamente restaurate da B. Thorvaldsen (fig. 7). A Berlino alla scienza veniva attribuito uno spazio particolare: Eduard Gerhard in qualità di «archeologo del museo» sostenne nuove forme di collezionismo e di acquisizione; già nel 1858, accanto all'Etruskisches Cabinet da lui costituito, si poté inaugurare anche il Griechisches Cabinet con i nuovi acquisti precedentemente menzionati[40].

3.2. Il Musée Napoléon e il British Museum.

Il modo in cui ci si occupava realmente dell'arte greca nel 1830 era del tutto diverso. Come già spesso è stato descritto, lo si può riconoscere nella competizione politica delle due grandi potenze, Francia e Inghilterra, e nel contrasto che ne derivava, dal punto di vista della storia del museo, fra il Musée Napoléon e il British Museum. Oltre la cultura museale romantico-classicista, quale trovò la sua realizzazione a Berlino, le idee riconoscibili in questo contrasto hanno influenzato profondamente la storia dei musei europei del XIX secolo. È stato sottolineato, fra gli altri da A. Michaelis, che il bottino delle guerre napoleoniche raccolto da Denon aveva costituito a Parigi un museo di tipo romano sovradimensionato, anche nella sua pretesa winckelmanniana di fornire una panoramica totale dell'«arte dell'antichità» facendo ricorso a delle copie[41]. Nello stesso tempo la spedizione in Egitto di Napoleone aveva fruttato un'enorme raccolta legata al contesto di provenienza: gli oggetti – acquisiti grazie alle vittorie di Nelson – arrivarono al British Museum di Londra, ma la loro pubblicazione scientifica rimase appannaggio dei Francesi. Senza l'avventura egiziana di Napoleone non si potrebbe comprendere la spedizione di Lord Elgin in Grecia, iniziata con intenzioni scientifiche, nella tradizione della Society of Dilettanti, e culminata poi nella rimozione degli oggetti dal sito di ritrovamento. E altrettanto poco si potrebbe comprendere il suo risultato: l'inserimento nel British Museum delle sculture del Partenone nel 1816 lo rese il primo luogo in Europa adeguato alla comprensione dell'arte greca originale e trasformò l'immagine della Grecia del XIX secolo in quella di un paesaggio artistico classico. La storia dell'esposizione dei «marmi Elgin» è stata descritta

[40] HERES, *Die Antike* cit., pp. 22 sgg.; cfr. ID., *Archäologische Forschung und die Aufstellungen der antiken Skulpturen im Alten Museum 1830 und 1906*, in «Forschungen und Berichte», XXVII (1989), p. 250.

[41] A. MICHAELIS, *Ein Jahrhundert kunstarchäologischer Entdeckungen*, Leipzig 1908², pp. 23 sgg.; D. GALLO, *Les antiques au Louvre*, in M.-A. DUPUY (a cura di), *Dominique-Vivant Denon*, catalogo della mostra, Paris 1999, pp. 182 sgg.

da I. Jenkins[42]; la storia della loro influenza non si apprezzerà mai abbastanza. A partire dal 1836 questa si poté propagare anche attraverso calchi che trovarono amplissima diffusione. Nello stesso periodo in tutti i grandi musei, anche a Londra e Berlino, fu vagliata l'ipotesi di inserire dei calchi nelle collezioni per completare la panoramica sulla storia dell'arte che cambiava dalle copie agli originali. Per esempio nel British Museum furono posti, accanto alle sculture originali del Partenone e di Basse-Figalia, i calchi degli Egineti arrivati a Monaco (fig. 8)[43] Si preferivano riproduzioni dei nuovi ritrovamenti greci a ulteriori copie provenienti dall'Italia.

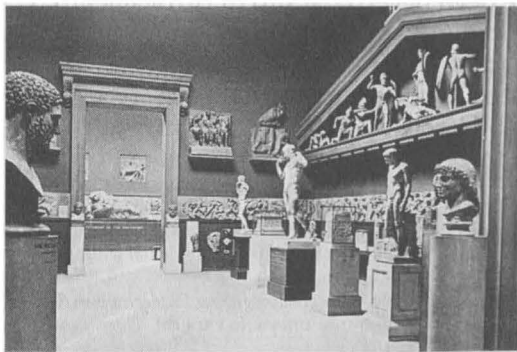
La risposta francese al vantaggio guadagnato dagli inglesi fu la decifrazione dei geroglifici ad opera di J.-F. Champollion e l'acquisizione dell'originale della Venere di Milo per il Louvre nel 1821 (fig. 9), tra l'altro insieme a un gruppo di altre sculture, il cui nesso non trovò alcuna spiegazione[44] Già in passato dei rilievi originali greci avevano fatto ingresso nella collezione statale francese, come altrove, senza destare particolare attenzione[45] La guerra di liberazione greca rese piú faci-

[42] I. JENKINS, *Archaeologists and Aesthetes in the Sculpture Galleries of the British Museum 1800-1939*, London 1992, pp. 41 sgg.

[43] *Ibid.*, p. 35.

[44] M. HAMIAUX, *Les sculptures grecques*, II, Paris 1998, pp. 46 sgg., nn. 57-59; *La Venus de Milo*, in L. POSSELLE (a cura di), *D'après l'antique*, catalogo della mostra, Paris 2000, pp. 432 sgg. Un calco della Venere di Milo fu acquisito già nel 1822 per l'Accademia di Berlino, un altro si trova ancora oggi nel castello di W von Humboldt a Tegel, presso Berlino, di fronte alla Venere Capitolina.

[45] *Ibid.*, nn. 154, 224, 225; cfr. ID., *Les sculptures grecques*, I, Paris 1992, nn. 76, 140 sgg., 178 sgg., 197 sgg.

Figura 8. La Sala di Figalia con i calchi degli Egineti al British Museum di Londra. Vista verso occidente sulla Sala Elgin (foto del 1874 circa).

le l'accesso alla Grecia; come risultato della «Expedition scientifique de Morée» – sulla scia di Elgin – nel 1829 arrivarono a Parigi le sculture di Olimpia e nel 1830 la base di Messene[46]. La spedizione in Asia Minore di C. Texier portò al Louvre i fregi del tempio dorico di Asso nel 1838, e nel 1843 i fregi del tempio ionico di Artemide a Magnesia[47] A partire da quell'epoca la moderna archeologia, come anche la museologia dei secoli XIX e XX, sono perseguitate da una sorta di schizofrenia. Sui luoghi stessi dell'area mediterranea da cui traevano origine si acquisí la consapevolezza della necessità di proteggere le opere d'arte antiche tanto apprezzate nell'Europa centrale e le si pose sotto tutela, spesso però purtroppo nel segno di un nazionalismo non meditato che si stava rapidamente diffondendo. Nessun archeologo cui stia a cuore la conservazione delle opere d'arte antiche, indipendentemente dal paese di origine, può sottrarsi al compito della protezione. Nello stesso tempo però, con il progredire del XIX secolo e l'inizio del XX, lo studioso, che viaggiava sempre piú facilmente, doveva constatare la diffusa mancanza di rispetto, il progressivo disfacimento e la sconsiderata distruzione delle antichità da lui visitate. Ogni archeologo cui stesse a cuore la creazione di musei nel proprio paese si dovette impegnare per portare a ca-

[46] *Ibid.*, I, nn. 100 sgg.; II, n. 214.
[47] *Ibid.*, I, nn. 58 sgg.; II, pp. 276 sgg., nn. 336 sgg.

Figura 9. Vecchia collocazione della Venere di Milo al Louvre di Parigi.

sa a tutti i costi le opere d'arte antica che si riteneva fossero abbandonate alla rovina. Dall'inizio del XIX secolo sussistevano però solo due possibilità di esporre queste antichità nel proprio paese: come tesoro e bottino (ma dopo Napoleone e le discussioni sui «marmi Elgin» ciò non era piú tanto semplice), oppure come parte di una storia dell'arte staccata da ogni contesto, che si andava sviluppando in forma sempre piú particolareggiata. In questo modo si riempirono i grandi musei, impegnati, nel XIX secolo, ad accrescere le proprie collezioni, a Londra, Parigi e Berlino; New York e Boston li seguirono e l'esempio influenzò anche tutti i musei minori, fino alle collezioni universitarie. Un vantaggio dei «grandi musei» è proprio quello di offrire una panoramica complessiva della storia dell'arte, rendendo cosí possibile un confronto fra singoli oggetti provenienti da ritrovamenti diversi; ma la possibilità di presentare in piú luoghi del mondo la storia dell'arte greca sotto forma di un solo sviluppo ricostruibile è rimasta un'utopia.

3.3. Storicismo e storia dell'arte.

La storia dell'arte intesa come scienza e i suoi libri con ampie panoramiche sono i partner dei grandi musei del XIX secolo: ciò che il *musée imaginaire* di un manuale sulla scultura antica poteva offrire nel museo reale era raggiungibile solo accogliendo i calchi di cui è stato detto. Per questo motivo la storia dei musei del XIX secolo è accompagnata da una lunga discussione sulle collezioni di gessi[48]. È interessante notare come il manuale del 1830 di K. O. Müller potesse ancora cavarsela con cosí pochi originali: dopo la Porta dei Leoni di Micene e in parallelo con i templi e le loro sculture troviamo gli «Egineti», i Branchidi di Didima, le metope di Selinunte, il Partenone, il tempio di Atena Nike, Figalia, il gruppo dei Niobidi a Firenze, le figure e i fregi del Mausoleo, Laocoonte e il Toro Farnese; la Chimera e la Minerva di Arezzo, la Lupa Capitolina e l'Arringatore rappresentavano un altro mondo, quello etrusco-romano. Solo una parte di queste opere d'arte si trovava in un museo, i Branchidi e le sculture del Mausoleo furono portati a Londra piú tardi da C. T. Newton. Poiché la politica greca di tutela dei monumenti si dimostrò presto restrittiva[49], le spedizioni che miravano a maggiori ricavati in termini di reperti archeologici si diressero verso i paesi che

[48] G. PLATZ-HORSTER, *Zur Geschichte der Berliner Gipssammlung*, in W. ARENHÖVEL e C. SCHREIBER, *Berlin und die Antike, Aufsätze*, Berlin 1979, pp. 273 sgg.

[49] Cfr. le discussioni sul contratto per gli scavi di Olimpia nel 1874: H.-V. HERRMANN, *Olympia, Heiligtum und Wettkampfstätte*, München 1972, pp. 203 sg. note 833-37.

si trovavano sotto la dominazione osmanica, la cui legislazione sulle opere d'arte antiche prevedeva la spartizione dei ritrovamenti.

Alle spettacolari spedizioni di Newton seguirono, a partire dalla nuova fondazione dell'impero tedesco, quelle degli archeologi berlinesi, di preferenza in Asia Minore. Da Olimpia si trassero solo i calchi delle sculture, da Pergamo l'altare, la «meraviglia del mondo», da ricostruire unendo migliaia di frammenti. All'inizio del XX secolo fu edificato a Berlino un primo «Museo di Pergamo», al quale seguí negli anni venti l'attuale Pergamonmuseum, inaugurato nel 1930 (fig. 10)[50]. Progettato da T. Wiegand come un museo dell'architettura di tipo nuovo, ancor oggi esso stupisce con le sue architetture greche e romane, originali o ricostruite, ma sempre a grandezza naturale rispetto agli originali. Ma, se si prescinde dall'altare stesso, la scelta degli oggetti dà ancora una volta l'impressione dell'illustrazione di un manuale.

La corsa dei grandi musei a incrementare il proprio patrimonio di opere d'arte antiche nella seconda metà del XIX secolo non va intesa perciò solamente come una prosecuzione delle acquisizioni imperiali e del

[50] W.-D. Heilmeyer in *L'altare di Pergamo - Il fregio di Telefo*, catalogo della mostra, Roma 1996, pp. 26 sgg.

Figura 10. Vecchia foto della sala dell'architettura ellenistica al Pergamonmuseum di A. Messel e L. Hoffmann a Berlino, con l'allestimento di Theodor Wiegand del 1930.

loro inserimento nella storia dell'arte, bensí anche come una conseguenza dello storicismo: ogni vaso delle grandi necropoli di Vulci o di Rodi, ogni ornamento che compariva sul mercato d'arte romano fu aggiunto alle grandi collezioni, e i cataloghi dei musei divennero le basi per la conoscenza della ceramica, dei bronzi, o degli antichi monili, non diversamente da quello che accadeva per le collezioni di gemme e monete, per la maggior parte costituitesi in epoca precedente, ma descritte e rese fruibili solo in questi anni[51].

Oramai la storia dell'arte, divisa per tipologie, mirava a una storia dei singoli generi e, di conseguenza, di per sé non offriva piú un'«immagine della Grecia» unitaria. Verso la fine del XIX secolo anche nei musei le collezioni di vasi, bronzi, monili e gemme – spesso denominate «Antiquarium» secondo la tradizione piú antica – furono esposte separatamente dalle collezioni di scultura. Come all'inizio del secolo, le collezioni di scultura costituirono il nocciolo e il vanto dei grandi musei. La stessa cosa succedeva nell'ambito della scienza della «storia dell'arte»: «cominciò quella serie di 'Storie della scultura greca' che provocarono o rafforzarono il pregiudizio secondo cui la storia dell'arte greca era tutta racchiusa nella storia della scultura greca»[52]. Contro questo pregiudizio avrebbero potuto già essere efficaci i grandi scavi della seconda metà del XIX secolo, che hanno effettivamente trasformato la storia dell'arte dell'antichità in una storia delle culture antiche; e i primi musei di scavi archeologici nei paesi in cui si effettuavano le ricerche, primo fra tutti il museo di Olimpia inaugurato nel 1887, rendevano evidenti i contesti di recente scoperta (fig. 11). Ma questo tipo di museo e le sue modalità di esposizione rimanevano ancora limitati ad ambiti locali o regionali. Circa gli scavi archeologici, la storia degli insediamenti e circa i contesti anche nel nuovo Pergamonmuseum di Berlino si poteva apprendere poco. I «grandi musei» perseverarono nella divisione dei generi e nel dare il primato alla scultura. Dopo che furono trasferiti i nuovi reperti di Pergamo (e anche la pinacoteca lasciò il piano superiore), completato nel 1906 il nuovo allestimento della collezione di antichità nell'Altes Museum di Berlino, l'allora direttore, Reinhard Kekule von Stradonitz, pubblicò un manuale sobrio ma

[51] In questo contesto è illuminante l'opera di tutta una vita di A. Furtwängler. All'inizio il lavoro per il vol. IV della pubblicazione di Olimpia, *Die Bronzen*, uscito nel 1890; ad Atene i *Mykenische Vasen* in collaborazione con G. Loeschke nel 1886; a Berlino la *Beschreibung der Vasensammlung* nel 1885 e la *Beschreibung der geschnittenen Steine* nel 1896; infine il riordinamento della storia della scultura, i *Meisterwerke der griechischen Plastik* del 1893. Cfr. R. LULLIES (a cura di), *Archäologenbildnisse*, Mainz am Rhein 1988, pp. 110 sg.

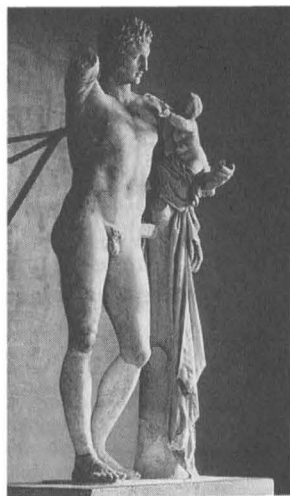
[52] MICHAELIS, *Ein Jahrhundert* cit., p. 109.

molto letto, *Die griechische Skulptur*, nel quale si descrive, capitolo per capitolo, lo sviluppo delle arti plastiche greche sulla base dei capolavori noti all'epoca custoditi in tutti gli altri musei del mondo e poi, di volta in volta, anche di quelli a Berlino. Questo quadro immaginario della Grecia, tipico dell'epoca, in fondo avrebbe potuto essere riconosciuto piú facilmente nella collezione di gessi ceduta poco tempo dopo all'Università di Berlino. Per un'avversione nei confronti di alcune copie romane, ma anche in nome di una nuova sistematica «storico-artistica», negli stessi anni Kekule approvò una risistemazione completa delle statue della Rotonda dell'Altes Museum e con ciò la dissoluzione del Pantheon di Schinkel.

4. *La Grecia nell'intreccio della sua diffusione antica e moderna.*

4.1. La «Grecia» in Grecia.

Non sorprende che la Grecia moderna non si sia opposta a questi modelli. Il «Museo Nazionale», fondato nel 1834 e realizzato negli anni 1866-89, riflette nella sua storia espositiva la concezione dello sviluppo dell'arte greca che si aveva in «Europa». Del resto non poteva essere al-

Figura 11. Prima esposizione dell'Ermes di Prassitele al vecchio Museo di Olimpia.

trimenti: i nuovi ritrovamenti greci completavano l'immagine del lungo percorso dell'arte greca dalla preistoria minoico-micenea alla sua perfezione classica, fino al suo esaurimento nel contesto piú vasto dell'impero romano. Anche il nuovo allestimento delle opere antiche nel Museo Nazionale di Atene dopo la seconda guerra mondiale, diretto da C. Karousos e Semni Karouzou[53], divenuto famoso ed esemplare oltre i confini della Grecia stessa, ha seguito la tradizionale suddivisione nei generi della scultura, dei bronzi, dei vasi e dei monili; con il suo percorso di visita piú dettagliato, quello che conduce attraverso la storia della scultura greca, ha profondamente impressionato e influenzato almeno due generazioni di archeologi, di Greci colti, di loro allievi e di turisti di tutto il mondo. Il fatto che la civiltà delle Cicladi e quella micenea fossero esposte nell'area centrale del museo secondo criteri diversi, e cioè secondo i loro contesti, e che gli affreschi minoici di Tera, non appena arrivarono ad Atene, fossero messi in mostra in uno spazio destinato alle esposizioni straordinarie, prima della collezione di vasi, non ha intaccato il primato della scultura all'interno del Museo Nazionale. Attraverso il pluridecennale obbligo di consegnare al museo tutti i reperti scultorei significativi del paese, questo sviluppo centrale, questa vera e propria «storia dell'arte greca», è superiore alla maggior parte delle storie dell'arte esposte negli altri grandi musei; per quanto riguarda la completezza, può essere superata solo dalle grandi collezioni di gessi e dai volumi fotografici di una storia dell'arte scientifica divulgativa.

4.2. «Musée imaginaire» e colore locale.

Entrando nel Museo Nazionale di Atene il visitatore impreparato è stupefatto dalla completezza dell'esposizione e dalla ricchezza della collezione, mentre quello ben preparato riconosce con grande gioia le opere piú importanti del suo *musée imaginaire* personale[54] e integra senza problemi l'esposizione mediante ciò che già conosce da altri musei: la «Grecia» è il trionfo della rappresentazione dell'uomo, in primo luogo nella scultura greca, poi anche negli altri generi artistici. In realtà il Museo Nazionale è circondato già ad Atene da una serie di altri musei che rispondono poco all'idea di un *musée imaginaire*; purtroppo, soprattut-

[53] S. KAROUZOU, *National Archaeological Museum, Collection of Sculpture*, Athens 1968, pp. IX sgg.

[54] Qui e altrove utilizzo volentieri il concetto coniato da A. MALRAUX, *Psychologie de l'art. Le Musée imaginaire*, Genève 1947, senza approfondire ulteriormente i suoi riferimenti a W. BENJAMIN, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, 1936 [trad. it. Torino 1991]. Sull'intero argomento in generale cfr. W. HOCHREITER, *Vom Musentempel zum Lernort*, Darmstadt 1994, in particolare pp. 207 sgg.

to per quanto riguarda l'archeologia contestuale degli ultimi anni, manca un museo archeologico di Atene e dell'Attica. Tuttavia esistono oggi in tutto il paese importanti musei regionali e locali, fra i quali i musei degli scavi costituiscono, come in Italia Meridionale, la piú importante antitesi al Museo Nazionale, con il loro collegamento diretto al colore locale dei rispettivi scavi archeologici. Nei musei degli scavi, di cui Olimpia è uno dei piú antichi e senz'altro dei piú caratteristici[55], in primo piano non si trova mai l'«intera» storia dell'arte, bensí ovviamente la topografia del luogo e il contributo che questo luogo ha dato alla storia dell'arte globale, e quindi non solo alla storia della scultura, ma anche di tutti gli altri generi e dei loro rapporti reciproci. E se anche la storia dell'arte della singola località non è stata di prim'ordine, la storia della sua cultura invece può offrire sufficiente motivo d'interesse.

Per quanto riguarda l'antichità greca e romana, è probabilmente dai musei degli scavi che è derivato il movimento del XX secolo che si oppone all'idea dei «grandi musei». Per quanto tradizionale possa essere l'allestimento del museo di Olimpia, tuttavia qui si è guidati a rilevare come l'Apollo di Olimpia dei nostri volumi illustrati fosse la figura mediana del frontone occidentale del tempio di Zeus, e come egli vada interpretato inserendolo nell'altezza dell'architettura del tempio, che a lui corrispondeva la Nike di Peonio, non lontano dal frontone orientale del tempio, e che nell'iscrizione sul pilastro si trovava un messaggio politico. Perché gli scavi con i loro contesti non hanno influenzato di piú le esposizioni di Londra, Parigi, Berlino, New York, Istanbul e Atene? Perché nel frattempo le sezioni che offrono l'archeologia di un luogo o di un territorio, a Istanbul, Salonicco e Napoli, sono divenute le piú interessanti? Se si osserva la storia degli allestimenti delle opere antiche nei grandi musei alla fine del XX secolo notiamo che solo due tendenze hanno un valore per il futuro: la mescolanza dei generi e il rilievo dato alle peculiarità locali. Un contesto acquisito mediante scavi archeologici, come la rappresentazione di un santuario cipriota, o di una tomba etrusca, per esempio, possono assumere una funzione di guida. La mescolanza di vasi, bronzi e sculture sotto un certo tema («Laconia», «Mileto»), d'altro canto, realizza una sorta di contesto ricostruito artificialmente, dunque un'occasione per il visitatore per ripetere in prima persona la ricostruzione (fig. 12). Gli odierni visitatori di musei raramente arrivano «ben preparati», ma sono interessati a ottenere una nuova «immagine della Grecia» con la propria partecipazione attiva.

[55] A. e N. YALOURIS, *Olympia, das Museum und das Heiligtum*, Athen 1987.

4.3. Le grandi mostre.

Il XX secolo ha sviluppato un terreno idoneo per sperimentare allestimenti museali, cioè le grandi mostre[56]. A tale proposito, purtroppo, la Grecia è stata connessa a due immagini stereotipate. L'una, lo sport, ritorna ogni quattro anni con i moderni giochi olimpici, ma è anche un'occasione da sfruttare per rappresentare le differenze di fondo fra lo sport antico e quello moderno[57] L'altra è connessa alle manifestazioni politiche per le quali gli stati piccoli, insicuri nella loro nazionalità, e purtroppo fra questi anche la Grecia, tornano sempre a sfruttare mostre itineranti. *The Greek miracle* è un terreno troppo incerto per poter esemplificare, in una mostra concentrata essenzialmente sui pezzi piú famosi, come le condizioni di una piú elevata artisticità si fondino su forme sociali democratiche[58] Tuttavia il senso delle grandi esposizioni è quello di raggiungere un numero piú elevato di persone interessate nella moderna società di massa. Quale tipo di «immagine della Grecia» venga con ciò veicolato dovrebbe essere oggetto di un'analisi molto accurata,

[56] W.-D. HEILMEYER, *Grandi mostre archeologiche*, Quaderni di Palazzo Grassi (in corso di stampa).

[57] Dapprima nel 1936: K. BLÜMEL, *Sport der Hellenen*, Berlin 1936, esposizione nel Deutsches Museum di Berlino (ala settentrionale del Pergamonmuseum) in occasione dell'XI edizione dei Giochi Olimpici a Berlino.

[58] D. BUITRON-OLIVER, *The Greek Miracle*, catalogo della mostra (Washington 1992 - New York 1993), Washington 1992.

Figura 12. Esposizione di vasi originali che ricostruisce «l'immagine» di una necropoli ateniese al Museum für Kunst und Gewerbe di Amburgo (foto del 1985 circa).

per esempio quando si pongono i non-Europei di fronte all'argomento, per noi fin troppo ovvio, che la cultura greca è la base di quella europea. E se la cultura europea non fosse vista in una luce positiva?

4.4. Il futuro dei grandi musei?

L'immagine di un museo, ciò che rimane impresso nella memoria dei visitatori, dipende dagli edifici in cui si trovano – di questo Schinkel era consapevole e lo fissò nel suo programma –, ma dipende altrettanto dal profilo delle collezioni. Dalla loro varietà è nata l'«immagine della Grecia» racchiusa nelle raccolte di antichità diffuse oggi in tutta l'Europa e nell'America del Nord. Quest'immagine si poteva descrivere, intorno al 1800, come una musealizzazione dell'«arte dell'antichità», vuoi che si trattasse di copie romane di arte greca, vuoi che fossero i primi originali greci; intorno al 1900, invece, essa si poteva riconoscere nelle esposizioni dei «grandi musei» che perseguivano una storia dell'arte greca, frutto di elaborazioni scientifiche e suddivisa per generi, con una preferenza per la scultura. Dagli scavi archeologici e dai musei degli scavi sono derivate, nella seconda metà del XX secolo, nuove forme espositive nelle quali la storia della nascita della cultura greca viene descritta sulla base dei suoi diversi elementi e nei diversi luoghi in cui si svolse; questo è possibile solo riunendo i vari generi (fig. 13). La nostra immagine della Grecia nel 2000 è piú variopinta e multiforme che non negli anni precedenti, ma nello stesso tempo è meno chiara. Mentre in tutte le vecchie esposizioni, a Berlino come a Parigi, a Monaco come ad Ate-

Figura 13. Collezione di antichità nell'Altes Museum di Berlino. Nuovo allestimento del 1998.

ne, le copie romane erano inserite all'interno della storia dell'arte greca, in futuro esse dovranno essere attribuite alla storia dell'arte romana. Se i vasi greci di ogni grande collezione di vasi erano fino ad oggi collocati suddivisi secondo la produzione attica o corinzia, in futuro li si dovrà cercare anche nelle sezioni topografiche dei loro luoghi di ritrovamento italico-etruschi. I «vasi apuli» appartengono davvero alla storia dell'arte greca in senso stretto? Non è forse piú importante capire che i «Greci in Occidente»[59] avevano una propria storia culturale e che le collezioni piú ricche di testimonianze al riguardo, come quelle di Napoli, possiedono perciò anche una particolare distinzione? Se è un'utopia una storia dell'arte greca unitaria in tutti i musei, grandi e piccoli, del mondo, si dovrebbe però poter mettere in evidenza il contributo di ogni singolo museo allo sviluppo globale della storia dell'arte greca. La nostra immagine attuale della Grecia è costituita dalla somma delle culture greche che si sono manifestate in maniera diversa nell'antichità, a seconda dei luoghi e dei tempi, nonché del patrimonio culturale greco, custodito in maniera diversa nei vari musei del mondo, a seconda della loro storia. Il movimento dialettico fra ciò che divide questi oggetti e ciò che li unisce determina il nostro interesse per l'ampio sostrato greco della cultura europea. Questo è particolarmente evidente ai margini di tale cultura: per il sistema mondiale in cui viviamo non è irrilevante il fatto che oggi anche nella California meridionale si possa ammirare arte greca.

Questa nuova immagine della Grecia che solo ora sta cominciando a svilupparsi si fonda su una storicizzazione coerente dell'antichità. La sua semplice bellezza in quanto «antichità», il suo semplice valore dato dall'età in quanto documento per la storia dell'arte, non saranno piú sufficienti di fronte alle domande sul dove e come si sia costituita o dissolta la grecità. Piuttosto il lavoro museale si rivolgerà con coerenza alla storia della provenienza degli oggetti del museo, sia nel caso di possesso di vecchia data, sia nel caso di scavi recenti. In quest'operazione acquisiranno pari importanza sia la ricostruzione della musealizzazione di un antico vaso o di un bronzo sia la descrizione della loro diffusione commerciale in antico. L'intreccio della cultura greca antica è quindi altrettanto interessante quanto la rete della sua diffusione moderna.

[59] Questo è il nome dato a un'esposizione pionieristica, in tal senso, che ebbe luogo a Venezia nel 1998, alla quale offrirono ulteriore «colore locale» altre mostre satelliti nei luoghi piú importanti della «grecità occidentale».

ALFONSO M. IACONO

I Greci e i selvaggi

1. *Barbari e selvaggi.*

Piú di vent'anni fa Arnaldo Momigliano scriveva:

> Confucio, Buddha, Zoroastro, Isaia, Eraclito o Eschilo. L'elenco avrebbe probabilmente sconcertato mio nonno e la sua generazione. Oggi ha un senso: è il simbolo del mutamento intervenuto nella nostra prospettiva storica. Noi siamo in grado di affrontare, piú o meno dallo stesso punto di vista, culture che parevano lontanissime tra loro, e di scoprire qualcosa che le accomuna. In linea sincronica, quei nomi stanno per un'esistenza piú «spirituale», per un ordine migliore, per una reinterpretazione del rapporto dio-uomo, per una critica dei valori tradizionali delle rispettive società. Questi uomini non si conobbero tra loro. Nessun fattore esterno chiaramente identificabile collega la comparsa di figure tanto autorevoli in culture diverse tra, diciamo, l'VIII e il V secolo a. C. Avvertiamo tuttavia di aver oggi scoperto un comun denominatore che li rende tutti – per ripetere l'espressione di moda – «attuali». Tutti furono uomini che, asserendo e illustrando le loro credenze religiose personali, diedero un nuovo senso alla vita umana e apportarono profondi mutamenti alle società cui appartennero[1].

Cinesi, Indiani, Persiani, Ebrei e Greci. Ad essi si potrebbero aggiungere Fenici ed Egiziani[2], nonché i Celti[3] e forse altri ancora. Ma cosa di tutto ciò avrebbe sconcertato la generazione del nonno di Momigliano? Molto probabilmente il fatto che i Greci si mostravano ora in mezzo ad altri popoli e ad altre civiltà con cui potevano e dovevano essere comparati. I Greci uscivano da quell'isolamento privilegiato che da Winckelmann in poi aveva caratterizzato l'interesse della grande filosofia e filologia tedesca. Ma il mostrarsi dei Greci in mezzo ad altre culture, la necessità di una loro comparazione con gli altri popoli non era

* Ringrazio Paola Bora, Riccardo Di Donato e Gianni Paoletti.

[1] A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera*, trad. it. Torino 1975, p. 157.

[2] Cfr. il controverso libro di M. BERNAL, *Atena nera*, I, Milano 1997 (II, Parma 1994). Sulla discussione suscitata dall'interpretazione di Bernal cfr., tra l'altro, gli interventi contenuti in M. B. LEFKOWITZ e G. MCLEAN ROGERS (a cura di), *Black Athena Revisited*, Chapell Hill - London 1996, e le considerazioni critiche di C. AMPOLO, *Storie greche*, Torino 1997, particolarmente pp. 140-49.

[3] MOMIGLIANO, *Saggezza* cit.

una novità. Si tratta di una prospettiva storiografica che risale ai tempi di Erodoto e che, in epoca moderna, si diffonde e si accentua almeno a partire dalla famosa *Querelle des anciens et des modernes*. Tuttavia, nelle considerazioni di Momigliano, nella necessità di mettere in relazione, metodologicamente e storiograficamente Greci, Persiani, Ebrei vi è qualcosa che riguarda la riflessione sulla contemporaneità e le sue conseguenze sulla storiografia antica. I Greci vengono, almeno parzialmente, decentrati. Momigliano scrive *Saggezza straniera* dopo che già aveva segnalato la fine della colonizzazione tedesca nel campo della filologia e della storiografia greca. L'egemonia tedesca era caratterizzata da ben nove elementi che vale la pena qui di ricordare: la separazione della Grecia dall'Oriente; l'assorbimento dell'ellenismo nella storia politica e culturale della Grecia; la nozione di grecità che scopre l'idea di educazione (παιδεία); il dualismo Sparta-Atene come possibili alternative per l'uomo moderno; la nozione piú o meno esplicita che per capire i Greci bisogna pensare in greco o alternativamente in tedesco; la sproporzione tra la complessità delle istituzioni e la profondità del pensiero greco; la religione greca trattata come un mondo ambiguo; la sensazione di continuità ideale tra Greci e Tedeschi («È certo curioso, – osserva Momigliano, – e dà da pensare, che i due popoli a cui dobbiamo la nostra moderna idea della grecità, anzitutto i Tedeschi e secondariamente gli Inglesi, siano anche i popoli che non hanno da porsi il problema ovvio per tutto il bacino del Mediterraneo, per le coste meridionali della Russia e per tutta l'Asia sino all'India, di quel che abbia effettivamente significato l'arrivo dei Greci colonizzatori nel quadro delle società locali»)[4]; infine, e conseguentemente, l'idea che per arrivare ai Greci bisogna passare per un poeta moderno, Goethe o Hölderlin oppure Stefan George. Del resto nel campo del pensiero filosofico tedesco il mito dell'origine della filosofia si basava (e nascostamente continua forse ancora a basarsi) sull'idea di affinità privilegiata, se non esclusiva, di Greci e Tedeschi. Da Hegel a Heidegger, nonostante le diversità e le divergenze anche profonde, questo bizzarro mito ha il sapore della quasi indiscussa continuità[5]

Dal mito di un rapporto esclusivo, o almeno altamente privilegiato, tra Greci e Tedeschi si cominciava a uscire soltanto all'indomani della seconda guerra mondiale, dopo la sconfitta del nazismo e durante la crisi del colonialismo.

[4] ID., *Prospettiva 1967 della storia greca*, in ID., *Sui fondamenti della storia antica*, Torino 1984, p. 426.

[5] G. CAMBIANO, *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari 1988, pp. 3 sgg.

Karl Jaspers, in un saggio pubblicato nel 1949, *Origine e destino della storia*, ben presente in *Saggezza straniera*, contribuí a mutare prospettiva storica, mettendo in evidenza come tra l'800 e il 200 a. C., in un arco di tempo relativamente breve che egli chiamò «periodo assiale», si fossero verificati eventi e fatti che diedero una svolta alla storia umana:

> In questo periodo si concretarono i fatti piú straordinari. In Cina vissero Confucio e Lao-tse, sorsero tutte le tendenze della filosofia cinese, meditarono Mo-ti, Chuang-tse, Lieh-tsu e innumerevoli altri. In India apparvero le Upanishad, visse Buddha e, come in Cina, si esplorarono tutte le possibilità filosofiche fino allo scetticismo e al materialismo, alla sofistica e al nichilismo. In Iran Zarathustra propagò l'eccitante visione del mondo come lotta tra bene e male. In Palestina fecero la loro apparizione i profeti, da Elia a Isaia e Geremia, fino e Deutero-Isaia. La Grecia vide Omero, i filosofi Parmenide, Eraclito e Platone, i poeti tragici, Tucidide e Archimede. Tutto ciò che tali nomi implicano prese forma in quei pochi secoli quasi contemporaneamente in Cina, in India e nell'Occidente, senza che alcuna di queste regioni sapesse dell'altra[6].

Compito della storia è quello di cogliere e raccontare il mutamento e Jaspers rileva qui l'esperienza storica di un mutamento che attraversò alcuni grandi popoli della terra, indipendentemente l'uno dall'altro. Il «miracolo greco» cominciava a scemare a causa dell'impallidirsi di un mito tedesco, mentre l'originalità dell'esperienza dei Greci non si stagliava piú in uno splendido isolamento, bensí entro un quadro storico comparativo dove le differenze tra popoli e civiltà contemporanei e paralleli emergevano a partire dalla traducibilità dei linguaggi e delle culture e sulla base di analogie[7]

Fin qui, tuttavia, la messa a confronto tra Greci, Indiani, Iraniani, Ebrei, anche se elimina la condizione di splendido isolamento dei Greci preparato dagli storici e dai filologi tedeschi (e inglesi), non esce, nella sostanza, dal quadro paradigmatico della filosofia hegeliana della storia, cioè dal fatto che la «storia universale» si sviluppa nella direzione che va dall'Oriente all'Occidente. Si può non essere d'accordo sulle modalità di percorrimento di quell'asse, ma ciò che non viene messo in dubbio è l'asse stesso che congiunge Oriente e Occidente. Perfino Bernal, il quale attacca duramente l'oblio degli storici e dei filologi nei confronti delle origini egiziane e fenicie dei Greci pur criticamente consapevole

[6] K. JASPERS, *Origine e destino della storia*, Milano 1982, p. 20. Ma sui limiti della nozione di «periodo assiale» in Jaspers cfr. J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997, in particolare pp. 244-46.

[7] Su ciò, prima di Jaspers, S. MAZZARINO, *Tra Oriente e Occidente*, Milano 1989 (in appendice sono ristampate la recensione di Momigliano e la risposta di Mazzarino), la cui prima edizione uscí nel 1947.

dell'operazione hegeliana[8], non esce di fatto dai confini storico-geografici tracciati da Hegel. È noto infatti che questi separa l'Egitto dall'Africa per collocarlo in quell'asse Est-Ovest che determina la sua *Weltgeschichte*. L'Egitto dunque non ha niente a che fare con il Sud del mondo, come del resto tutta l'Africa costiera settentrionale. Scrive Hegel: «L'Africa vera e propria è quella parte di questo continente che ne fornisce la caratteristica peculiare. Consideriamo per primo questo continente, in quanto possiamo, per cosí dire, farlo precedere. Esso non interessa dal punto di vista della sua propria storia, ma per il fatto che vi vediamo l'uomo in quello stato di barbarie e di selvaticità, in cui esso non costituisce ancora un principio integrante per la genesi della civiltà»[9]. La condizione di «barbarie» e di «selvaticità» è quella che spinge gli Africani fuori dalla storia hegeliana. Il campo di coloro che per i Greci erano «barbari», cioè non-Greci, viene ristretto; ora i «barbari» non sono piú i Persiani o gli Egizi o i Fenici, bensí coloro che stanno al di qua della storia e della civiltà. Hegel qui si inscrive in un percorso intellettuale e ideologico già definitivamente compiuto nel XVIII secolo, che aveva identificato i «selvaggi» con i «primitivi», trasformando una determinazione spaziale dell'«altro» («selvaggio»: uomo delle selve) in una determinazione temporale («primitivi»: uomini dei primi tempi)[10]. Ma su ciò si tornerà dopo. Quel che qui preme sottolineare è il fatto che, cosí facendo, Hegel, proprio mentre considera sinonimi «barbarie» e «selvatichezza», dà un'accezione di *barbaro* assai lontana da quella data dai Greci. L'identificazione tra i «barbari» e i «selvaggi» fa sí che per Hegel – ma Hegel porta avanti una concezione che sorge e si afferma in epoca moderna – il significato della parola «barbaro» sia piú ristretto di quello dato dai Greci e temporalizzato. È ben vero che i Greci hanno presente l'immagine di un'epoca lontana, primitiva, originaria, dove gli uomini abitavano le foreste[11]; tuttavia nel pensiero greco non si dà, come nei moderni, un'identificazione tra il «selvaggio» contemporaneo e l'uomo «primitivo». I «barbari» per i Greci non si identificano con i «selvaggi» e ancor meno con i «primitivi»: essi attraversano una regione assai piú estesa del continente dell'«alterità», quella popolata da tutti i non-Greci[12]

[8] BERNAL, *Atena* cit., in particolare p. 366.

[9] G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze 1941, I, p. 239.

[10] Sulla trasformazione del «selvaggio» nel «primitivo» cfr. M. DUCHET, *Le origini dell'antropologia*, Bari 1966-67; A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale*, Torino 1989.

[11] Cfr. DIODORO SICULO, 1.8; LUCREZIO, 5.925 sgg.; PLATONE, *Protagora*, 320c-322d (sul *Protagora* cfr. G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari 1991, pp. 3 sgg.).

[12] Sulla nozione di «barbaro» cfr., fra gli altri, H. SCHWABL, *Das Bild des fremden Welt bei den*

Ma se questa posizione su «barbari» e «selvaggi» differenzia Hegel dai Greci, qual è la sua posizione sui Greci? Nella filosofia hegeliana della storia i Greci occupano un posto di primo piano. Anzi, Hegel, sulla scia di Winckelmann, inaugura quell'asse privilegiato Grecia-Germania che diventerà un *topos* per l'autoriflessione e l'identità filosofica e filologica tedesca fino a Heidegger[13]. Come osserva Cambiano:

> Hegel sa bene che molti germi provennero ai Greci dall'Asia e dall'Egitto, ma contro il primato dell'Oriente rivendicato da Schelling e altri egli afferma che i Greci seppero cancellare quanto c'era di estraneo nella loro origine. Perciò è inutile voler risalire alle loro spalle: la Grecia è un mondo che si spiega tutto da sé. Hegel chiama questo atteggiamento dei Greci *Geist der Heimatlichkeit*, spirito di attaccamento e appartenenza alla patria, e la Grecia diventa in questo modo un modello compiuto di forte identità etnica, nazionale e culturale, della quale la filosofia è parte costitutiva essenziale[14].

Se Momigliano nel 1967 invitava a decolonizzare la storia greca dall'influenza tedesca e a togliere la Grecia antica dalla separatezza e dall'isolamento rispetto all'Oriente, e se pochi anni dopo, in *Saggezza straniera*, come si è visto, poteva mettere a confronto Confucio, Buddha e Platone, tutto ciò fu perché «decolonizzare vuol dire trovare un significato alla grecità che serve per un mondo che ha sofferto il nazismo e sta sperimentando almeno parzialmente varie forme di comunismo, sta combattendo sulle barriere del colore, non intende dichiararsi imprigionato dalla propria tecnica»[15]

La centralità dei Greci, il miraggio della loro esclusività originaria, il problema della patria e dell'appartenenza: temi questi intrecciati in vario modo con le questioni dell'etnia e della razza; miti che determinano e motivano l'osservatore occidentale, consapevole della sua superiorità, nella percezione-costruzione storica dell'«altro». L'epoca del decentramento dei Greci è l'epoca della decolonizzazione. Non solo e non tanto quella della grande filologia e filosofia tedesca, ma soprattutto

frühen Griechen, e H. DILLER, *Die Hellenen-Barbaren-Anthitese im Zeitalter*, in *Grecs et Barbares*, Genève 1962, rispettivamente pp. 1-23 e 37-68; M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo*, Milano 1979; I. SACHS, *Selvaggio/barbaro/civilizzato*, in *Enciclopedia Einaudi*, XII, Torino 1981; H. C. BALDRY, *L'unità del genere umano nel pensiero greco*, Bologna 1983; PAGDEN, *La caduta* cit.; E. LEVY, *Naissance du concept de barbare*, in «Ktema», IX (1984), pp. 5-14; G. NENCI, *L'Occidente 'barbarico'*, in *Hérodote et les peuples non Grecs*, Genève 1988, pp. 301-21; M. M. SASSI, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino 1988; M. MOGGI, *Straniero due volte · il barbaro e il mondo greco*, in M. BETTINI (a cura di), *Lo straniero*, Roma-Bari 1992, pp. 51-76; W. NIPPEL, *Griechen, Barbaren und «Wilde»*, Frankfurt am Main 1990; ID., *La costruzione dell'«altro»*, in *I Greci*, I, Torino 1996, pp. 165-196; F. HARTOG, *Mémoire d'Ulysses*, Paris 1996, in particolare pp. 87 sgg.

[13] CAMBIANO, *Il ritorno* cit.

[14] *Ibid.*, p. 6.

[15] MOMIGLIANO, *Prospettiva* cit., p. 421.

quella delle lotte di liberazione che fecero seguito alla seconda guerra mondiale in Africa e in Asia.

Nello scenario offerto da Karl Jaspers, ricongiungere la Grecia all'Oriente significava ridare un senso piú vasto all'interpretazione dei mutamenti storici intervenuti nel «periodo assiale». Tuttavia, all'indomani della seconda guerra mondiale, l'epoca della decolonizzazione coinvolgeva appunto non soltanto i popoli e le civiltà che la filologia e la filosofia tedesca avevano escluso a partire da Hegel, ma anche i cosiddetti «popoli senza storia». Non solo quelli che i Greci chiamavano «barbari», ma anche quelli che i moderni avevano chiamato «selvaggi».

Nel 1952 Claude Lévi-Strauss pubblicò per conto dell'Unesco *Razza e storia*, testo in cui venivano posti in discussione alcuni dei presupposti fondamentali dell'etnocentrismo. Egli, in questo scritto, metteva in risalto il valore della diversità delle culture come presupposto di un riconoscimento reciproco tra civiltà e popoli. L'obiettivo critico di Lévi-Strauss era duplice. Da un lato si trattava di evidenziare i limiti dei grandi sistemi filosofici e religiosi dell'umanità (buddismo, cristianesimo, Islam, dottrine stoica, kantiana, marxista) che, pur combattendo il razzismo, postulavano un'eguaglianza naturale fra tutti gli uomini in un modo tale che le diversità tra le culture finivano con l'attenuarsi o con lo scomparire del tutto. Se la prospettiva di Jaspers andava verso la messa a fuoco del mutamento decisivo che si produsse nel «periodo assiale», quella di Lévi-Strauss puntava l'attenzione piú sui limiti interni di ciò che aveva cominciato a svilupparsi in varie civiltà durante questo stesso periodo[16]. Vi è come una specie di differenza di angolatura che si spiega con il secondo obiettivo critico di Lévi-Strauss. Dopo la seconda guerra mondiale, dopo il nazismo e lo sterminio degli Ebrei, non era piú possibile un mondo in cui tutti potessero diventare cittadini a condizione di spogliarsi della loro diversità e alterità, ovvero di concepire la costruzione della loro identità come processo di assimilazione («render simile a sé») all'altro[17]. Si trattava di vincere l'atteggiamento razzista che considerava le culture «altre» come inferiori. Scrive Lévi-Strauss:

> L'atteggiamento piú antico, che probabilmente poggia su fondamenti psicologici solidi, poiché tende a riapparire in ognuno di noi quando siamo posti in una situazione inattesa, consiste nel ripudiare puramente e semplicemente le forme culturali – morali, religiose, sociali, estetiche – che sono piú lontane da quelle con cui ci identifichiamo. «Abitudini di selvaggi», «da noi non si fa cosí», «non si dovrebbe permettere questo», ecc., sono altrettante reazioni grossolane che esprimono lo

[16] Diversa la prospettiva di Momigliano, il quale fa ben vedere i limiti interni dei popoli e delle civiltà di cui tratta in *Saggezza straniera*.

[17] M. HORKHEIMER e T. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966.

stesso fremito, la stessa repulsione, di fronte a modi di vivere, di pensare o di credere che ci sono estranei. Cosí l'antichità confondeva tutto quello che non faceva parte della cultura greca (e poi greco-romana) sotto lo stesso nome di «barbaro»: la civiltà occidentale ha poi utilizzato il termine «selvaggio» nello stesso senso. Ora, dietro a questi epiteti si dissimula un medesimo giudizio: è probabile che il termine «barbaro» si riferisca etimologicamente alla confusione e all'inarticolazione del canto degli uccelli, contrapposte al valore significante del linguaggio umano; e «selvaggio», che vuol dire «della selva», evoca pure un genere di vita animale, in opposizione alla cultura umana. In entrambi i casi si rifiuta di ammettere il fatto stesso della diversità culturale; si preferisce respingere fuori dalla cultura, nella natura, tutto ciò che non si conforma alle norme sotto le quali si vive[18].

Per Lévi-Strauss dunque il termine «barbaro» usato dai Greci corrisponde al termine «selvaggio» usato dai moderni. Le cose tuttavia, anche se ciò non cambia la sostanza etica e antropologica delle considerazioni di Lévi-Strauss, non stanno cosí. Quel che i Greci mettevano insieme senza distinzioni quando dovevano indicare tutto ciò che greco non era, non corrisponde affatto a quello che mettevano e mettono insieme i moderni quando chiamavano e chiamano «selvaggi» uomini e popoli. Per i Greci, lo ripetiamo, i «barbari» erano i non-Greci e, fondamentalmente, i non-Greci erano coloro che parlavano lingue incomprensibili. «Barbari» erano gli Egizi, i Persiani, i Fenici, tutti popoli che certamente non venivano né potevano essere chiamati «selvaggi» dai moderni. Il termine «selvaggio» è infatti usato dai moderni, sia pure confusamente, in un'accezione piú specifica e, per alcuni aspetti, piú complessa[19] In generale, i «selvaggi», come si è già detto, sono i popoli che stanno o al di fuori o agli inizi dei tempi storici.

Entro certi limiti, i popoli che i moderni tendono a collocare al di fuori o agli inizi della storia sono quelli caratterizzati dalla cultura orale. Tuttavia l'identificazione tra l'assenza di storia o l'essere agli inizi della storia e l'assenza della «civiltà della scrittura» non è cosí semplice. Sarebbe necessario disegnare una mappa ben articolata del vasto territorio delle diverse interpretazioni che si accavallano tra il XVI e il XIX secolo. Basti pensare al dibattito sui geroglifici da Kircher a Fréret, da Warburton a Condillac[20] Anche se Jaspers non vi ha fatto riferimento, il passaggio dalla cultura orale alla civiltà della scrittura corrisponde a uno dei mutamenti che contrassegnano il «periodo assiale». Jan Assmann, tenendo conto sia della tesi di Jaspers sia di coloro che – come,

[18] C. LÉVI-STRAUSS, *Razza e storia*, in ID., *Antropologia strutturale due*, Milano 1990, p. 371.

[19] Su «antichi», «moderni» e «selvaggi» cfr. F. HARTOG, *Il confronto con gli antichi*, in *I Greci*, I cit., pp. 15 sgg.

[20] M. DAVID, *Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, Paris 1965.

per esempio, Havelock, Goody e Luhmann – hanno posto con forza l'attenzione sul passaggio dalla cultura orale alla civiltà della scrittura, ha parlato di trasformazione della «coerenza rituale» in «coerenza testuale»:

> Tale trasformazione ha coinvolto in maniera estremamente naturale, piú o meno nello stesso periodo (precisamente nel I millennio a. C.), culture del tutto diverse senza stretti contatti reciproci. In quest'epoca nascono non solo i testi fondanti, ma anche le istituzioni culturali con il cui aiuto gli impulsi normativi e formativi di tali testi vengono mantenuti in vigore al di là dei cambiamenti di lingua, dei sistemi sociali, degli ordinamenti politici e delle costruzioni della realtà, e le quali inoltre creano le condizioni quadro di un dialogo con i predecessori attraverso i millenni. Karl Jaspers, singolarmente cieco alle condizioni quadro di tipo istituzionale e tecnologico degli sviluppi spirituali, ha completamente trascurato il ruolo della scrittura nella sua ricostruzione; altri, come E. A. Havelock, J. Goody e N. Luhmann, tendono invece a sopravvalutare tale ruolo. Decisivi sono la collocazione sociale dello scrivere, il rapporto con i testi e con il senso fissato per iscritto, nonché l'arte del riferimento retrospettivo ai testi fondanti, con tutti i suoi presupposti. Non è una questione di uso della scrittura, bensí di mnemotecnica culturale[21]

2. *Moderni, Greci, selvaggi.*

La riflessione e la discussione sui Greci avviatasi dopo la seconda guerra mondiale dovette dunque emanciparsi dalla colonizzazione tedesca e riconsiderare la centralità e soprattutto lo splendido isolamento del mondo greco. Prima dello scenario offerto alla cultura occidentale dai Tedeschi, prima di Winckelmann e di Hegel, le cose non erano andate altrettanto bene per i Greci antichi. Se si sposta l'attenzione piú indietro nel tempo, a circa un secolo prima, e si prende come punto di riferimento la famosa *Querelle des anciens et des modernes*, si vede facilmente come la vittoria del partito dei moderni avvicini pericolosamente i Greci a quei barbari da cui essi si distinguevano. Il senso di superiorità sulle culture «altre» si dislocava nel tempo. I «selvaggi» (dislocazione spaziale: uomini delle selve) stavano per diventare «primitivi» (dislocazione temporale: uomini dei primi tempi). Tutta l'argomentazione della *Digressione sugli antichi e sui moderni* di Fontenelle, che si basa sul presupposto storico-antropologico secondo cui i popoli progrediscono grazie all'accumulazione del sapere, è puntata a mostrare i limiti degli antichi e in particolare dei Greci rispetto ai moderni.

[21] ASSMANN, *La memoria* cit., pp. 245-46. Per una interpretazione antropologica della questione dell'oralità nel mondo omerico cfr. da ultimo R. DI DONATO, *Esperienza di Omero. Antropologia della narrazione epica*, Pisa 1999.

La nostra condizione è tale che non ci è mai permesso di giungere d'un colpo a nulla di ragionevole qualunque sia l'argomento. E prima di giungere a qualcosa di ragionevole, è inevitabile che ci si smarrisca a lungo, e che si passi per vari tipi di errori e per diversi gradi di assurdità. Sembra che dovrebbe essere stato sempre facile accorgersi che tutto il gioco della natura consiste nelle figure e nei movimenti dei corpi, eppure, prima di arrivarci, abbiamo dovuto sperimentare le idee di Platone, i numeri di Pitagora, le qualità di Aristotele, e dopo aver riconosciuto tutto questo come falso, ci siamo ridotti ad accettare il vero sistema. Dico che ci siamo ridotti, poiché in verità non restava piú altro, e sembra quasi che abbiamo fatto di tutto per respingerlo, finché abbiamo potuto. Noi siamo in debito con gli antichi perché essi hanno esaurito la maggior parte delle idee false che si potevano produrre. Era assolutamente necessario pagare all'errore e all'ignoranza il tributo che essi hanno pagato, e noi non dobbiamo mancare di riconoscenza verso coloro che ce ne hanno liberato. Lo stesso dicasi per altri argomenti, sui quali diremmo oggi una quantità inverosimile di sciocchezze se non fossero già state dette, e se non ce le avessero, per cosí dire, sottratte[22].

Fontenelle, in questa visione cumulativa del sapere dove il progresso è dato anche dal contributo che popoli e civiltà offrono in fatto di errori e di falsità – errori e falsità che popoli e civiltà posteriori, avendoli riconosciuti per tali, non commetteranno –, parla qui di «sciocchezze» (*sottises*), un termine che ha un posto importante anche in un altro scritto, quel *De l'origine des fables* che non a torto viene considerato come uno dei testi che stanno all'origine del metodo comparativo moderno[23] Il *De l'origine des fables* si apre con una dichiarazione assai negativa nei confronti dei miti greci: «ci si è talmente abituati, durante la nostra infanzia, ai miti (*fables*) dei Greci che, quando siamo nell'età della ragione, non avvertiamo piú il fatto di trovarli cosí sorprendenti come di fatto sono. Ma, se ci si disfa degli occhi dell'abitudine, non si può non restare sconvolti nel vedere come tutta la storia antica di un popolo non sia altro che un ammasso di chimere, di fantasticherie e di assurdità»[24]; si sviluppa poi con considerazioni sulla conformità e corrispondenza tra i miti dei «selvaggi» americani e quelli degli antichi greci; si conclude con una generalizzazione che colloca i Greci fra gli altri popoli, barbari e selvaggi, produttori di errori e di sciocchezze (*sottises*):

L'unica cosa che dobbiamo cercare nei miti (*fables*) è la storia degli errori dello spirito umano. Quest'ultimo farà meno errori, quando verrà a sapere fino a che punto la sua storia ne è piena. Non è scienza il riempirsi la testa di tutte le stravaganze dei Fenici e dei Greci, lo è invece la conoscenza di ciò che ha condotto i Fenici e i

[22] B. DE FONTENELLE, *Digressione sugli antichi e sui moderni*, a cura di A. M. Iacono, Roma 1996, p. 39.

[23] M. DETIENNE, *L'invenzione della mitologia*, Torino 1981.

[24] B. DE FONTENELLE, *De l'origine des fables*, a cura di J.-R. Carré, Paris 1932, p. 11. Cfr. anche ID., *L'origine delle favole*, Milano 1995.

Greci a queste stravaganze. Tutti gli uomini si assomigliano cosí tanto, che non c'è popolo le cui sciocchezze (*sottises*) non ci debbano far tremare[25].

Ma che cosa sono questi errori e queste sciocchezze che accomunano Fenici, Greci e «selvaggi»? Sono tentativi di spiegazione di fenomeni naturali e sociali. Fontenelle è fra coloro che, nel riprendere la concezione antica, presente per esempio in Democrito[26], interpretano la magia e la religione come credenze e interpretano le credenze come spiegazioni erronee dei fenomeni della natura e della società. «La prima idea che gli uomini ebbero di un essere superiore, – scrive Fontenelle, – la presero dagli effetti straordinari e nient'affatto dall'ordine regolato dell'universo, che non erano in grado di riconoscere né di ammirare»[27]

Il 1724, che è l'anno di pubblicazione del *De l'origine des fables*, può essere assunto come data importante per l'affermarsi del metodo comparativo. È infatti anche l'anno di pubblicazione dell'opera *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*[28] del padre gesuita Joseph-François Lafitau, il quale aveva soggiornato per alcuni anni in America del Nord fra gli indiani di lingua algonchina.

Per quanto si tratti di due autori assai distanti tra loro per convinzioni e concezioni, Lafitau e Fontenelle possono e devono essere accomunati perché, indipendentemente l'uno dall'altro, hanno proposto una comparazione sistematica tra i cosiddetti «selvaggi» dell'America e gli antichi Greci, traendone l'idea generale della conformità delle credenze, dei costumi, dei modi di vita tra indiani americani e antichi Greci. Dal punto di vista dei miti, i Greci sono ben lontani dall'avere l'egemonia tra i moderni. Certo, questo decentramento dei Greci avveniva, particolarmente in Fontenelle, a prezzo di un atteggiamento svalutativo dei miti e delle credenze dei popoli, eppure Lafitau e Fontenelle aprono il campo alla comparazione. L'originalità dei loro contributi, tuttavia, non sta tanto e soltanto nell'accostamento comparativo che già altri avevano fatto[29], né nella scoperta che anche i Greci erano stati dei

[25] *Ibid.*, pp. 39-40. Sul rapporto fra *De l'origine des fables* e il precedente frammento *Sur l'histoire* cfr. le osservazioni di J.-R. Carré nell'edizione critica da lui curata e che qui citiamo.

[26] SESTO EMPIRICO, *Contro i matematici*, 9.24 = DEMOCRITO, DK 75 A.

[27] FONTENELLE, *De l'origine* cit., p. 18.

[28] J.-F. LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris 1724 (le citazioni saranno in seguito tratte dall'ed. in 2 tomi).

[29] Sul problema della comparazione in rapporto al Nuovo Mondo con le conseguenti problematiche legate alle antichità tra Cinque e Settecento cfr. P. ROSSI, *Sterminate antichità. Studi vichiani*, Pisa 1969; ID., *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano 1979; S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Roma-Bari 1972; G. GLIOZZI, *Adamo e il nuovo mon-*

selvaggi[30], quanto nella consapevolezza strategica di metodi comparativi che, accomunando e accostando mondi e forme di vita cosí distanti nel tempo, si proponevano come generali per l'indagine.

La somiglianza tra i miti dei selvaggi e i miti dei Greci[31], la conformità tra le rispettive forme di vita, implicava una sorta di torsione del tempo storico che si realizzava in una proiezione dei selvaggi nei tempi primitivi, i tempi in cui anche i Greci erano stati dei selvaggi, i presumibili tempi originari della civiltà occidentale. Sulla bilateralità del rapporto tra indiani d'America e antichi Greci sono assai chiari sia Lafitau, sia Fontenelle. Lafitau osserva:

> Non mi sono accontentato di conoscere il carattere dei selvaggi, e di informarmi sulle loro abitudini e sulle loro pratiche, ho cercato in queste pratiche e in queste abitudini tracce dell'antichità piú remota; ho letto con cura gli autori piú antichi che hanno trattato dei costumi, delle leggi e degli usi dei popoli di cui essi avevano qualche conoscenza; ho fatto la comparazione di questi costumi gli uni con gli altri, e confesso che se gli autori antichi mi hanno dato dei lumi per sostenere alcune congetture felici riguardanti i selvaggi, le abitudini dei selvaggi mi hanno dato dei lumi per comprendere piú facilmente, e per spiegare parecchie cose che si trovano negli autori antichi[32].

E Fontenelle, dal canto suo, dice:

> i Greci furono, per un certo periodo di tempo, dei selvaggi tanto quanto gli Americani, e ... furono tratti dalla barbarie attraverso gli stessi mezzi; e ... le immaginazioni di questi due popoli cosí lontani si sono accordate nel credere figli del Sole coloro che avevano dei talenti straordinari. Poiché i Greci, con tutto il loro spirito, quando erano ancora un popolo nuovo, non pensavano affatto piú ragionevolmente dei barbari dell'America, che erano, secondo tutte le apparenze, un popolo abbastanza nuovo, quando furono scoperti dagli Spagnoli, c'è motivo di credere che

do. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700), Firenze 1977; E. GARIN, *Alla scoperta del «diverso»: i selvaggi americani e i saggi cinesi*, in ID., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Roma-Bari 1976; PAGDEN, *La caduta* cit.; ID., *European Encounters with the New World*, New Haven - London 1993.

[30] P. VIDAL-NAQUET, *Il crudo, il fanciullo greco e il cotto*, in *Il cacciatore nero*, Roma 1988, p. 123, fa risalire questa convinzione a TUCIDIDE, 1.6, dove però il riferimento è ai barbari.

[31] Sulla comparazione tra miti dei «selvaggi» e miti greci cfr. M. DETIENNE, *L'invenzione della mitologia*, Torino 1983. Su Fontenelle e Lafitau cfr. J.-P. VERNANT, *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 1981; M. DETIENNE, *Mito e linguaggio. Da Max Müller a Claude Lévi-Strauss*, in *Il mito. Guida storica e critica*, Roma-Bari 1982; S. BERTI, *La religion des Anciens au début du XVIII^e siècle. Deux exemples: Fontenelle et Ramsay*, in A. NIDERST (a cura di), *Fontenelle*, Atti del colloquio di Rouen, Paris 1989, pp. 668 sgg. Cfr. inoltre, in generale sui miti greci e la comparazione, C. CALAME, *Mito e storia nell'Antichità greca*, Bari 1999, in particolare pp. 26 sgg.

[32] LAFITAU, *Mœurs* cit., I, pp. 3-4. Su questa affermazione del gesuita francese cfr. VIDAL-NAQUET, *Il cacciatore* cit., p. 124. Sulla centralità della *comparaison* nell'opera di Lafitau cfr. M. DUCHET, *De l'histoire morale à la description des mœurs*, in ID., *Le partage des savoirs*, Paris 1985. Sull'importanza di Lafitau per la storiografia greca cfr. A. MOMIGLIANO, *Il posto di Erodoto nella storia della storiografia*, in ID., *La storiografia greca*, Torino 1982, p. 155.

gli Americani sarebbero giunti, alla fine, a pensare cosí ragionevolmente come i Greci, se fosse stata data loro la possibilità[33]

Ma se Lafitau e Fontenelle hanno in comune la convinzione della conformità di abitudini, di costumi, di pensiero tra Americani e Greci primitivi, le loro teorie comparative sono espresse a partire da concezioni, credenze, ipotesi e punti di vista assai diversi gli uni dagli altri. Lafitau esprime metodologicamente la possibilità di studiare i Greci primitivi a partire dall'analisi della forma di vita degli indiani americani, mentre Fontenelle sembra ipotizzare stadi evolutivi interni alle società conformi in tutti i popoli, se si fa astrazione da interventi esterni che possono arrestare o deviare il percorso. Egli osserva, per esempio, che se gli Spagnoli non avessero fermato il tempo di evoluzione degli Americani, questi avrebbero forse percorso la stessa strada dei Greci. Fontenelle parla dei Greci «quando erano un popolo ancora nuovo» e degli Americani come di un «popolo abbastanza nuovo, quando furono scoperti dagli Spagnoli»[34] Successivamente parlerà di Fenici ed Egiziani come popoli piú antichi dei Greci[35] Dal livello delle *sottises*, delle sciocchezze che si ripetono nelle *fables*, è possibile rintracciare l'antichità dei popoli. La comparazione dunque si struttura su un'idea di tempi dei popoli che corrispondono ai gradi di evoluzione della loro mente. Le *fables* permettono di trovare tali corrispondenze. Fontenelle ipotizza di fatto stadi di evoluzione e di perfezionamento dei popoli che in qualche modo si succedono in forma rigida, se non intervengono eventi esterni a modificare lo sviluppo. La comunicazione tra popoli che hanno tempi di evoluzione differenti produce l'effetto di mutare le storie in *fables*. Cosí appunto i Greci, «popolo ancora nuovo», mutarono in *fables* le storie dei Fenici e degli Egiziani, popoli piú antichi[36] Fontenelle osserva inoltre che, quando fu inventata la scrittura, l'aumento delle possibilità di comunicazione serví a espandere delle *fables* e «ad arricchire un popolo di tutte le sciocchezze di un altro; ma vi si guadagnò il fatto che l'incertezza della tradizione fu un poco fissata, che la quantità di *fables* non

[33] FONTENELLE, *De l'origine* cit., p. 31. Sul metodo comparativo in Fontenelle, dopo Andrew Lang e con diverse posizioni, cfr. F. E. MANUEL, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge Mass. 1959, pp. 41-46; M. SKRZYPEK, *Fontenelle et la science des religions*, in NIDERST (a cura di), *Fontenelle* cit., p. 665; M. MARCIALIS, *Fontenelle, un filosofo mondano*, Sassari 1978, pp. 189-199. Sul rapporto tra mito e storia in Fontenelle cfr. G. CANTELLI, *Mito e storia in J. Leclerc, Tournemine e Fontenelle*, in «Rivista critica di storia della filosofia», IV (1972), pp. 391-99.

[34] È ben vero che Fontenelle parla di Cafri, Lapponi, Irochesi come popoli «già antichi», per cui hanno raggiunto un qualche grado di conoscenza (FONTENELLE, *De l'origine* cit., p. 12), ma essi sono antichi rispetto agli uomini dei primi tempi.

[35] *Ibid.*, p. 36.

[36] *Ibid.*, pp. 36-37.

aumentò piú tanto, e che restò quasi nello stato in cui l'invenzione della scrittura l'aveva trovata»[37].

Lafitau, al contrario, parte dall'assunto che i primi padri avevano ricevuto una religione pura, che esisteva un culto pubblico sin dalla creazione degli uomini, che tale religione era passata di generazione in generazione, ma poi si era corrotta a causa dell'ignoranza e delle passioni degli uomini. È stata l'ignoranza a inventare i miti grossolani per spiegare i simboli dei geroglifici di cui gli uomini avevano dimenticato il significato. Malgrado l'alterazione, si riscontra una uniformità nei miti di tutti i popoli[38]. Per Lafitau, nei miti è possibile trovare tracce della sapienza originaria, della quale non sono altro che alterazioni.

Dal punto di vista dei tempi storici sulle cui basi poggiano le comparazioni, la distanza tra Fontenelle e Lafitau è grande. La loro diversa spiegazione e giustificazione del metodo comparativo avrà storicamente delle conseguenze assai diverse. E ciò dipenderà, come si è già detto, dai differenti presupposti da cui muovono i due autori per giungere a risultati simili.

L'opera di Lafitau è il risultato del suo soggiorno fra i popoli irochesi e uroni. Egli riporta descrizioni sistematiche su tutti gli aspetti della vita degli indiani d'America, dal lavoro alla religione, alle usanze, ai sistemi di parentela[39], alla lingua, alle guerre, all'educazione. Il gesuita Lafitau non si limita tuttavia alla descrizione[40], organizza i dati e le conoscenze secondo un metodo comparativo che, a sua volta, si inscrive nella sua credenza religiosa. La comparazione tra Irochesi e antichi Greci riceve legittimità e plausibilità dallo schema biblico di un'origine unica dell'umanità e della successiva dispersione dei popoli. L'idea per cui è possibile intravedere nelle credenze e nelle religioni di primitivi e selvaggi le tracce della religione originaria, monoteistica, giustifica il me-

[37] *Ibid.*, p. 37.

[38] LAFITAU, *Mœurs* cit., I, pp. 14-15.

[39] Lafitau scopre il matriarcato negli Irochesi e lo compara con quello del popolo licio descritto da ERODOTO, 1.173. Lafitau allora ipotizza che tale sistema irochese discende dal popolo licio, a conferma del suo presupposto diffusionista (*Mœurs* cit., I, pp. 69-70). Come si vede, questo tema, che anticipa le teorie di McLennan e di Bachofen, si inquadra in una determinazione genetica: il matriarcato passa dal popolo licio a quello irochese. Lo schema biblico della dispersione dei popoli e la conseguente idea diffusionista strutturano geneticamente, dunque temporalmente, la comparazione tra popoli che hanno usanze conformi. Contro l'ipotesi del matriarcato si schiererà A. FERGUSON, *Saggio sulla storia della società civile*, Roma-Bari 1999, p. 79. Sulla teoria di Lafitau in rapporto alla teoria di Bachofen e dell'antropologia del XIX secolo cfr. P. BORA, *Il popolo licio nel «Mœurs des sauvages américains» di J.-F Lafitau. Proposte di lettura per un rapporto fra J. J Bachofen e la cultura settecentesca*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», XVIII, 2 (1988), pp. 803-42.

[40] DUCHET, *Le partage* cit.

todo comparativo a partire dalla congettura di una originaria genesi comune a tutti i popoli. Sotto questo aspetto, tuttavia, Lafitau, per dare conto dei tempi differenziati attraverso cui i popoli risalgono verso la fonte di verità oppure continuano a ristagnare nell'oscurità, considera dio e demoni come soggetti attivi della storia in un'epoca in cui essi, rispetto all'agire storico e alla sua interpretazione, avevano perso quasi ogni credito.

Fontenelle, al contrario, nella *Histoire des Oracles*, pubblicato nel 1686, che riprendeva lo scritto e le tesi dell'olandese Van Dale[41], aveva voluto mostrare come la credenza negli oracoli fosse dipesa dall'ignoranza e dall'impostura. Fontenelle, all'opposto di Lafitau, non mette la religione all'origine[42]. Riproponendo un tema che sarà poi di Hume come di altri e che si basa su una spiegazione antropologica e psicologica del «selvaggio/primitivo», egli sostiene che sono l'ignoranza e il senso del meraviglioso[43] a produrre la credenza religiosa. Di fronte ai prodigi della natura, l'erroneità dipende dalla ricerca di una causa senza l'accertamento dei fatti[44].

Pochi anni dopo lo scritto di Van Dale e l'*Histoire des Oracles*, un altro olandese, Balthazar Bekker, che conosce e utilizza Van Dale, pubblica il suo *De Betooverte Wereld*[45], opera presto tradotta in francese[46], largamente diffusa, basata sulla comparazione tra le religioni dei «selvaggi» e degli antichi. In essa, Bekker scrive che il problema dell'esistenza del diavolo, del suo potere e di ciò che gli uomini sono capaci di fare suo tramite appartiene al mondo che sta al di sopra della natura e

[41] A. VAN DALE, *De Oraculis veterum ethnicorum Dissertationes duae*, Amsterdam 1700² (con modifiche e aggiunte rispetto alla prima edizione del 1683). Fontenelle, nella *Préface* all'*Histoire des Oracles*, spiega perché, pur riprendendo l'opera di Van Dale, ha preferito farne un adattamento e non una traduzione (B. DE FONTENELLE, *Histoire des Oracles*, a cura di L. Maigron, Paris 1971, pp. I-X). Nel mese di maggio del 1684 Bayle recensí l'opera di Van Dale («Nouvelles de la République des Lettres», Mai 1684, Article I, T. I, Amsterdam 1715). Nel maggio del 1687 Van Dale rispose a Fontenelle, lamentandosi del fatto che questi aveva escluso la magia nell'analisi degli oracoli (ivi, Mai 1687, Amsterdam 1687). Nel 1707 il gesuita Baltus scrisse una confutazione dell'opera di Van Dale (*Réponse à l'Histoire des Oracles*, Strasbourg 1707). La discussione si protrasse per le pagine delle «Nouvelles de la République des Lettres» dirette da J. Bernard (Juin 1707, Amsterdam 1716, Article XI) e per quelle della «Bibliothèque Choisie» di Jean Leclerc (T. XIII, Amsterdam 1707, Article III; e T. XVII, Amsterdam 1709, Article IX, dove Leclerc scrisse un *Eloge de feu Mr. Van Dale*). Su Van Dale e Fontenelle cfr. P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, I, Milano 1968, pp. 203-8; e MANUEL, *The Eighteenth Century* cit., pp. 48-53.

[42] DETIENNE, *Il mito* cit., p. 17.

[43] FONTENELLE, *Histoire* cit., p. 29; ID., *De l'origine* cit., pp. 12-14.

[44] ID., *Histoire* cit., pp. 29 sgg.

[45] B. BEKKER, *De Betooverte Wereld*, Leuwarden 1691. Su Bekker cfr. A. FIX, *Angels, Devils, and Evil Spirits in Seventeenth-Century Thought: Balthazar Bekker and the Collegiants*, in «Journal of the History of Ideas», L, 4 (1989), pp. 527-47.

[46] B. BEKKER, *Le Monde enchanté*, 4 voll., Amsterdam 1694.

dunque non affrontabile, perciò egli si limita a parlare soltanto delle credenze e delle pratiche religiose di antichi e moderni[47]. L'operazione di Fontenelle di escludere dio e i demoni dal campo d'indagine delle pratiche e delle credenze degli uomini comportava la necessità di approntare un'ipotesi diversa da quella di una religione originaria andata perduta a causa della degenerazione degli uomini. Un'ipotesi diversa, atta a giustificare la comparazione. Un'ipotesi espressa con ironia. Quando Lafitau scrisse il suo libro, Fontenelle, che nello stesso anno pubblicava il suo pamphlet, da anni già aveva approntato le sue ipotesi atte a sostenere la comparazione. Protagonista, come si è ricordato, della *Querelle des anciens et des modernes*, Fontenelle aveva posto il problema della comparazione in un contesto culturale e ideologico di lotta contro gli oracoli e le altre forme di superstizione. «Con l'*Histoire des Oracles* di Fontenelle – scrive lo storico Reinhart Koselleck – la battaglia letteraria condotta con formule sicure, freddamente razionali, raggiunse la massima eleganza stilistica. Rispetto a questa confusione, tutti gli scherni che Voltaire profonde sui profeti non sono ormai che le beffe di un vincitore»[48].

Ma il punto qui rilevante è che mentre Lafitau postula un'origine unica da cui geneticamente si dispiegano i tempi dei popoli, Fontenelle postula tempi genetici differenziati. Dal punto di vista della comparazione ciò significa che mentre per Lafitau il principio che accomuna uomini e popoli, quel che rende possibile il metodo comparativo, è un principio storico-temporale – i popoli discendono da un unico ceppo originario –, per Fontenelle il principio che accomuna uomini e popoli, e che rende possibile il metodo comparativo, è un principio astorico e atemporale – l'uniformità della natura umana. A partire da tale principio i processi di progresso e di perfezionamento, che uomini e popoli seguono, si realizzano spontaneamente in modo endogeno in seno ai singoli popoli, che, in linea teorica e in assenza di fattori esterni, si muovono rigidamente, ma indipendentemente l'uno dall'altro, seguendo i gradi dello sviluppo. Stabilite le fasi di progresso dei singoli popoli, alla linea temporale discendente della trasmissione del sapere da un popolo antico a un popolo nuovo si associa l'idea della replica di stadi di sviluppo per ogni popolo. Ciò permette di comparare le *fables* tra i diversi popoli, aggirando il problema di una genesi unica, poi degenerata, del sapere originario. Un popolo può deformare le storie di popoli piú antichi, ma può anche creare delle *fables* all'inizio del suo cammino.

Con Lafitau e Fontenelle, i «selvaggi» cessano di essere quello che

[47] *Ibid.*, *Abregé du Premier Livre*.
[48] R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova 1986, p. 20.

per i Greci erano i «barbari» per avviarsi a diventare «primitivi». È ben vero che dopo di loro i termini «selvaggio» e «barbaro» talvolta vengono distinti – come per esempio in Montesquieu, il quale chiama «selvaggi» i popoli cacciatori e «barbari» i popoli pastori[49], e in Rousseau[50] –, ma piú spesso sono considerati sinonimi. In moltissimi casi «selvaggio» e «barbaro» vanno a fare parte di un contesto storico-culturale che ha trasformato l'idea della successione dei tempi storici in un paradigma. Cosí, per esempio, secondo Turgot: «Uno sguardo gettato sulla terra ci pone, anche oggi, dinanzi agli occhi l'intera storia del genere umano; ci fa vedere infatti le vestigia di tutti i suoi passi e i monumenti di tutti i gradi attraverso cui è passato dalla barbarie, che ancora sopravvive, dei popoli americani, fino alla civiltà delle nazioni piú illuminate d'Europa. Ahimè! I nostri padri, e i Pelasgi che precedettero i Greci, erano simili ai selvaggi dell'America!»[51]; cosí come, secondo Ferguson, «i Greci derivano la loro origine da tribú nomadi, le cui frequenti migrazioni sono una prova dello stato primitivo e nascente delle loro comunità, e le loro imprese di guerra, tanto celebrate dalla storia, mostrano soltanto le lotte con cui si contesero il possesso di un paese che in seguito resero tanto celebre nella storia dell'umanità, per il loro talento immaginativo, le loro arti e la loro civiltà»[52].

Questo vale per de Brosses, l'inventore del concetto di feticismo, per Condorcet, per Adam Smith, per Millar, per Vico, per Herder, per il Kant di *Mutmasslicher Anfang des Menschengeschichte*, cosí come per gli storici scozzesi, e l'elenco potrebbe continuare[53]

Che posto occupano nella modernità i Greci tra «selvaggi», «barba-

[49] «Fra i popoli selvaggi e i popoli barbari v'è questa differenza: i primi sono piccole nazioni disperse che, per qualche ragione particolare, non si possono riunire; mentre i barbari sono di solito piccole nazioni che possono riunirsi. I primi sono popoli cacciatori, i secondi, pastori» (*Spirito delle Leggi*, XVIII, 11, a cura di S. Cotta, Torino 1965, I, p. 466). Cfr. R. L. MEEK, *Il cattivo selvaggio*, Milano 1981, p. 26.

[50] J.-J. ROUSSEAU, *Saggio sull'origine delle lingue*, a cura di P. Bora, Torino 1989, per esempio pp. 32 e 58. Cfr. P. BORA, *Sui concetti di 'dispersion' e 'barbarie' nel 'Saggio sull'origine delle lingue' di J.-J. Rousseau*, in «Studi Settecenteschi», XIII (1992-93), pp. 165-79.

[51] A. R. J. TURGOT, *Piano di due discorsi sulla storia universale*, in ID., *Le ricchezze, il progresso, la storia*, a cura di R. Finzi, Torino 1978, pp. 62-63. Cfr., oltre all'*Introduzione* di Finzi a questa edizione di opere di Turgot, anche J. ROHBECK, *Turgot als Geschichtsphilosoph*, in A. R. J. TURGOT, *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*, a cura di J. Rohbeck e L. Steinbrügge, Frankfurt am Main 1990.

[52] FERGUSON, *Saggio* cit., p. 71.

[53] Cfr., ad eccezione che per de Brosses (*Du culte des dieux fétiches*, 1760) e per Kant, MEEK, *Il cattivo selvaggio* cit., nonché NIPPEL, *Griechen* cit. (il riferimento qui è al Kant di *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*). Per una critica de *Il cattivo selvaggio* di Meek cfr. ora M. L. PESANTE, *La teoria stadiale della storia e l'analisi economica: Adam Smith*, in «Annali della Fondazione Luigi Einaudi», XXIX (1995), pp. 249-85.

ri» e «primitivi»? Dopo la *Querelle des anciens et des modernes*, gli antichi, e in particolare i Greci, escono ridimensionati. Essi cessano di essere considerati un modello irraggiungibile, al massimo da imitare, e cominciano a diventare oggetto di una riflessione storiografica che, senza togliere nulla alla loro specificità e al loro contributo nell'ambito della storia occidentale, li collocava nel contesto piú ampio, temporale e spaziale, delle relazioni e delle comunicazioni con altri popoli. Che anche i Greci fossero stati «selvaggi» non lo aveva dimenticato Tucidide e non lo dimenticano né Lafitau, né Fontenelle, né quei filosofi del XVIII secolo che volevano dare conto della storia dei popoli e delle civiltà.

Il tempo storico che va dalla scoperta dell'America all'Illuminismo e oltre è stato efficacemente sintetizzato da Anthony Pagden nei termini di un cambiamento di vasta portata nel modo di intendere le società umane. Si tratta del complesso passaggio da una descrizione delle culture basata su un concetto di natura umana ritenuta costante nel tempo e nello spazio, a un piú ampio e apparente relativismo antropologico e storico. Esso, dice Pagden, «inizia con un fatto, la scoperta dell'uomo americano, e termina con una semplice proposizione: che per lo storico delle culture – il quale aveva ereditato dai teologi quel progetto che nel XIX secolo diventerà l''antropologia' – le differenze spaziali erano assimilabili a differenze temporali»[54] Lévi-Strauss, riferendosi al XVIII secolo, aveva già parlato di «falso evoluzionismo» definendolo come il tentativo di sopprimere le diversità fingendo di riconoscerle in pieno[55] Le società dei «selvaggi» e dei «primitivi» venivano rappresentate come società occidentali semplificate. Adam Smith, per esempio, quando, nella *Ricchezza delle Nazioni*, evoca l'immagine del «rozzo stadio della società» per compararla con la società capitalistica, stabilisce un'omogeneizzazione di partenza[56] tra il «rozzo stadio della società» e la società capitalistica[57]. La prima è rappresentata nelle vesti della seconda, meno gli elementi che, differenziando quest'ultima, la determinano come superiore. L'assimilazione delle differenze spaziali alle differenze temporali è probabilmente

[54] PAGDEN, *La caduta* cit., p. IX. Sull'assimilazione delle differenze spaziali alle differenze temporali, con la conseguente trasformazione del «selvaggio» in «primitivo», aveva posto l'accento, in particolare a proposito del contributo di Lafitau, DUCHET, *Le origini* cit., e ID., *Le partage* cit.

[55] LÉVI-STRAUSS, *Razza* cit., p. 374.

[56] Sul concetto di «omogeneizzazione di partenza» mi sia permesso rinviare al mio *Il borghese e il selvaggio. L'immagine dell'uomo isolato nei paradigmi di Defoe, Turgot e Adam Smith*, Milano 1982, pp. 63 sgg. Questo concetto è ripreso da N. LUHMANN, *Die Homogenisierung des Anfangs: Zur Ausdifferenzierung der Schulerziehung*, in ID. (a cura di), *Zwischen Anfang und Ende Fragen an die Pädagogik*, Frankfurt am Main 1990.

[57] R. FINZI, *I selvaggi e i civili: Smith, la storia e l'economia*, in *Adam Smith e dintorni. La scienza, le passioni, gli interessi*, Napoli 1998, pp. 49-88.

uno dei connotati decisivi del pensiero moderno, che riesce a inserire il relativismo antropologico entro una visione universalistica e eurocentrica della storia umana. Secondo Immanuel Wallerstein l'universalismo borghese è un momento del dominio economico e politico entro il «sistema-mondo»[58]. Ma certamente un aspetto teorico e culturale di tale universalismo è determinato dall'organizzazione del tempo storico, caratterizzato in epoca moderna, secondo Koselleck, dal mutamento dell'idea di futuro, dall'ideologia del progresso e dall'idea di accelerazione del tempo[59]. Rispetto al problema della scoperta dell'America e al ruolo degli indiani americani, seguendo la via percorsa dai gesuiti Acosta e Lafitau fino agli illuministi Turgot e Adam Smith, con le loro interpretazioni materialistiche e universalistiche, forse si potrebbe meglio comprendere il significato della rottura moderna, ma anche il senso della riformulazione degli assunti cristiani dell'universalità storica[60].

L'epoca della colonizzazione tedesca, che isolerà i Greci, ci farà dimenticare che erano stati dei selvaggi e ne farà un mito, deve ancora affermarsi con Hegel, ma gli inizi sono già tutti dentro il XVIII secolo con l'idea greca di bellezza e di libertà esaltato da Winckelmann[61], in un contesto storiografico che, nel tempo e nello spazio, concepiva la storia universale come campo di pertinenza e di dominio della storia occidentale.

[58] I. WALLERSTEIN, *Il capitalismo storico*, Torino 1985.

[59] KOSELLECK, *Futuro* cit.; ID., *Il secolo XVIII come inizio dell'età moderna*, in «Studi Settecenteschi», III-IV (1982-83), pp. 9-23; ID., *Accelerazione e secolarizzazione*, Napoli 1989. Sul problema del tempo in età moderna cfr. G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Roma 1983; K. POMIAN, *L'ordre du temps*, Paris 1984. Su Koselleck cfr. B. ACCARINO, *Singolare collettivo. Il moderno tra progresso e rivoluzione*, in ID., *Le figure del consenso*, Lecce 1989, pp. 9-23. La questione del moderno va confrontata con i temi del tempo e della storia universale nelle culture greca, ebraica e cristiana, sulle cui basi emergono continuità e rotture moderne. Cfr. su ciò A. MOMIGLIANO, *Le origini della storia universale*, in ID., *Tra storia e storicismo*, Pisa 1985; ID., *Indicazioni preliminari su Esodo e Apocalissi nella tradizione giudaica*, in «Rivista Storica Italiana», II (1986); ID., *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, in ID., *Storia e storiografia antica*, Bologna 1987; G. SCHOLEM, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, in ID., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Genova 1986; E. BICKERMANN, *Quattro libri stravaganti della Bibbia*, Bologna 1979; A. M. DI NOLA, *Introduzione* a ID. (a cura di), *Apocalissi apocrife*, Parma 1978. Su questi temi in Momigliano cfr. I. CERVELLI, *Su alcuni aspetti della ricerca ebraistica di Momigliano*, in «Studi Storici», III (1988), e ID., *L'ultimo Momigliano: costanti e variabili di una ricerca*, ivi, I (1989). Per un'analisi delle interpretazioni moderne di Daniele cfr. M. MIEGGE, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Milano 1995.

[60] È questo un problema che attraversa gli studi e le discussioni in merito al significato storico e concettuale che ha avuto per il pensiero europeo la scoperta del Nuovo Mondo e che pervade quelle ricerche tese a mettere in relazione storiografia, antropologia e filosofia. Si veda, per esempio, G. GLIOZZI, *Tre studi sulla scoperta culturale del nuovo mondo*, in «Rivista Storica Italiana», I (1985), e la risposta di A. PAGDEN, *Introduzione all'edizione italiana* di ID., *La caduta* cit. Si veda inoltre G. GLIOZZI, *Filosofia e antropologia: un recente interesse storiografico*, in «Rivista di Filosofia», II (1986).

[61] J. J. WINCKELMANN, *Storia dell'arte nell'antichità*, Milano 1993.

CORNELIA ISLER-KERÉNYI

Mitologie del moderno: «apollineo» e «dionisiaco»

Apollo e Dioniso sono, nella cultura moderna, le divinità greche piú note, generalmente ritenute antitetiche e complementari. Questa idea continua per vie sotterranee a influire anche sugli studi antichistici nonostante appartenga, come si vedrà, alla mitologia non antica ma moderna di Dioniso. Resta invece tuttora da chiarire se, e in che misura, il mito moderno poggia su una realtà storica dell'antichità.

1. *Friedrich Nietzsche.*

Nei primi giorni del 1872 uscí a Lipsia un libro di argomento antichistico, destinato a grande fama ben al di là della cerchia degli specialisti: *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* scritto dall'allora ventisettenne professore ordinario di filologia classica all'università di Basilea Friedrich Nietzsche (1844-1900)[1]. Il concetto della «duplicità dell'apollineo e del dionisiaco»[2] vi viene introdotto nella prima frase e ne costituisce il filone argomentativo, in evidenza soprattutto nei primi dodici dei venticinque capitoli. L'opera suscitò immediatamente grande scalpore: non tanto per il tema in sé, l'origine della tragedia greca, ma perché veniva a inserirsi in un dibattito sulla musica di Richard Wagner allora in pieno svolgimento in Germania, e perché diede essa stessa luogo a un'accesa polemica fra filologi classici i cui protagonisti Erwin Rohde e Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, allora giovanissimi, avrebbero in seguito conseguito grande prestigio scientifico[3] Era, que-

[1] *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Leipzig 1872 [trad. it. di Sossio Giametta, Milano 1972, da cui si cita].

[2] B. VON REIBNITZ, *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, «Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik» Kap. 1-12*, Stuttgart-Weimar 1992, pp. 61-64. All'autrice di questo libro fondamentale vanno i miei ringraziamenti per preziosi consigli e informazioni.

[3] K. GRÜNDER, *Der Streit um Nietzsches «Geburt der Tragödie». Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U v. Wilamowitz-Möllendorff*, Hildesheim 1969; W. M. CALDER III, *The Wilamowitz-Nietz-*

sta, la prima opera maggiore di Nietzsche, che con i suoi libri successivi sarebbe diventato uno dei filosofi piú influenti del primo Novecento tedesco. Ciò spiega, almeno superficialmente, la popolarità persistente delle categorie apollineo e dionisiaco[4].

Chi oggi da antichista considera questo testo non può non meravigliarsi di effetti tanto dirompenti e duraturi[5], solo in parte resi plausibili dal linguaggio eccezionalmente incisivo e coinvolgente. È infatti subito evidente che l'intenzione dell'autore era non tanto di risolvere un problema storico e filologico, quello dell'origine di un dato genere drammatico, quanto di instaurare nuove categorie in campo estetico[6]. Categorie che avrebbero permesso, nella seconda metà del libro, di inquadrare in modo adeguato l'apporto di Wagner alla musica, anzi all'arte e alla cultura in genere.

La tesi sostenuta da Nietzsche è, in poche parole, la seguente. Alle radici di ogni creazione artistica sono due pulsioni (*Triebe*) che per gli antichi Greci erano impersonate dagli dèi Apollo e Dioniso. Apollo esprime la misura, la tranquillità, la luce solare[7], Dioniso invece l'estasi, l'energia vitale della natura, la liberazione da legami morali, la simbiosi fra l'uomo e il selvatico e fra uomini di classi sociali diverse[8] A ciascuno di questi principî antitetici vengono attribuite manifestazioni caratteristiche: ad Apollo, per esempio, la κιθάρα, l'epica, l'ordine degli dèi olimpici; a Dioniso l'αὐλός, la lirica (e il suo caso particolare, il ditirambo), il pensiero metafisico e i culti misterici[9] La massima espressione della creatività, ma anche della religiosità greca, la tragedia, è nata dalla sintesi di questi due principî e decade (con Euripide e Socrate) quando il pensiero razionale comincia a contestare il mito[10]. Con Socrate inizia una lunga fase dominata dall'uomo teorico, dall'*Alexandrinertum*[11], fase che terminerà con la rinascita della trage-

sche struggle: new documents and a reappraisal, in «Nietzsche-Studien», XII (1983), pp. 214-54; M. DIXSAUT, *Querelle autour de «La naissance de la tragédie»*, Paris 1995.

[4] P. MCGINTY, *Interpretation and Dionysos. Method in the Study of a God*, The Hague - Paris New York 1978, pp. 1-3.

[5] J. LATACZ, *Fruchtbares Ärgernis: Nietzsches «Geburt der Tragödie» und die gräzistische Tragödienforschung*, in D. M. HOFFMANN (a cura di), *Nietzsche und die Schweiz*, Zürich 1994, pp. 30-45.

[6] «für die ästhetische Wissenschaft» (REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., pp. 54 sgg.).

[7] *Ibid.*, p. 74

[8] *Ibid.*, pp. 78 sgg.

[9] *Ibid.*, pp. 242 sgg.

[10] *Ibid.*, pp. 274 sgg.

[11] *Ibid.*, pp. 302 e 314; A. VOGEL, *Apollinisch und Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums*, Regensburg 1966, pp. 14 sg. L'impostazione dell'opera di Vogel è fortemente criticata da B.-A. KRUSE, *Apollinisch-Dionysisch. Moderne Melancholie und Unio Mystica*, Frankfurt am Main 1987, pp. 339-48.

dia grazie alla ritrovata unità fra mito tragico (ma mito germanico) e musica dionisiaca[12]

Nessuno dei concetti usati da Nietzsche era di per sé nuovo. Non solo l'Apollo di Nietzsche è in definitiva l'Apollo di Winckelmann[13]. Ma anche l'antitesi κιθάρα/αὐλός e dei rispettivi generi poetico-musicali era un'idea ben radicata almeno dagli inizi dell'Ottocento[14]. E lo stesso vale per la contrapposizione fra religione olimpica e culti ctonii che risale a Georg Friedrich Creuzer e a Karl Otfried Müller[15] Da Müller derivano molte delle idee implicite ed esplicite nella *Nascita della tragedia*[16], fra le quali anche l'idea portante: l'antitesi fra apollineo e dionisiaco.

L'impatto della *Nascita della tragedia* sulla cultura del suo tempo e successiva non si può, allora, attribuire alla novità e all'originalità delle idee di Nietzsche in materia antica, ma piuttosto al fatto che proprio su queste – risapute dai piú colti fra i suoi lettori, appartenenti anzi, seppure in forme subconsce, all'humus culturale del suo tempo[17] – fondasse il suo doppio messaggio. Implicitamente presentava ai suoi colleghi filologi un'immagine della cultura greca nuova rispetto a quella tradizionale, winckelmanniana[18]: caratterizzata non da sublime pacatezza ma da tensioni esistenziali. Esplicito è invece il messaggio contenuto nella prefazione alla prima edizione dedicata a Wagner[19], in cui l'autore afferma di voler trattare, in un momento cruciale della storia della Germania, non una questione erudita, ma un serio problema tedesco[20]. Questa affermazione, datata alla fine del 1871, mette in evidenza quanto il

[12] F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie*, in ID., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, I, Berlin - New York 1972, p. 143.

[13] REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., pp. 74 e 107. Su Nietzsche e Winckelmann: H. SICHTERMANN, *Kulturgeschichte der Klassischen Archäologie*, München 1996, pp. 243-48.

[14] REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., pp. 63 sg. e 113 sgg. Questa antitesi non manca di prefigurazioni antiche, che non necessariamente convalidano però l'interpretazione nietzscheana: VOGEL, *Apollinisch* cit., pp. 69-93.

[15] R. SCHLESIER, *Olympian versus chthonian religion*, in «Scripta Classica Israelica», XI (1991-1992), pp. 39 sgg.

[16] REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., p. 407 *s.v* «Müller, K.O.».

[17] Si spiega cosí che il binomio apollineo-dionisiaco venisse già usato anche da Wagner nei suoi scritti teorici: VOGEL, *Apollinisch* cit., p. 111.

[18] SICHTERMANN, *Kulturgeschichte* cit., p. 246; MCGINTY, *Interpretation* cit., pp. 40 sg.

[19] Il sottotitolo originale, «Dallo spirito della musica», sostituito da «Grecità e pessimismo» nella riedizione seguita alla rottura con Wagner, era un omaggio al musicista: K. KERÉNYI, *Richard Wagners Beethoven-Festschrift. Eine Vorstufe zu Nietzsches «Geburt der Tragödie»*, in ID., *Wege und Weggenossen 2*, München-Wien 1988, pp. 159-68. Su Nietzsche e Wagner: M. MONTINARI, *Nietzsche*, Roma 1996, pp. 14-29.

[20] NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie* cit., p. 20: «di fronte a un'effettiva lettura di questo scritto potrebbe al contrario divenir per essi chiaro, con loro stupore, con quale serio problema tedesco noi abbiamo a che fare, problema che viene da noi portato proprio in mezzo alle speranze tedesche, quasi lo spunto vorticoso per un'inversione».

libro, composto durante il conflitto franco-prussiano del 1870-71[21], dell'idea della guerra fosse permeato[22].

Qual era il messaggio? Ora che la storia aveva confermato la superiorità militare della Germania bisognava andare all'avanguardia anche in campo culturale: dare al mondo un'arte nuova fondata su criteri estetici diversi da quelli tradizionali, implicitamente identificati con quelli dell'Illuminismo (francese!), espressione moderna dell'«alessandrinismo» antico. La rinascita della tragedia nel nuovo genere artistico che prendeva corpo nell'opera di Wagner doveva essere l'espressione del nuovo ruolo della Germania alla testa delle nazioni culturali[23].

2. *Apollo e Dioniso nell'antichistica tedesca prima di Nietzsche.*

A rendere famoso il dio greco Apollo nella cultura moderna è stato, come si sa, Johann Joachim Winckelmann (1717-68). È infatti alla statua collocata nel Belvedere del Vaticano (fig. 1), copia romana in marmo di un originale greco bronzeo del IV secolo a. C., che attribuisce il rango della «piú sublime tra tutte le opere antiche che fino a noi si sono conservate»[24]. Per capire questa scelta di Winckelmann cerchiamo di definire la posizione del suo Apollo nella *Storia delle arti del disegno presso gli antichi*[25], l'opera che l'ha reso immortale e che ha lungamente influenzato non solo gli studi dell'arte antica e dell'arte in genere, ma la cultura tedesca nel suo insieme[26]. Questa *Storia delle arti* non è una storia dell'arte in senso moderno: l'autore non vuole semplicemente descrivere un fenomeno nel suo andamento storico, ma costruire un *Lehrgebäude*, cioè un sistema che sia nel contempo insegnamento[27], il cui sco-

[21] Cfr. poco prima nella stessa prefazione: «che io mi raccolsi in questi pensieri nello stesso tempo vale a dire fra i terrori e le grandezze della guerra appena scoppiata».

[22] F. Jesi in F. W. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia ovvero Grecità e pessimismo*, a cura di F. Masini, Roma 1980, pp. 9 sg.; REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., p. 108; H. CANCIK, *Nietzsches Antike. Vorlesung*, Stuttgart-Weimar 1995, pp. 61 sg. Sul fascino esercitato su Nietzsche dalla sfera militare: VOGEL, *Apollinisch* cit., pp. 286-88.

[23] Una componente essenziale e influente dell'ideologia nietzscheana è l'anticristianesimo: REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., p. 403 *s.v.* «Christentumskritik»; MCGINTY, *Interpretation* cit., p. 3; H. KUTZNER, *Friedrich Nietzsches Antichristentum und Neuheidentum*, in R. FABER e R. SCHLESIER (a cura di), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Würzburg 1986, pp. 88-104.

[24] R. BIANCHI BANDINELLI, *Introduzione all'archeologia*, Bari 1976, p. 25.

[25] J. J. WINCKELMANN, *Geschichte der Kunst des Alterthums*, Dresden 1764 (rist. Baden-Baden - Strasbourg 1966) [trad. it. di M. L. Pampaloni, Milano 1990, da cui si cita].

[26] SICHTERMANN, *Kulturgeschichte* cit.

[27] WINCKELMANN, *Geschichte* cit., p. IX.

po finale è di capire l'essenza stessa dell'arte[28] Su questo è impostato il libro[29] e in tale prospettiva va considerato l'Apollo.

Il dio viene brevemente nominato nella prima parte dell'opera, quella che si può definire teorica (la seconda è propriamente storica), in cui l'autore indaga sui motivi profondi della superiorità estetica dell'arte greca. Nel quarto capitolo, al primo pezzo (*Stück*), in cui l'autore individua nella libertà il motivo decisivo di quella superiorità[30], segue il pezzo intitolato «Dell'essenza dell'arte»[31] Apollo, il dio giovane e forte, è ritenuto il soggetto piú idoneo a esprimere la bellezza perfetta[32] (il che

[28] *Ibid.*, p. X: «Lo scopo principale però è l'essenza dell'arte».

[29] A. H. BORBEIN, *Winckelmann und die Klassische Archäologie*, in T W. GAE ENS (a cura di), *Johann Joachim Winckelmann 1717-1768*, Hamburg 1986, pp. 294 sg.

[30] WINCKELMANN, *Geschichte* cit., pp. 130-33; G. PUCCI, *Il passato prossimo La scienza dell'antichità alle origini della cultura moderna*, Roma 1993, pp. 18-21.

[31] WINCKELMANN, *Geschichte* cit., p. 141

[32] *Ibid.*, pp. 158 sg.: «Il piú nobile concetto di un'ideale giovinezza virile ha la sua immagine

Figura 1.
Apollo del Belvedere.

non significa che tutte le statue di Apollo lo facciano). Per questo la sua statua (evidentemente quella del Belvedere), anche se forse creata da un artista meno eccelso, supera persino il Laocoonte[33]. È degno di nota che, già qui, alla bellezza maschile ideale di Apollo si contrappone quella del giovane castrato[34], di ispirazione orientale (dal punto di vista della libertà dunque inferiore a quella greca), di Dioniso (fig. 2).

L'Apollo non compare piú, né a proposito dello stile «bello» (che corrisponde a quello postfidiaco del IV secolo)[35] né dei periodi successivi fra Alessandro e la conquista romana, se non nella seconda parte dell'opera, dove si parla dell'arte greca sotto gli imperatori romani. Si potrebbe dedurne che Winckelmann volesse con ciò sottolineare che si tratta di

peculiare nell'Apollo, nel quale la forza degli anni maturi si trova fusa alle forme delicate della piú bella primavera di gioventú».

[33] *Ibid.*, p. 154: «... e il Laocoonte è frutto di molto maggior studio che non l'Apollo Ma quest'ultimo [*scil.* l'artista dell'Apollo] fu probabilmente dotato di uno spirito piú elevato e di un'anima piú delicata: nell'Apollo v'è infatti quel sublime che manca nel Laocoonte».

[34] *Ibid.*, p. 160: «Il secondo tipo di bellezza giovanile ispirato agli eunuchi è rappresentato, frammisto a una virile giovinezza, in Bacco», e p. 152 (spiegazione di «castrato»); REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., p. 61 (e nota 25) e p. 97 (pregiudizio antiorientale del classicismo); E. BEHLER, *Die Auffassung des Dionysischen durch die Brüder Schlegel und Friedrich Nietzsche*, in «Nietzsche-Studien», XII (1983), p. 337.

[35] WINCKELMANN, *Geschichte* cit., pp. 227 sgg.

Figura 2.

Bacco, Sileno e Arianna. Rilievo frammentario di età augustea.

una copia. Questa ipotesi è poco plausibile: che una statua fosse originale o una copia non incideva infatti per lui nella valutazione dell'opera d'arte[36]. Sarebbe dunque stato logico descriverla come esempio eminente di arte greca in una delle fasi di fioritura. La cita invece come esempio di opera tolta alla Grecia dai Romani.

Vale la pena considerare con attenzione questo passo che precede immediatamente la celebre descrizione dell'Apollo del Belvedere[37]. Il testo è qui sistemato per imperatori: a Claudio segue Nerone. Di lui Winckelmann conosce bene l'amore per le arti: il che potrebbe, anche in un tiranno, essere valutato positivamente. I termini usati esprimono invece subito la massima riprovazione: il gusto di Nerone per l'arte viene, ad esempio, definito *Begierde* di un avaro[38]. Ma è il suo comportamento verso i Greci a renderlo piú odioso, perché, pur concedendo loro superficialmente un massimo di libertà, ha tolto loro le opere d'arte piú belle[39] Era, in questo, del tutto insaziabile, come dimostra il fatto che dalla sola Delfi fece asportare cinquecento statue in bronzo[40]. E, continua Winckelmann, l'Apollo del Belvedere, rinvenuto nella residenza imperiale di Anzio[41], dev'essere stata una di queste[42] (insieme al cosiddetto Gladiatore Borghese). Nonostante, beninteso, si tratti di una statua in marmo: la contraddizione è evidente. Come si spiega?

La *Storia delle arti del disegno* non era allora, come non è oggi, una lettura facile. Per lunghissimi tratti il discorso resta astratto e teorico. A concretizzare determinate affermazioni bastano di solito brevissimi accenni a opere in questa o quella collezione[43]. Le statue che ricorrono nel testo piú d'una volta e vengono descritte, sempre nella seconda par-

[36] *Ibid.*, p. 336: «Anche se qualcuno ... fosse in dubbio se la Niobe sia un originale oppure una copia ... neppure questo ridurrebbe le principali nozioni artistiche che si possono attingere da quest'opera». PUCCI, *Il passato prossimo* cit., pp. 95-98, vede invece «una gigantesca rimozione del problema».

[37] WINCKELMANN, *Geschichte* cit., pp. 392-94; BIANCHI BANDINELLI, *Introduzione* cit., pp. 25 sg.

[38] WINCKELMANN, *Geschichte* cit., p. 390: «Egli era come l'avaro che cerca di accumulare e non di produrre».

[39] *Ibid.*, p. 391: «Nonostante tutte le apparenze di libertà, le opere migliori furono portate via dal paese».

[40] *Ibid.*, p. 391: «Nerone fu veramente insaziabile; tra l'altro inviò in Grecia Acrato, un empio liberto, e Secondo Carrinate, un erudito da strapazzo, affinché scegliessero per l'imperatore tutto quanto piacesse loro. Dal solo tempio di Apollo a Delfo portarono via cinquecento statue di bronzo».

[41] Questa provenienza non pare accertata: W. Fuchs in W. HELBIG, *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*, I, Tübingen 1963, p. 170.

[42] WINCKELMANN, *Geschichte* cit., p. 391: «È cosa probabile che l'Apollo del Belvedere ... fosse tra quelle statue».

[43] Pochissime sono le illustrazioni incise in rame che accompagnano il testo: vedi le tavv. 1-16 della rist. Wien 1934, pp. 395 sgg.

te dell'opera, con una certa ampiezza sono poche: il Laocoonte[44], il Torso del Belvedere[45], il Gladiatore Borghese[46] e l'Apollo. Queste, piú delle altre, erano destinate a restare impresse nella memoria del lettore, l'Apollo per primo. Se l'Apollo rappresenta per Winckelmann l'apice incontestato dell'arte greca ciò avviene non per la sua bellezza – altrimenti avrebbe dovuto collocarlo diversamente nella sua opera –, ma perché, essendo esteticamente perfetto, esprime perfettamente la libertà. Tanto piú odioso diventa, allora, Nerone, reo di aver trasformato la libertà in cattività.

Un altro aspetto che questo passo mette in evidenza è il legame fra Apollo e Delfi, suggerito anche dall'interpretazione dell'opera come Apollo trionfante sul drago Pitone[47]. Sarà questo legame a condizionare il percorso successivo di Apollo negli studi antichistici e il suo rapporto con Dioniso.

Fra i precedenti dell'Apollo di Nietzsche dopo Winckelmann il piú importante è stato quello di Karl Otfried Müller (1797-1840), professore di filologia greca e di archeologia a Göttingen a partire dal 1819 e autore di manuali divenuti canonici, di enorme influenza sugli studi di antichistica di tutto l'Ottocento e oltre[48] Nell'immagine da lui trasmessa del mondo greco Apollo è fondamentale e ad Apollo si contrappone Dioniso: lo si può constatare con tutta evidenza già nei due volumi dell'opera che, ancora giovanissimo, lo rese celebre in Germania: la *Storia delle stirpi e delle città elleniche*[49] Il primo volume tratta dei popoli che abitavano la Grecia prima dell'arrivo dei Dori. La trattazione si presenta come storica, ma è in realtà un'ingegnosa costruzione basata sulle tradizioni mitologiche[50] Fra i popoli di questa Grecia primordiale i piú importanti sono, dopo i Pelasgi, i Traci: i quali però non si devono confondere, secondo Müller, con i Traci periferici e barbari della storia greca successiva[51]. A questi Traci che abitavano

[44] WINCKELMANN, *Geschichte* cit., pp. 347-50.

[45] *Ibid.*, pp. 371 sg.

[46] *Ibid.*, p. 394.

[47] Interpretazione superata con l'attribuzione dell'originale a Leocare: Fuchs in HELBIG, *Führer* cit., p. 172.

[48] W. UNTE, *Karl Otfried Müller*, in W. W. BRIGGS e W. M. CALDER III (a cura di), *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia*, New York - London 1990, pp. 310-20; W. M. CALDER III e R. SCHLESIER (a cura di), *Zwischen Rationalismus und Romantik. Karl Otfried Müller und die antike Kultur*, Hildesheim 1998. Si veda anche «Annali della Scuola Normale di Pisa», serie 3, XIV (1984), dedicato a K. O. Müller.

[49] K. O. MÜLLER, *Geschichten hellenischer Stämme und Städte*, I. *Orchomenos und die Minyer*, Breslau 1820; II. *Die Dorier*, Breslau 1824.

[50] UNTE, *Karl Otfried Müller* cit., p. 313.

[51] R. SCHLESIER, *«Dieser mystische Gott». Dionysos im Spiegel von Karl Otfried Müllers Reli-*

la Beozia e i dintorni di Delfi prima dei Dori viene attribuito il culto, di origine composita, di Dioniso[52]. L'intenzione di Müller non è affatto di estromettere Dioniso dal mondo greco dandogli origini non greche, come farà ad esempio Wilamowitz, anche se ciò lo trascina in contraddizioni difficilmente districabili[53] Dioniso, pur discostandosi, come vedremo, da quanto ritenuto tipicamente greco, *deve* evidentemente, a tutti i costi, restare greco.

A incarnare la cultura greca che piaceva allora in Germania è invece Apollo. Apollo è infatti, fra tutti gli dèi greci, di gran lunga il piú importante nel secondo volume della *Storia* dedicato ai Dori, pubblicato quattro anni dopo[54]. I Dori avrebbero mantenuto fino a oltre il 1950 il rango dei piú greci dei Greci[55], con i quali molti degli studiosi di antichistica della Germania intimamente si identificavano[56]. L'identificazione dei Tedeschi con i Greci risale anch'essa a Winckelmann[57]. Benvenuta conferma offrirono, sul versante linguistico, gli studi indoeuropei (in ambito germanofono oggi ancora definiti indogermanici) inaugurati in Germania da Franz Bopp (1791-1867)[58]. La viscerale affinità fra la Grecia antica e la Germania faceva dunque parte del bagaglio culturale già dei maestri di Müller. A questo vennero ad aggiungersi, in Prussia, le emozioni antifrancesi (quindi anticattoliche e antiromane) provocate dal comportamento dei Francesi di Napoleone durante l'occupazione di Berlino del 1806[59]. Fu questo uno dei motivi del successo di pubblico dei *Dori* di Müller[60]. Questo Apollo dorico, cioè essenzialmente spartano (e implicitamente prussiano), di Müller è una divinità

gionstheorie, in CALDER III e SCHLESIER (a cura di), *Zwischen Rationalismus und Romantik* cit., pp. 410-15.

[52] MÜLLER, *Geschichten* cit., I, p. 384: «Ma appunto la Beozia è il paese in cui il culto dell'Elicona e del Citerone, di Dioniso e di Bacco, confluirono, producendo una figura mitica».

[53] SCHLESIER, *«Dieser mystische Gott»* cit., pp. 419-21.

[54] MÜLLER, *Geschichten* cit., II, pp. XVIII-XX; V. LOSEMANN, *Die Dorier im Deutschland der dreissiger und vierziger Jahre*, in CALDER III e SCHLESIER (a cura di), *Zwischen Rationalismus und Romantik* cit., p. 316.

[55] W. M. CALDER III, *A believers history of the literature of ancient Greece. Karl Otfried Müller 150 years later*, in CALDER III e SCHLESIER (a cura di), *Zwischen Rationalismus und Romantik* cit., pp. 146 sg.

[56] A. WITTENBURG, *I Dori di K. O. Müller*, in «Annali della Scuola Normale di Pisa», serie 3, XIV (1984), pp. 1031-44; REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., p. 126.

[57] SICHTERMANN, *Kulturgeschichte* cit., pp. 96 sg.

[58] B. SCHLERATH, *Franz Bopp*, in BRIGGS e CALDER III (a cura di), *Classical Scholarship* cit., pp. 7-12; REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., pp. 246-49.

[59] C. ISLER-KERÉNYI, *K. O. Müllers Etrusker*, in CALDER III e SCHLESIER (a cura di), *Zwischen Rationalismus und Romantik* cit., pp. 261 sg.

[60] Ma Müller prese in seguito le distanze da questa sua opera: LOSEMANN, *Die Dorier* cit., p. 314.

della purezza e della luce[61]. Dioniso gli risulta invece, ma non senza forzature, assai meno importante per i Dori[62].

Nel suo manuale *Storia della letteratura greca*, edito dopo la sua morte dal fratello[63], Müller dà del cosmo religioso dei Greci un'immagine armonizzata, le contraddizioni relative a Dioniso risultano alquanto artificiosamente appianate. Abbiamo, da un lato, l'Olimpo omerico, retto dappertutto in Grecia da un unico dio del cielo e della luce del giorno, Zeus. Esso poggia su un sottofondo piú antico, di carattere ctonio, che risale a prima di Omero, che si può definire pelasgico. Va da sé che Apollo appartiene al livello olimpico[64], Dioniso a quello ctonio[65] Dioniso si distingue però dal resto del pantheon anche per altri motivi. Il suo culto ha per Müller una certa affinità con le religioni dell'Asia Minore ed era stato diffuso ad opera dei Traci risiedenti nella Grecia settentrionale – di cui non si capisce se equivalga ancora alla Beozia! –, non però in modo uniforme in tutta la Grecia. Ciononostante eserciterà un influsso decisivo sulla cultura della nazione greca[66]. Questo influsso si concretizza nelle origini della tragedia e nel legame fra tragedia e culto misterico[67].

L'Apollo di Müller rappresenta la quintessenza della cultura dorica ed è la piú alta forma divina possibile prima del cristianesimo[68]: dell'Apollo winckelmanniano ha chiaramente l'aspetto. Anche se per Winckelmann, piú «pagano» di Müller[69], Apollo era piuttosto stato il

[61] MÜLLER, *Geschichten* cit., II, p. XIX: «Al centro è il concetto della purezza, della luce»; REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., pp. 106 sgg.

[62] MÜLLER, *Geschichten* cit., II, p. 403: «Ma non abbiamo notizie di feste sfarzose o di una venerazione particolarmente sollecita del dio; possiamo presupporre che nel complesso lo spirito severo e sobrio di Sparta gli si mostrasse poco favorevole». Cfr. SCHLESIER, *«Dieser mystische Gott»* cit., p. 420: «Müller cerca sí di isolare l'orgiasmo dionisiaco dei Dori come una faccenda specificamente femminile o come una deviazione locale (all'interno delle colonie doriche), ma non può negare l'invenzione del dramma da parte dei Dori».

[63] K. O. MÜLLER, *Geschichte der griechischen Literatur bis auf das Zeitalter Alexanders*, Breslau 1841. Era dapprima uscito in traduzione inglese: CALDER III, *A believers history* cit., pp. 123 sgg.

[64] MÜLLER, *Geschichte der griechischen Literatur* cit., I, p. 22: «Come dunque a fianco del dio del cielo vi sono enti analoghi, i quali con la forza della luce permeano la terra e annientano le forze antagoniste – come Atena, nata dalla testa del padre nelle altezze celesti, o il luminoso Apollo –, cosí nelle profondità della terra agiscono altre divinità».

[65] *Ibid.*, p. 23: «Ma ecco, quale essere peculiare, ecco il multiforme dio della natura che fiorisce e appassisce e ringiovanisce, Dioniso».

[66] *Ibid.*: «Ma anche da questa posizione a se stante, egli esercita il piú grande influsso sulla *Bildung* della nazione greca». Il termine «Bildung» non è univoco: oltre a cultura può anche significare formazione.

[67] REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., p. 371: testo relativo in MÜLLER, *Geschichte der griechischen Literatur* cit., II, pp. 23-31.

[68] Sulla teleologia di Müller vedi CALDER III, *A believers history* cit., pp. 147 sgg.

[69] Müller non accettò Winckelmann senza riserve: ISLER-KERÉNYI, *K. O. Müllers Etrusker* cit., p. 255 (e nota 77).

simbolo della libertà temporaneamente avvilita, destinata però a trionfare. Nella visione teleologica della storia – della storia orientata verso un traguardo, sia esso la redenzione cristiana o la libertà –, Apollo è comunque un precursore perfetto. A differenza di Dioniso, che, già per Winckelmann, e poi anche per Müller, era il contrario di Apollo in quanto suscita emozioni smisurate e provoca atteggiamenti eccessivi e incontrollati[70].

Con questa perifrasi Müller esprime a suo modo i due motivi sotterranei di avversione moderna contro Dioniso, che lo rendono incompatibile con la concezione protestante, ascetica e misurata, di religione: la componente irrazionale e orgiastica del suo culto e la sessualità. Anche in altre occasioni il figlio di un rigoroso pastore protestante[71] evita accuratamente anche solo di nominare la sfera sessuale[72]: sintomaticamente proprio qui Nietzsche non lo segue[73] A servirsi di vaghe allusioni continueranno, appena si tocca la sfera sessuale, anche i protagonisti della polemica sulla *Nascita della tragedia*[74]. Vedremo come questa incompatibilità di Dioniso con l'idea protestante di religione influirà anche sulle successive interpretazioni del dio.

C'erano però (e continuano ad esserci) almeno due argomenti incontrovertibili che obbligavano, nonostante ciò, a prendere in considerazione un apporto essenziale di Dioniso alla cultura greca. Il primo è l'intima prossimità cultuale, a partire almeno dal VI secolo a. C., di Apollo e Dioniso a Delfi[75] Il secondo è la tragedia, ritenuta, fra tutte le creazioni della cultura greca, la piú originale e ammirevole[76], da ricondurre però secondo le fonti antiche, tramite il ditirambo, non ad Apollo, bensí a Dioniso. La strategia adottata da Müller per risolvere questo pro-

[70] MÜLLER, *Geschichte der griechischen Literatur* cit., I, pp. 23 sg.: «Suscita in arte e poesia una serie di manifestazioni, il cui tratto comune è che in esse si rivela una piú forte eccitazione dell'animo, un piú alto slancio della fantasia e una piú smodata sfrenatezza nel piacere e nel dolore».

[71] WITTENBURG, *I Dori* cit., pp. 1031 sg.

[72] CALDER III, *A believers history* cit., p. 142: «Dettagli imbarazzanti dei costumi [della commedia greca] vengono discretamente fatti passare in secondo piano (II.90) come "altre deformazioni e appendici volutamente stravaganti e indecorose"». Illuminante anche il commento dei lirici da parte di Müller, sintetizzato *ibid.*, p. 134: «Ciò che questo significa, in ultima istanza, è la minimizzazione di qualsiasi allarmante divergenza rispetto al cristianesimo».

[73] REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., pp. 209 sg. (divergente interpretazione dei satiri); CANCIK, *Nietzsches Antike* cit., p. 157.

[74] Si veda la controversia sul significato dei satiri fra Rohde e Wilamowitz: GRÜNDER, *Der Streit* cit., pp. 46 sg. e 98 sg.

[75] G. A. PRIVITERA, *Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica*, Roma 1970, p. 125 nota 53. I fatti piú rilevanti, attestati da Plutarco, sono che Apollo e Dioniso si spartivano l'anno cultuale e che certi loro riti si celebravano contemporaneamente: REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., pp. 108 sg.

[76] E. Rohde in GRÜNDER, *Der Streit* cit., p. 9: «Questa meravigliosa creazione, l'arte tragica».

blema è stata di attribuire Dioniso a Delfi, ma nel contempo a un livello storico-religioso che precede quello cui appartiene Apollo, dunque piú lontano nel tempo dal cristianesimo.

3. *Apollo e Dioniso negli studi di antichità dopo Nietzsche.*

La nascita della tragedia pose fine alla fase filologica di Nietzsche[77], che poco dopo lasciò anche l'attività accademica. L'ostracismo dei colleghi[78] non riuscí però a impedire al suo Dioniso, che discendeva in via diretta dal Dioniso romantico – orgiastico, martoriato, erotico – definito via via da Schlegel, Creuzer, Schelling, Welcker, Bachofen[79], di prendere il sopravvento sul radioso e puro Apollo. In questo percorso emergono due fasi: la prima, piú creativa, degli anni intorno al 1900; una seconda, piú «scientifica» e non meno influente, del decennio 1930-40.

Erwin Rohde (1845-98)[80] era stato in gioventú legato a Nietzsche da profonda amicizia, documentata da un fitto epistolario[81]. Già nel suo primo scritto in favore dell'amico, pubblicato in un quotidiano del 26 maggio 1872[82], egli adotta l'idea che Dioniso impersona, come Apollo, una pulsione fondamentale dell'artista di tutti i tempi e che il mito tragico, sintesi perfetta dell'«apollineo e del dionisiaco», è una manifestazione dello «spirito della musica»: la quale, essendo il genere artistico piú immateriale, è anche quello piú alto[83] Egli la ribadisce poco dopo nella violenta replica a Wilamowitz[84] (non meno personale e offensiva del pamphlet di quest'ultimo contro Nietzsche) ed espone poi la sua propria teoria, che non è estetica ma storico-filologica, sull'origine della tra-

[77] CANCIK, *Nietzsches Antike* cit., pp. 33 sg.

[78] LATACZ, *Fruchtbares Ärgernis* cit., p. 42.

[79] A. HENRICHS, *Loss of self, suffering, violence: the modern view of Dionysus from Nietzsche to Girard*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXXXVIII (1984), pp. 218 sgg.; REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., pp. 61 sgg. e 267. Sui precedenti romantici del Dioniso di Nietzsche piú in esteso: B. VON REIBNITZ, *Apollinisch-Dionysisch*, in *Ästhetische Grundbegriffe Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, I, Stuttgart 2000, pp. 246-54. È la monografia di F. Creuzer (1771-1858), *Dionysus, sive Commentationes academicae de rerum bacchicarum orphicorumque originibus et causis*, Heidelberg 1809, subito contestata da C. A. Lobeck, che inaugura la discussione antichistica su Dioniso.

[80] H. CANCIK, *Erwin Rohde*, in BRIGGS e CALDER III (a cura di), *Classical Scholarship* cit., pp. 395-404.

[81] CALDER III, *The Wilamowitz-Nietzsche struggle* cit., pp. 238 sg.; MCGINTY, *Interpretation* cit., p. 36.

[82] GRÜNDER, *Der Streit* cit., pp. 15-26. Nello stesso quotidiano uscirà anche una replica di Wagner a Wilamowitz in difesa di Nietzsche: *ibid.*, pp. 57-64; VOGEL, *Apollinisch* cit., pp. 164 sg.

[83] REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., p. 66.

[84] Intitolata *Afterphilologie* (cioè «Filologia anale»): GRÜNDER, *Der Streit* cit., pp. 65-111.

gedia dal ditirambo, sull'evoluzione del ditirambo e del dramma satiresco, e sul ruolo, ritenuto fondamentale, della figura del satiro[85]

Il fenomeno dionisiaco sarà uno dei temi principali dell'opera di Rohde divenuta canonica, che ebbe una grande irradiazione oltre la cerchia degli studiosi della cultura antica: *Psyche. Culto dell'anima e credenza nell'immoralità presso i Greci*, del 1893[86]. È una trattazione storica della spiritualità greca in base a praticamente tutte le sue espressioni letterarie e filosofiche. Questa problematica, come anche l'impostazione dell'opera, mette in risalto la concezione teleologica ed evoluzionista della storia della religione[87]. Oggetto del primo volume sono le convinzioni e le pratiche di quella che è ritenuta la genuina religione greca espressa dai poemi omerici. La quale non era però in grado, afferma Rohde nell'introdurre il secondo volume, di portare all'«idea della vera immortalità dell'anima»[88]. Ciò poté avvenire solo con la diffusione, dalla Tracia, di un culto nuovo che i Greci attribuirono a Dioniso; culto che, tramite l'estasi (cioè l'uscire da se stessi in una momentanea follia) prometteva l'unione con la divinità e, dunque, la partecipazione alla sua immortalità[89]

Questo culto tracio era in realtà, come già per Nietzsche, l'espressione particolare di una pulsione umana presente sempre e dappertutto[90]. Mentre però i Traci non sarebbero mai riusciti a superare uno stadio primitivo di questa religione, i Greci avrebbero realizzato a Delfi, tramite Melampo caro a Apollo, una sintesi fra le credenze tradizionali, omeriche, e questo nuovo culto[91]. Da qui, fra l'VIII e il VI secolo, si diffonde tramite i primi iniziati in tutta la Grecia, insieme all'immagine umanizzata di Dioniso[92]. Segue, logicamente, un capitolo sugli orfi-

[85] *Ibid.*, pp. 93-99; cfr. anche REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., p. 104.

[86] E. ROHDE, *Psyche Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tübingen 1893; seconda ed. a cura dell'autore nel 1897, con varie riedizioni dopo la sua morte (si cita dalla quinta, del 1910). MCGINTY, *Interpretation* cit., pp. 34-70.

[87] Nonostante l'autore voglia esplicitamente astenersi da un'interpretazione cristiana: ROHDE, *Psyche* cit., pp. X sg.

[88] *Ibid.*, II, p. 2: «Non era dal culto delle anime che si poteva sviluppare l'idea di una vera immortalità dell'anima, della sua vita imperitura, autonoma, basata sulla propria forza In tal caso, infatti, essa avrebbe dovuto voler rinunciare alla sua natura piú intima».

[89] MCGINTY, *Interpretation* cit., pp. 54 sg.

[90] ROHDE, *Psyche* cit., II, p. 23: «Di fatto quel culto tracio di esaltazione era solo la manifestazione configurata peculiarmente, secondo la specificità nazionale, di un impulso religioso che si presenta in ogni tempo e luogo su tutta la terra, e pertanto deve derivare da un'esigenza profondamente radicata della natura umana».

[91] *Ibid.*, II, pp. 51 sg. Su Melampo: G. CASADIO, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994, pp. 78-82 e 103 sg.

[92] ROHDE, *Psyche* cit., II, p. 67.

ci, seguaci di quell'Orfeo che, come Melampo, rientra nella sfera sia di Apollo che di Dioniso: i quali furono i primi a credere nell'immortalità dell'anima[93]

La tesi di Rohde non si discosta troppo da quella di Müller e ne conserva molti presupposti ideologici, come la distinzione fra visione religiosa apollinea, genuinamente greca, e culto di Dioniso, di carattere eclettico e primitivo; come l'idea che nella mitologia si conservi il ricordo di antichissimi fatti storici; e come l'andamento teleologico della storia della religione. Rispetto al modello di Müller la porzione «esotica» in Dioniso è aumentata e meglio definita. Nel contempo, e paradossalmente, diventa piú importante il ruolo storico di Dioniso.

Dioniso fu un tema preferito anche di Jane Ellen Harrison (1850-1928)[94], e la sua interpretazione, di un decennio posteriore a quella di Rohde, fu di grande influenza soprattutto in ambito anglosassone[95] I suoi *Prolegomena to the Study of Greek Religion* del 1903 intendono illuminare le fasi piú antiche della religione greca: ma in base non al mito[96], bensí al rito, secondo il nuovo orientamento inaugurato negli studi della religione antica dai cosiddetti «Cambridge Ritualists», di cui fa parte. Lo scopo dei riti era, per lei, di garantire la sussistenza fisica: da qui l'importanza della fertilità[97] L'andamento della storia è sostanzialmente evoluzionistico e darwiniano, porta cioè dal rozzo e primitivo a forme di vita sempre piú alte e, infine, al cristianesimo[98]. Come Rohde e Nietzsche, positivamente recepiti[99], anche Harrison si riallaccia a molte delle idee di Müller: da lui adotta fra l'altro la distinzione fra culti olimpici e culti ctonii che tende a sostituire o, meglio, a inglobare in sé il binomio «apollineo-dionisiaco». Un tratto innovativo è l'uso che fa del materiale archeologico, dalle immagini vascolari alle scoperte di Schliemann e di Evans.

[93] *Ibid.*, p. 131: «Nell'edificio della religione orfica questa è la chiave di volta che tiene tutto insieme: la fede nella forza vitale, divinamente immortale, dell'anima».

[94] R. SCHLESIER, *J. E. Harrison*, in BRIGGS e CALDER III (a cura di), *Classical Scholarship* cit., pp. 127-41; MCGINTY, *Interpretation* cit., pp. 71-103.

[95] HENRICHS, *Loss of self* cit., pp. 229 sgg.

[96] Come aveva fatto Müller nei suoi celebri *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, del 1825.

[97] L'idea della fertilità, che gode oggi ancora di popolarità sproporzionata soprattutto fra gli archeologi, pare risalga a uno studio sul culto di Priapo dell'antichista inglese R. P. Knight (1751-1824): lo dimostrerà una ricerca di S. C. Humphreys in via di svolgimento.

[98] R. SCHLESIER, *Prolegomena to Jane Harrison's interpretation of ancient religion*, in W. M. CALDER III (a cura di), *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, «Illinois Studies in the History of Classical Scholarship», I (1991), pp. 191 e 224.

[99] Sulla recezione di Nietzsche: REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., pp. 148 sg. e 184 (nota 9).

Il Dioniso di Harrison[100] è di origine tracia (come lo sono i satiri), e secondario è perciò il suo legame con il vino[101]; è, prima ancora, dio della vegetazione, fra cui dei cereali, e di sostanze intossicanti primordiali, come la birra (!) e il miele. Dioniso è dio degli alberi che si identifica anche con alcuni animali, come il toro. Delfi ha un ruolo analogo a quello ipotizzato da Müller e da Rohde: è il luogo in cui insieme al decrepito sistema olimpico, impersonato da Apollo, convive il piú genuino culto dionisiaco, che darà origine al ditirambo. E, come in Rohde, sarà l'orfismo a fare da ponte fra il politeismo antico e il monoteismo cristiano.

Questa concezione di Dioniso rimarrà sostanzialmente la stessa nella seconda opera maggiore di Harrison, intitolata *Themis*[102], che contiene una rilettura dei fenomeni presentati nei *Prolegomena* nella prospettiva della collettività. Mentre Dioniso, sostanzialmente il figlio di sua madre in un ordine matriarcale, resta di importanza cruciale, l'antipatia nei confronti di Apollo, rappresentante un sistema patriarcale, è ancora piú evidente[103]: in questo sta la differenza maggiore rispetto a Rohde (e a Müller). A Dioniso, che è ora anche un dio iniziatico[104], Harrison attribuisce invece sia tratti marcatamente esotici che eccezionale efficacia religiosa.

I libri di Rohde e di Harrison sono studi ricchissimi di materiale documentale sulla storia della religione greca, ma impostati su tesi predeterminate. La tappa seguente nel percorso del binomio Apollo-Dioniso è invece marcata da due grandi manuali – e, fra i due, da un manifesto – che per molti decenni condizioneranno gli studi non solo filologici, ma anche di storia della religione e di archeologia[105]

Cronologicamente e personalmente piú prossima alla fase di Nietzsche e di Rohde è la panoramica intitolata *La fede degli Elleni*, di Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931)[106] La sua prima presa di

[100] J. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, rist. London 1980, pp. 363-453.

[101] Come già per ROHDE, *Psyche* cit., II, p. 39, e ovviamente per la stessa ragione che la cultura del vino non può essere di origine nordica. Cfr. ora invece PRIVITERA, *Dioniso* cit., p. 43.

[102] J. HARRISON, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1912.

[103] Questa combinazione si ispira a Bachofen e poi a Nietzsche: SCHLESIER, *Prolegomena* cit., pp. 214 sgg.; BEHLER, *Die Auffassung* cit., p. 337.

[104] MCGINTY, *Interpretation* cit., pp. 94 sg.

[105] Ad es. E. SIMON, *Die Götter der Griechen*, München 1980², pp. 269-94.

[106] U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931-32; R. L. FOWLER, *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff*, in BRIGGS e CALDER III (a cura di), *Classical Scholarship* cit., pp. 489-522; A. HENRICHS, *Philologie und Wissenschaftsgeschichte: Zur Krise eines Selbstverständnisses*, in H. FLASHAR (a cura di), *Altertumswissenschaft in den 20-er Jahren. Neue Fragen und Impulse*, Stuttgart 1995, pp. 436-40.

posizione su Dioniso si trova però, come detto, già in un lungo articolo che, nell'anno stesso della pubblicazione, contestava ferocemente *La nascita della tragedia* di Nietzsche con argomenti della filologia accademica[107] (travisandone il taglio non filologico e storico, ma estetico e programmatico). Gli dèi greci, fra cui anche Apollo e Dioniso, furono in seguito oggetto di sporadici studi minori, confluiti poi nel grande manuale scritto durante gli ultimi mesi di vita e non completamente ultimato[108]. Nonostante il tono superficialmente storicista e positivistico del suo testo, nemmeno Wilamowitz si discosta dagli assiomi mülleriani sul legame congenito fra stirpe e religione, sul percorso teleologico della storia, sulla congenialità anche in materia di «fede» fra Grecia antica e Germania prussiana. La sua posizione, profondamente conservatrice, si manifesta inoltre nell'attenzione preponderante per il mito rispetto al rito nel ricostruire l'individualità dei singoli dèi. Il percorso della religione greca dei primi secoli non è dissimile da quello proposto da Rohde (e da Harrison): anche per lui l'irruzione dalla Tracia dell'entusiasmo dionisiaco nel cosmo divino di Omero fra l'VIII e il VII secolo a. C. è un momento cruciale[109] Dioniso ha, come per Harrison, origini orientali oltre che tracie e il suo legame con il vino è secondario. Non gode però di simpatia alcuna e l'orfismo ancora meno[110]: è stato Wilamowitz a conferire a Dioniso una connotazione plebea e rurale, anzi barbarica[111], a sottolinearne in senso spregiativo la supposta appartenenza alla sfera femminile[112]. L'unico merito che gli riconosce è di aver dato ai Greci la tragedia: e proprio qui, a sorpresa, riemerge la categoria nietzscheana dell'apollineo e del dionisiaco[113] Tanto piú para-

[107] Intitolato *Zukunftsphilologie!* (cioè «Filologia futuristica!»): GRÜNDER, *Der Streit* cit., pp. 27-55 e 113-35 (replica a Rohde). Sui motivi molto personali di questa sua reazione: CALDER III, *The Wilamowitz-Nietzsche struggle* cit., pp. 230-36.

[108] A. HENRICHS, *«Der Glaube der Hellenen»: Religionsgeschichte als Glaubensbekenntnis und Kulturkritik*, in W. M. CALDER III, H. FLASHAR e T. LINDKEN (a cura di), *Wilamowitz nach 50 Jahren*, Darmstadt 1985, pp. 263-305.

[109] REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., p. 109 (nota 88).

[110] HENRICHS, *«Der Glaube der Hellenen»* cit., pp. 303 sgg.

[111] WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube* cit., II, p. 81: «Dioniso non è mai riuscito a lasciarsi indietro del tutto la sua origine barbarica. Tanto piú ammirevole, dunque, ciò che di lui hanno fatto i Greci».

[112] Sul filone misogino cui si riallaccia il Dioniso di Wilamowitz cfr. REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., pp. 99 e 105.

[113] WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube* cit., II, p. 79: «Quello che Dioniso ha portato ai Greci, ossia l'intensificazione della forza creatrice dell'anima, si manifesta nella maniera piú chiara nel fatto che essi crearono la tragedia, mostrando cosí al mondo la via per cui accedere al sommo vertice della poesia; tale vertice, però, non è stato raggiunto da nessun popolo, dato che a nessuno è riuscito di chiarificare la solennità religiosa, con la sua estasi dionisiaca, contenendola mediante la severità formale greca, fino a farla diventare pura bellezza».

dossale è la tesi della provenienza orientale non solo di Dioniso, ma anche di Apollo[114].

Sintetizzando l'operato di Wilamowitz si può dire che è riuscito, utilizzando i loro stessi argomenti, a togliere a Dioniso proprio quella consistenza religiosa che Nietzsche, Rohde e soprattutto Harrison gli avevano riconosciuto. Tramite il suo prestigio accademico, potente e duraturo, e anche l'influenza che coscientemente esercitò sugli studi antichistici lungo oltre quattro decenni di insegnamento universitario[115], fu proprio questa immagine fortemente riduttiva del dio a imporsi anche in archeologia e a sopravvivere fino ai nostri giorni: oltre persino alla scoperta del nome di Dioniso su tavolette micenee, che avrebbe dato il via a un fondamentale riorientamento degli studi dionisiaci[116].

A ristabilire la dignità divina di Dioniso contro Wilamowitz sarà, due anni piú tardi, Walter F. Otto (1874-1958). La sua monografia su Dioniso del 1933[117], che segue e integra il libro di grande successo sugli dèi della Grecia[118], è un manifesto apertamente polemico contro l'orientamento dominante nella storia delle religioni del suo tempo, positivista ed evoluzionista, impersonato sia da Wilamowitz e da Nilsson che dai ritualisti di Cambridge[119]. Agli inizi della storia non stanno, per Otto, le pratiche superstiziose dei primitivi in favore della fertilità, ma l'epifania degli dèi: quello di Otto è chiaramente neopaganesimo di derivazione nietzscheana[120]. Non a caso sarà lui a riproporre con forza il connubio Apollo-Dioniso e a farne il motore non solo della nascita della tragedia ma di tutto ciò che nell'universo tende ad accedere all'esi-

[114] Oggi sostituita da ipotesi piú differenziate: W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977, pp. 227 sg. [trad. it. di P. Ravanini, Milano 1984, da cui si cita].

[115] FOWLER, *Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff* cit., p. 511; L. CANFORA, *Wilamowitz: «Politik» in der Wissenschaft*, in CALDER III, FLASHAR e LINDKEN (a cura di), *Wilamowitz* cit., pp. 56-79; W. SCHINDLER, *Die Archäologie im Rahmen von Wilamowitz' Konzeption der Altertumswissenschaft*, in CALDER III, FLASHAR e LINDKEN (a cura di), *Wilamowitz* cit., pp. 241-62.

[116] PRIVITERA, *Dioniso* cit., pp. 13 sg.; BURKERT, *Griechische Religion* cit., p. 253.

[117] W. F. OTTO, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt am Main 1933; H. CANCIK, *Antik-Modern. Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte*, Stuttgart-Weimar 1998, pp. 165-86 (rist. da FABER e SCHLESIER (a cura di), *Die Restauration* cit., pp. 105-23).

[118] W. F. OTTO, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt am Main 1929; CANCIK, *Antik-Modern* cit., pp. 139-63.

[119] MCGINTY, *Interpretation* cit., pp. 141-80; A. HENRICHS, *Die Götter Griechenlands – Ihr Bild im Wandel der Religionswissenschaft*, in H. FLASHAR (a cura di), *Auseinandersetzungen mit der Antike*, Bamberg 1985-90, pp. 139 sgg.

[120] REIBNITZ, *Ein Kommentar* cit., p. 268 (nota 38); MCGINTY, *Interpretation* cit., pp. 30 e 167 sg. Sul rapporto Otto-Nietzsche cfr. anche K. KERÉNYI, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano 1992, p. 13.

stenza[121]. Ma il Dioniso di Otto, che già in se stesso esprime la fondamentale dualità del creato, cioè l'antitesi fra tendenze opposte, venne dapprima ignorato dall'antichistica accademica e riscoperto solo decenni dopo con l'emergere, in Francia, del filone strutturalista[122].

Il pensiero evoluzionista – e con esso un Dioniso primitivo – verrà riproposto dal secondo grande manuale sulla religione greca, quello di Martin P. Nilsson (1874-1967)[123], intitolato *Storia della religione greca*[124]. Questo autore, uno degli allievi piú illustri e piú influenti di Wilamowitz[125], è però meno avverso a Dioniso del suo maestro: il suo interesse profondo per il dio si manifesta già nella tesi di dottorato del 1900[126] e viene ribadito durante una lunga carriera di studioso[127]. Pur essendo storico e positivista convinto, Nilsson non è sordo agli argomenti di colleghi eterodossi come Rohde e Harrison: il che si riflette anche nell'immagine da lui proposta di Dioniso. Per quanto eclettica e sfuggente[128], non risulta tanto impoverita quanto in Wilamowitz. Dioniso è sempre di origine non greca, dal che la sua collocazione, subito dopo Apollo, nel settore del libro dedicato alle divinità immigrate e grecizzate. In questo processo di «grecizzazione» Apollo deve però a Dioniso di essere diventato il piú greco degli dèi greci[129]: il ruolo di Dioniso nella storia della religione greca va, dunque, anche per Nilsson, ben oltre all'aver dato origine alla tragedia.

Riconsiderando il percorso descritto si vede bene, a questo punto, come Apollo, in partenza considerato la quintessenza della cultura e della

[121] OTTO, *Dionysos* cit., p. 188: «In tal modo la dualità dionisiaca terrena verrebbe accolta e ripresa in una nuova e piú alta dualità, vale a dire nell'incessante contrapposizione tra la vita in moto perpetuo e lo spirito, che immobile spazia in lontananza con lo sguardo».

[122] HENRICHS, *Loss of self* cit., pp. 234 sg.

[123] J. MEJER, *Martin P Nilsson*, in BRIGGS e CALDER III (a cura di), *Classical Scholarship* cit., pp. 335-40.

[124] M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion. Handbuch der Altertumswissenschft*, V/II.1, München 1941; MCGINTY, *Interpretation* cit., pp. 104-40.

[125] MEJER, *Martin P Nilsson* cit., p. 335; W. W. Briggs e W. M. Calder III in BRIGGS e CALDER III (a cura di), *Classical Scholarship* cit., p. XI: «Per la maggior parte delle loro vite Nilsson e Heiberg trassero incoraggiamento e insegnamento da libri e lettere di Wilamowitz».

[126] M. P. NILSSON, *Studia de Dionysiis atticis*, Diss. Lund 1900.

[127] MCGINTY, *Interpretation* cit., p. 222 nota 1.

[128] NILSSON, *Geschichte* cit., V/II.2, München 1955², p. 601: «Per questo la figura originaria di Dioniso è cosí difficile da afferrare; e ciò che vi era di ambiguo nel suo manifestarsi venne ulteriormente rafforzato dal fatto che probabilmente egli entrò in Grecia seguendo due vie e provenendo da due paesi, in figure leggermente diverse»; MCGINTY, *Interpretation* cit., pp. 113 sgg.

[129] NILSSON, *Geschichte* cit., V/II.2, p. 602: «Dioniso provocò niente di meno che un rivolgimento religioso, rinvigorendo la fiamma della religiosità estatica e mistica, fino ad allora repressa; e Apollo diede vita alla tensione a osservare con cura i comandamenti degli dèi e della religione ... In tal modo egli [Apollo] divenne il rappresentante della misura, dell'ordine, dell'armonia, diventando il piú greco di tutti gli dèi greci».

religione greca, venga gradualmente soppiantato da Dioniso nell'attenzione dell'antichistica: a implicita conferma dell'intuizione di Nietzsche secondo la quale resterà impossibile capire la cultura greca fintanto che sfuggirà l'essenza del «dionisiaco»[130]. Del binomio Apollo-Dioniso, che pur perde di interesse man mano che gli studi procedono in senso storico e positivista, sembra però conservarsi un nucleo ineliminabile.

Permane poi lungamente, perlomeno nell'ambito «ortodosso», che non solo in Germania si ricollega a Wilamowitz[131], un disagio profondo nei confronti di Dioniso, che ne intacca la credibilità religiosa: disagio da attribuire, secondo noi, alle componenti orgiastica ed erotica della sua figura. La componente orgiastica verrà affrontata sistematicamente, ma per vie diverse, da due importanti monografie, entrambe del 1951, di Eric Robertson Dodds[132] e di Henri Jeanmaire[133]. La sessualità, rimasta preclusa anche a Otto[134], verrà invece tematizzata solo quando, insieme all'interesse per il fenomeno storico e antropologico della *polis*, emergerà un argomento dionisiaco nuovo: il simposio[135] Prima di quel momento il binomio Apollo-Dioniso, cioè la generalizzata attribuzione alle due divinità di competenze opposte, ha fatto in modo che rimanesse inosservato un tratto essenziale, ma «apollineo», di Dioniso: quello di divinità *anche* civica, intimamente legata alle istituzioni poliadi[136]

4. *Apollo e Dioniso oggi.*

Poiché il mito dell'apollineo e del dionisiaco si è con crescente evidenza rivelato moderno[137], bisogna domandarsi in cosa consiste il nucleo ineliminabile, storico, di questo «geniale errore»[138]. A questa domanda sarebbe oggi prematuro voler dare una risposta: ci limiteremo perciò a

[130] DIXSAUT, *Querelle* cit., p. 12.

[131] Briggs e Calder III in BRIGGS e CALDER III (a cura di), *Classical Scholarship* cit., p. XI.

[132] E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley Los Angeles 1951.

[133] H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951 [trad. it. Torino 1972].

[134] KERÉNYI, *Dioniso* cit., p. 13.

[135] O. MURRAY, *Sympotica. A Symposium on the Symposion*, Oxford 1990.

[136] Ancora per F. GRAF, *Gli dèi greci e i loro santuari*, in *I Greci*, II/1, Torino 1996, p. 370, Dioniso è una delle divinità piú estranee alla *polis* e al suo ordinamento, come già affermava JEANMAIRE, *Dionysos* cit., p. 193. Questo, nonostante il ruolo centrale e ben attestato di Dioniso nelle maggiori manifestazioni cultuali della *polis* di Atene: basti ricordare le nozze con la basilinna durante le Antesterie.

[137] W. H. HAMDORF, *Dionysos-Bacchus*, München 1986, pp. 44 sgg.; GRAF, *Gli dèi* cit., p. 373.

[138] Come dice il sottotitolo del libro di VOGEL, *Apollinisch* cit., «Geschichte eines genialen Irrtums».

indicare in quale direzione sembra muoversi la riflessione antichistica piú recente.

Una prima autorevole voce è di Walter Burkert nel manuale che ha di fatto, nel 1977, sostituito quello di Nilsson[139] In poche ma dense pagine enumera gli argomenti che si possono trarre dalla tradizione antica a favore di un legame particolare fra Dioniso e Apollo. L'esistenza storica di un tale legame sarà però accertata solo se accoppiamenti come quello di Dioniso e Apollo su vasi e monete greche[140] o nella pratica rituale di Tebe all'epoca di Pausania dovessero rivelarsi esclusivi di queste due divinità. Certamente antica è la distinzione fra strumenti musicali e generi poetici propri rispettivamente ad Apollo e a Dioniso: ciò non basta però per costruirvi un'antitesi ideologica[141]. Anche in questa rassegna, del tutto spassionata, emerge Delfi, sia come teatro di ritualità complementari, sia come luogo speciale nell'immaginario dei tragici: dal che Burkert è propenso a ricavare, se non altro, una collocazione polare delle due divinità[142]. Fra i personaggi mitologici appartenenti alla sfera sia di Apollo che di Dioniso spicca, oggi come in passato, Orfeo, che, per il ruolo attribuitogli nella storia della religione greca, è assai piú importante, ad esempio, del satiro Marsia.

Una celebre particolarità di Delfi è la partecipazione ai riti dionisiaci invernali di una delegazione ufficiale di donne ateniesi, attestata da Plutarco. A tutti noto è, poi, il ruolo preminente di Dioniso nel calendario rituale di Atene, *polis* esemplare, che contraddice vistosamente la tesi della sua estraneità alla sfera politica. Questo ruolo si iscrive invece, come dimostrato da Claude Calame[143], in un sistema mentale topografico, anzi geografico, di cui Apollo e Dioniso – insieme però ad altre divinità poliadi come Atena, Posidone e Demetra – definiscono i poli. In questo sistema a Delfi corrisponde Delo, teatro importante nella vicenda dionisiaca di Arianna[144]

La rassegna ragionata di Marcel Detienne[145] è per l'autore occasione

[139] BURKERT, *Griechische Religion* cit., pp. 341-43.

[140] Per le monete romane cfr. D. MANNSPERGER, *Apollon gegen Dionysos. Numismatische Beiträge zu Octavians Rolle als Vindex Libertatis*, in «Gymnasium», LXXX (1973), pp. 381-404.

[141] PRIVITERA, *Dioniso* cit., pp. 125 sg., a proposito dell'interpretazione di Pindaro da parte di Wilamowitz.

[142] BURKERT, *Griechische Religion* cit., p. 343: «Ma gli effetti sono visibili nella struttura polare, in qualunque modo essa abbia avuto origine».

[143] C. CALAME, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne 1990, pp. 364-71.

[144] CASADIO, *Storia* cit., pp. 179-82.

[145] M. DETIENNE, *Oublier Delphes entre Apollon et Dionysos*, in «Gradhiva», XXIV (1998), pp. 11-20. Una prima versione, tradotta in tedesco, si trova in FABER e SCHLESIER (a cura di), *Die Restauration* cit., pp. 124-32.

di illustrare le dinamiche proprie al politeismo (non solo greco), che proprio della combinazione e contrapposizione di figure divine si serve per illuminare la realtà[146] L'interesse si concentra qui sui luoghi in cui Apollo e Dioniso convivono ritualmente all'infuori di Delfi: Ikarion in Attica, Rodi, Magnesia sul Meandro, Naucrati. Se ne deducono ambiti di azione comune ai due dèi: oltre alla mantica e alla poesia (discusse spesso in passato), la viticultura, la medicina, la παιδεία. Con la παιδεία, come già con il simposio, veniamo a toccare la sfera pubblica e politica, e cioè quel tratto della fisionomia di Dioniso che agli studi di antichistica precedenti, troppo affascinati dal mito moderno, sembra essere del tutto sfuggito: il Dioniso poliade[147]

Già i pochi contributi recenti su Apollo e Dioniso qui presi in considerazione dimostrano che legami reali fra il mito moderno e la tradizione antica esistono, ma attendono ancora di essere adeguatamente interpretati. Dal che l'esigenza, cui gli studi futuri sulla civiltà antica dovranno rispondere, di riesaminare tutte le testimonianze tenendo ben presente che sia Apollo, sia Dioniso, sia tutti gli dèi sono manifestazioni non di stirpi, e nemmeno di una volontà divina al disopra delle culture, ma del policentrismo culturale e delle dinamiche storiche attive in Grecia dal II millennio fino alla fine dell'antichità classica.

[146] Cfr. anche GRAF, *Gli dèi* cit., p. 379.

[147] Questo tratto si manifesta abbondantemente nell'iconografia arcaica di Dioniso: C. ISLER-KERÉNYI, *Dionysos nella Grecia arcaica. Il contributo delle immagini*, Pisa-Roma 2001.

GEOFFREY LLOYD

Due antichità a confronto: scienza greca e scienza cinese

Questo saggio si prefigge il difficile compito di analizzare e confrontare lo sviluppo della scienza nel mondo greco-romano e nell'antichità cinese. Prima di avventurarsi in uno studio di questo tipo è essenziale chiarire i termini entro cui si possono operare confronti del genere. Né i Greci né i Cinesi antichi hanno un termine corrispondente a ciò che noi oggi intendiamo con «scienza». In questa accezione il termine data al XIX secolo. Inoltre, le pratiche e le istituzioni che associamo alla scienza moderna sono fenomeni squisitamente moderni. L'esplorazione sistematica dei fenomeni fisici, chimici e biologici oggi condotta in laboratori e istituti di ricerca dotati della strumentazione piú aggiornata, dai ciclotroni ai microscopi elettronici, non trova corrispondenza in alcuna società premoderna. Occorre pertanto riconoscere, come dato di partenza, che la scienza odierna è il prodotto di sviluppi estremamente specifici che, per la maggior parte, non risalgono piú indietro del XIX secolo, anche se alcuni filoni di ricerca sono stati inaugurati nel XVI e XVII secolo. Molti filoni di ricerca sui quali lavorano oggi gli scienziati erano, in effetti, sconosciuti soltanto tre o quattro decenni fa.

Ma, pur tenendo presente l'inapplicabilità del termine «scienza» alle società antiche, possiamo verificare quali tipi di indagine erano ritenuti possibili e venivano intrapresi, con quali intenti e motivazioni e con quali risultati. Chi erano i ricercatori? Come venivano reclutati? Come si guadagnavano da vivere? Come consideravano il proprio lavoro e quale accoglienza esso incontrava?

Anche qui la cautela è necessaria. Benché si possa utilizzare il termine «astronomia», convenzionalmente, in riferimento allo studio dei cieli, questo studio riguardava oggetti differenti e veniva intrapreso con motivazioni differenti nelle diverse società antiche. Talvolta le stelle erano studiate per se stesse, ossia per analizzarne e spiegarne i movimenti, ma assai piú spesso venivano osservate nella speranza di prevederne l'influenza sulle faccende umane; per predire fortune e sventure incombenti su re, stati o singoli individui.

In modo simile, usiamo il termine «medicina», convenzionalmente, in riferimento a tradizioni, teorie e pratiche che sono tra loro diverse. Tutte perseguono l'intento comune di curare il malato o, se non altro, alleviare il dolore, ma i punti di vista sul modo di raggiungere questi risultati auspicati variano enormemente. Alcuni guaritori invocano l'aiuto divino o puntano a una purificazione di tipo morale o rituale; altri forniscono un aiuto di tipo psicologico e praticano la «terapia della parola»; altri ancora somministrano cure di tipo esclusivamente fisico, e magari criticano in maniera esplicita le altre modalità di guarigione. Si potrebbe pensare che la salute non è materia del contendere; ma in realtà non è affatto cosí. Nella stessa società antica si possono trovare punti di vista differenti su questa questione di fondo: secondo alcuni, la salute riguardava il benessere generale della persona, mentre altri la consideravano piuttosto un'assenza di malattia.

Si potrebbe poi pensare che, poiché tutti gli esseri umani hanno un corpo (per quanto diverso fisicamente), l'indagine che lo riguarda sia stata condotta sulla stessa falsariga in tutte le società antiche nelle quali ebbe luogo. Ma pure questa idea appare erronea. Infatti si può dire, generalizzando al massimo, che i Greci cercarono di determinare le strutture, mentre i Cinesi concentrarono la loro attenzione prevalentemente sui processi, normali e anormali, che avvengono nel corpo.

Il nostro primo, basilare monito metodologico invita pertanto a non aspettarsi uniformità nei ricercatori antichi, né nella definizione dell'oggetto d'indagine, né nei fini o nei metodi. Un aspetto interessante dello studio comparativo del lavoro di Greci e Cinesi consiste proprio nell'indagare come e perché abbia assunto forme cosí diverse.

La seconda riserva preliminare si riferisce invece al carattere frammentario e talvolta preconcetto delle nostre fonti. Si tratta di un dato ben noto per quanto riguarda la scienza greca, nel cui ambito gli atomisti, per esempio, sono rappresentati da un numero di testi originali particolarmente ridotto. Una situazione analoga caratterizza le nostre fonti cinesi, come vedremo; il che rende le conclusioni cui possiamo pervenire soggette a qualche limitazione.

Prima di tutto intendiamo delineare lo scenario entro il quale si conducevano le ricerche nelle due civiltà antiche che qui ci interessano. Esistono alcune somiglianze riguardo ai grandi cambiamenti verificatisi nella situazione politica del mondo greco-romano e in Cina che hanno avuto ripercussioni rilevanti sulla vita culturale. Detto in termini molto generali, in entrambe le civiltà a un periodo di pluralismo subentra un accentramento del potere.

Nella Grecia classica, sino alle conquiste di Alessandro intorno al 330, il potere, come noto, era nelle mani di un certo numero di città-stato di piccole dimensioni e indipendenti. La situazione cambiò nel periodo ellenistico, quando il potere si concentrò nei regni dei successori di Alessandro che, a loro volta, si sottomisero al crescente dominio di Roma.

Anche in Cina, quando gli imperatori Zhou detenevano nominalmente il potere supremo nel periodo delle Primavere e degli Autunni (dal 722 al 480 a. C.) e in quello seguente, degli Stati Combattenti (sino al 221 a. C.), il potere politico era in pratica esercitato da un ampio numero di stati rivali. Tuttavia, la storia di questi due periodi registra la graduale eliminazione degli stati piú piccoli e piú deboli da parte di piú potenti vicini. Il processo giunse al culmine quando il re di Qin, Qin Shi Huang Di, realizzò la prima unificazione della Cina nel 221. La dinastia Qin non durò oltre il regno del figlio del Primo Imperatore; ma i sovrani Han che gli succedettero mantennero l'effettivo controllo della Cina per i quattro secoli successivi.

Un primo elemento di somiglianza riguarda una certa libertà di manovra di cui godettero gli uomini di cultura in entrambe le civiltà nel periodo del pluralismo: chi entrava in contrasto col sovrano o con le autorità di uno stato, aveva di solito la possibilità di trasferirsi presso un altro. I sovrani di alcuni stati cinesi facevano a gara tra di loro per attirare quelli che venivano chiamati «ospiti» (*ke*), fossero artisti, musicisti, scrittori o altro[1]. Il loro numero raggiungeva talvolta il migliaio: questo dato ci ricorda che la dimensione dei piú piccoli «stati combattenti» cinesi era assai superiore a quella delle città greche, Atene compresa.

Ma emerge subito anche un elemento di differenziazione in ordine al tipo di assetto politico degli stati greci e cinesi. In Grecia ci furono democrazie al pari di oligarchie, monarchie e tirannidi, che talvolta si alternavano all'interno della stessa città in periodi diversi; in Cina, invece, gli «stati combattenti» erano tutti retti da re. Sino in epoca moderna, l'unico ideale politico dei Cinesi era quello del monarca saggio che governa per il benessere dei sudditi. Al livello teorico, eventuali alternative non venivano neppure prese in considerazione e comunque non ne esistevano in pratica. Si discuteva ampiamente delle politiche da adottare in determinate circostanze, come del resto delle caratteristiche

[1] Un gruppo del genere si raccolse attorno al principe Xuan sotto la porta Ji (*Jixia*) nella capitale di Qi alla fine del IV secolo a. C. Veniva solitamente chiamato «Accademia Jixia», ma, come ha mostrato N. SIVIN, *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China*, Aldershot 1995, cap. IV, pp. 19 sgg., si tratta di una denominazione impropria. Non ci sono indicazioni che questi studiosi avessero una funzione di insegnamento: erano come gli altri «ospiti» invitati a corte da sovrani desiderosi di mostrare la loro munificenza e accrescere il loro prestigio.

del sovrano ideale; ma in Cina non esistevano istituzioni pubbliche nel cui ambito l'intero corpo dei cittadini dibattesse le questioni politiche o in cui gruppi di cittadini ne giudicassero altri. Pure questo aspetto si rivelerà importante.

Somiglianze e differenze di scala si possono individuare anche nella seconda fase, centralistica, della storia delle due civiltà. Nel periodo ellenistico, come del resto in quello della dominazione romana, filosofi e scienziati potevano contare su forme piuttosto limitate di mecenatismo e sostegno da parte dello stato. Da questo punto di vista le maggiori opportunità le offrí indubbiamente il Museo di Alessandria durante il regno dei primi tre Tolomei, sotto la cui egida, come sappiamo, si compí un vasto lavoro di carattere scientifico e letterario. Invece le istituzioni create dagli imperatori Han per soprintendere al lavoro in varie aree di ricerca ebbero dimensione diversa e, allo stesso tempo, piú ampia.

Già in epoca Han venne creato un Ufficio astronomico per lo studio dei cieli (della cui attività parleremo in seguito). La motivazione dell'interesse imperiale è in questo caso specifica e squisitamente cinese. L'imperatore era responsabile del benessere di «tutto ciò che sta sotto il cielo». Per assolvere a questo compito doveva essere sicuro della correttezza del calendario, in modo da essere messo sull'avviso in anticipo di eventi quali le eclissi e venire a conoscenza di qualsiasi segno del cielo concernente eventuali minacce al suo Mandato.

Analogamente, gli Han istituirono alcuni Ministeri, spesso con personale numeroso, per soprintendere ad aree di attività quali l'agricoltura e la guerra. Sebbene non vi fosse un Ufficio medico paragonabile a quello astronomico, sappiamo di medici che ricoprivano incarichi ufficiali a corte. Indubbiamente esistevano impieghi analoghi nel mondo greco-romano, ma non vi fu nulla che si potesse paragonare alla convergenza di interessi tra uomini di cultura e sovrano che contrassegna i primi tempi dell'epoca Han. Da una parte, quando gli Han succedettero ai Qin si pose in un primo momento la questione della legittimità del loro potere; dall'altra, molti uomini di cultura eminenti erano stati danneggiati dalle misure contro la cultura adottate dall'imperatore Qin. Il famoso episodio del rogo dei libri, per ordine di Li Si nel 213 a. C., è stato probabilmente esagerato in fase di racconto[2], ciò nondimeno non

[2] Lo *Shiji* (*Memorie storiche*) ne fornisce versioni leggermente differenti negli *Annali di base* (6) e nella *Biografia di Li Si* (87). Ma in entrambi i casi la politica seguita imponeva la distruzione degli esemplari di testi classici quali il *Libro delle odi* e i *Documenti* posseduti dai privati. Alcuni scritti di carattere tecnico sulla medicina, l'agricoltura e la divinazione vennero tuttavia risparmiati, e non vi sono indizi che siano stati distrutti i testi ritenuti oltraggiosi conservati nelle biblioteche del palazzo.

v'è dubbio che l'unificazione della Cina abbia comportato distruzioni considerevoli, tra cui quelle delle biblioteche di stato, al pari di esecuzioni in massa di individui che l'imperatore Qin non vedeva di buon occhio o considerava pericolosi. Quando risultò chiaro che sotto i nuovi imperatori Han gli uomini di cultura potevano assolvere a una funzione importante, dotando la nuova dinastia di basi filosofiche e cosmologiche generalizzate, ci si trovò davanti a un'opportunità da non perdere. Sebbene non ne derivasse un'unica ortodossia monolitica, sorse, come vedremo, un forte desiderio di consenso.

Ritorneremo in chiusura sulla questione dell'influenza della situazione politica su natura e qualità della ricerca; adesso intendiamo invece illustrare, nella maniera piú concisa possibile, come venivano definiti e perseguiti i diversi tipi di ricerca.

Gli sviluppi, in Grecia, della filosofia della natura, della matematica, dell'astronomia, della medicina e delle altre branche della conoscenza sono già stati illustrati in maniera dettagliata nei volumi precedenti dell'opera, per cui possiamo, qui, essere brevi. Nell'ambito di questi sviluppi occupano un posto particolarmente importante 1) l'invenzione del concetto di natura; 2) la focalizzazione sugli elementi costitutivi delle sostanze fisiche; 3) la ricerca di modelli geometrici in base ai quali spiegare i moti del sole, della luna e dei pianeti; 4) la ricerca sull'anatomia e sulla fisiologia del corpo umano col metodo della dissezione e della vivisezione.

Nessuno di questi sviluppi fu esente da controversie – neppure il concetto di natura[3] –, sicché nessuno rappresenta il programma meditato di *tutti* coloro che operavano nel campo. Possiamo tuttavia individuare alcune caratteristiche ricorrenti, se non universali, in gran parte della ricerca greca. Tra queste, due hanno un rilievo particolare: l'interesse per i fondamenti e la richiesta della giustificazione.

La prima è una caratteristica ben conosciuta della teoria fisica greca. Teorie molto diverse al riguardo sono state avanzate dai presocratici sino alla tarda antichità, ma con almeno un punto in comune sulla questione di fondo che consiste nell'identificare e descrivere gli elementi costitutivi primari delle sostanze fisiche, si trattasse di atomi invisibili, di sostanze naturali quali la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco, o qualsivoglia altra. Pure la matematica greca e ricerche matematiche come quelle degli armonici ponevano l'accento su quelli che definivano a loro volta elementi, benché non si trattasse, in questo caso, degli elementi costitutivi

[3] Una posizione particolarmente critica al riguardo fu assunta dagli esponenti dello scetticismo. Cfr., per esempio, SESTO EMPIRICO, *Lineamenti di pirronismo*, 1.103.

primari delle sostanze fisiche, bensí delle proposizioni basilari dalle quali era possibile dedurre, in linea di principio, il resto della ricerca.

I fondamenti sono spesso collegati con la seconda caratteristica che abbiamo menzionato, ossia la richiesta di giustificazione di quanto si afferma o si teorizza. Questa richiesta valeva pressoché in tutte le branche della ricerca, dalla filosofia della natura (e dalla morale) sino alla medicina, sebbene i punti di vista relativi al tipo di giustificazione da fornire differissero profondamente. Da una parte c'era infatti la richiesta di una dimostrazione rigorosa di tipo assiomatico-deduttivo; al polo opposto, in alcuni autori che scrivevano di medicina, per esempio, ci si opponeva a una richiesta del genere per contrapporle il criterio secondo il quale una teoria buona è quella che supera l'esame della pratica; in altre parole, che funziona in concreto.

Ma queste e altre caratteristiche di spicco della ricerca greca possono e debbono essere messe in relazione alle circostanze nelle quali i ricercatori operavano. In mancanza di fonti di mecenatismo stabili e tanto meno di impieghi statali, molti uomini di cultura, filosofi, medici e matematici greci dovevano guadagnarsi da vivere, o integrare il reddito, con l'insegnamento. Campo nel quale vigeva una forte concorrenza, anche perché non esistevano qualifiche sulle quali fondare le proprie aspirazioni all'insegnamento. Farsi un nome comportava spesso reclamizzare in maniera aggressiva la brillantezza e la novità delle proprie idee e l'annientamento di quelle dei rivali. Perfino nel caso dell'anatomia, la dissezione veniva talvolta praticata non a fini di ricerca né di insegnamento, ma soltanto con spirito aggressivo di rivalità nel tentativo di mostrare l'assurdità delle teorie dell'avversario[4].

È vero che ai primordi della filosofia della natura greca le personalità piú eminenti non sembrano aver praticato l'insegnamento. Tuttavia, fa capolino una certa aggressività, sia nelle critiche che Senofane, Eraclito e Parmenide muovono ad altri uomini di cultura o individui comuni, sia nel modo in cui forniscono spiegazioni di tipo naturalistico di una gamma di fenomeni in precedenza normalmente associati a forze divine o demoniache. Il concetto stesso di natura, si potrebbe sostenere, mirava a contrapporre il nuovo stile da «maestri di verità» ai poeti (quali Esiodo o Omero) o ad altri portavoce di stili di saggezza piú tradizionali.

Connesso alla richiesta della giustificazione è l'interesse per le basi della conoscenza – epistemologia – e per l'analisi delle forme dell'argomentazione. Nella situazione greca, nella quale il cittadino poteva tro-

[4] Cfr., per esempio, GALENO, *Procedimenti anatomici*, 7.16, analizzato, con riferimenti alla bibliografia precedente, in G. E. R. LLOYD, *Adversaries and Authorities*, Cambridge 1996, p. 201.

varsi impegnato a fondo in argomentazioni di tipo politico o forense, era ovviamente utile sapere in prima persona come essere persuasivi e come contrastare i tentativi di persuasione messi in atto dall'avversario. Numerosi sofisti del v e del IV secolo sembrano essersi specializzati nell'insegnamento della retorica. Ma Platone prima e Aristotele poi sottolinearono la contrapposizione esistente tra il puramente persuasivo e il necessariamente vero, fornendo un contributo fondamentale allo sviluppo del concetto e, in definitiva, alla pratica della dimostrazione rigorosa di tipo assiomatico-deduttivo.

Possiamo ora prendere in considerazione le caratteristiche fondamentali delle indagini cinesi, ben consapevoli che un'esposizione concisa si trova costretta a omettere molte cose. In primo luogo si pone la questione del principale centro di attenzione dei piú eminenti uomini di cultura cinesi. In secondo luogo viene il problema del rapporto degli uomini di cultura con le autorità politiche quando queste garantivano loro i mezzi di sopravvivenza. In terzo luogo si pone il problema dei criteri principali utilizzati nella valutazione dei contributi alla conoscenza e al sapere.

Questi tre punti ci consentiranno se non altro di analizzare alcuni elementi caratteristici della filosofia, della cosmologia, della medicina, dell'astronomia e della matematica cinesi.

1. *Il centro di attenzione.*

Abbiamo già ricordato che in Cina, nei periodi delle Primavere e degli Autunni e degli Stati Combattenti, i filosofi potevano trasferirsi, e di fatto si trasferirono, da uno stato all'altro. Il primo e piú famoso esempio in tal senso lo fornisce lo stesso Confucio (Kong Fuzi), che sarebbe vissuto tra il 551 e il 479 a. C. Esiliato dallo stato natio di Lu (nell'attuale provincia di Shandong), egli trascorse molti anni peregrinando da uno stato all'altro, con un seguito di discepoli, alla ricerca di un sovrano illuminato che gli offrisse la possibilità di mettere in pratica le sue idee; possibilità che non gli si offrí mai.

La presenza di discepoli conferma il ruolo di insegnamento assolto da Confucio; tuttavia, la sua ambizione primaria era quella di trovare un sovrano da assistere coi suoi consigli, attinenti, in primo luogo, al buon governo, al modello del re saggio e corredati di raccomandazioni che andavano dai buoni rapporti con i ministri al comportamento corretto.

Motivazioni analoghe muovevano la maggior parte degli individui e dei gruppi del primo periodo di cui abbiamo documentazione. Due te-

sti provenienti dai primi tempi Han ci parlano di gruppi diversi di filosofi[5]. Alludiamo al capitolo finale dello *Shiji* di Sima Qian (circa 90 a. C.), nel quale vengono esposte le idee di suo padre Sima Tan, e al capitolo *tianxia* compreso nello *Zhuangzi* (cap. 33). Lo *Zhuangzi* è una compilazione di materiali risalenti a periodi disparati[6], ma questo capitolo potrebbe datare al II secolo a. C. Si può tuttavia pensare che entrambe queste presentazioni di filosofi abbiano reinterpretato pensatori precedenti ai fini della ricostruzione del quadro che intendono tratteggiare.

Nello *Shiji* sono menzionati sei gruppi principali: 1) *Yin Yang*; 2) confuciani; 3) moisti (seguaci di Mo Di); 4) «legisti» (esperti di diritto, *fa jia*); 5) esperti sui nomi; 6) seguaci del *Dao*, la Via, come lo stesso Sima Tan suggerisce. La documentazione in nostro possesso relativamente a questi gruppi lascia molto a desiderare. I due esponenti di maggior spicco degli «esperti sui nomi», Hui Shi e Gongsun Long, non sono rappresentati da testi integrali autentici. La ricostruzione del pensiero dei primi moisti è particolarmente problematica[7]. Il presunto fondatore del *Dao*, Laozi, «il Vecchio Maestro», è una figura leggendaria, benché il *Dao De Jing* fornisca un testo canonico delle idee attribuitegli.

Tuttavia, la particolarità dei consigli ai sovrani focalizzati sul buon governo è ricorrente, e nello *Shiji* i sei gruppi in questione vengono differenziati in primo luogo in base alle loro politiche di governo. Occorre cautela nei confronti di quelli che vengono chiamati confuciani (*ru*), poiché il termine è utilizzato anche per indicare appartenenti all'élite colta che non si richiamano ai principî di Confucio. Il termine, tuttavia, si applica in maniera piú specifica a Mencio (Mengzi) nel IV secolo a .C. e a Xunzi nel III. Mencio era consigliere dei sovrani di Liang e Qi; Xunzi lamentava di non riuscire a trovare qualcuno capace di restaurare il buon governo in Cina. Alla fine della sua lunga vita (circa 238 a. C.), lo stato di Qin era già in netta ascesa, sicché si può ipotizzare che egli disperasse delle prospettive di buon governo offerte dal futuro Primo Imperatore[8].

[5] Gruppi che nello *Shiji* vengono chiamati i sei *jia*: sennonché non c'è accordo su come vada interpretato in questo contesto il termine *jia*, che letteralmente significa «famiglia». Cfr. J. O. PETERSEN, *Which books did the First Emperor of Ch'in burn? On the meaning of "pai chia" in early Chinese sources*, in «Monumenta Serica», XLIII (1995), pp. 1-52. Testo da confrontare con N. SIVIN, *Text and experience in classical Chinese medicine*, in D. BATES (a cura di), *Knowledge and the Scholarly Medical Traditions*, Cambridge 1995, pp. 177-204. Nel I secolo d. C. *jia* viene sicuramente usato per i lignaggi la cui funzione primaria consisteva nel conservare e nel trasmettere i testi canonici importanti, o *jing*; ma in precedenza *jia* può indicare qualsiasi genere di esperto.

[6] Cfr. A. C. GRAHAM, *Chuang-tzu. The Seven Inner Chapters*, London 1978.

[7] Cfr. ID., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, London 1981.

[8] Alla fine di XUNZI, 6, dove si criticano numerosi altri filosofi, egli definisce nel modo seguente il suo ideale: «il cuore di una persona alla quale l'intero mondo sarebbe desideroso di sot-

Al di fuori della schiera dei confuciani, Hui Shi e Gongsun Long furono consiglieri di sovrani nel IV e nel III secolo a.C., la tradizione legista nutriva ambizioni analoghe e gli scritti dei moisti mostrano quanto i loro autori fossero desiderosi di essere utilizzati praticamente. I consigli che si sentivano di offrire si spingevano fino a questioni come la progettazione e costruzione di fortificazioni difensive. Ritorneremo sulla teoria *Yin Yang* nel paragrafo seguente; diciamo tuttavia che i daoisti potrebbero fare eccezione per quanto riguarda l'attenzione primaria e generalizzata per l'opera di governo che abbiamo sin qui attribuito ai primi filosofi cinesi. Non v'è dubbio, infatti, che in alcuni scritti daoisti, e in particolare in certe parti dello *Zhuangzi*, la tematica principale è la cura di sé. Il vero saggio non deve darsi pensiero degli affari del mondo ma, all'insegna del motto *wu wei* («nessun fastidio» o «nessun affanno»), coltivare il disimpegno. I tentativi di Confucio di rendersi gradito ai potenti della politica sono oggetto di qualche satira tagliente nello *Zhuangzi*. Tuttavia, anche in questa vasta tradizione, non si riscontra un disinteresse totale per il governo della cosa pubblica. Il *Dao De Jing* e alcune sezioni, probabilmente piú tarde, dello *Zhuangzi* affrontano la questione applicando il principio del *wu wei* al sovrano stesso. Secondo questo punto di vista, il sovrano ideale non deve immischiarsi nelle faccende di governo, bensí lasciare ai suoi ministri la cura dei dettagli, fornendo da parte sua un esempio di benevola serenità.

Il modello cosí elaborato assai prima dell'unificazione del paese ritorna nella documentazione relativa alle dinastie Qin e Han. I consigli al sovrano si estendevano, come vedremo, a principî cosmologici in base ai quali si determinava e si legittimava la collocazione del sovrano nel grande schema delle cose. Ma anche in contesti piú specifici, nei quali un appartenente all'élite colta aveva delle idee da proporre, sia in materia di pratica politica sia di interesse piú teorico, la forma di presentazione preferita era spesso quella della memoria indirizzata a chi sedeva sul trono. Era l'imperatore stesso la persona da persuadere e sulla quale occorreva fare buona impressione. Dopo tutto, era l'imperatore a poter soddisfare il desiderio primario di vedere applicate le proprie idee e, nel caso ciò avvenisse, la reputazione di chi le proponeva poteva dirsi acquisita.

A questo punto possiamo soffermarci a valutare alcuni elementi di

tomettersi» (secondo la traduzione di J. KNOBLOCK, *Xunzi, a Translation and Study of the Complete Works*, Stanford 1988-94, I, pp. 226 sgg.). L'interpretazione dei rapporti di Xunzi col suo ex allievo Li Si, e con i vari sovrani con i quali entrò in contatto, è tuttavia controversa; cfr. A. C. GRAHAM, *Disputers of the Tao*, La Salle Ill. 1989, pp. 235 sgg. [trad. it., *La ricerca del Tao: il dibattito filosofico nella Cina classica*, Vicenza 1999].

differenziazione rispetto alla Grecia. Anche in Grecia vi erano tiranni, dai sovrani tardoellenistici agli imperatori romani, alla cui formazione contribuirono, non sempre con successo, filosofi o altri uomini di cultura. Platone, per esempio, cercò vanamente di educare alle proprie idee Dionisio II il Giovane, tiranno di Siracusa; Aristotele fu precettore di Alessandro come Stratone di Lampsaco lo fu di Tolomeo II Filadelfo e lo stoico Seneca trascorse anni accanto a Nerone prima come maestro e poi come consigliere. Inoltre, come mostra la vicenda dell'invito di Teofrasto ad Alessandria da parte di Tolomeo I Sotere, talvolta erano i sovrani, e non i filosofi, a sollecitare l'istruzione. Tuttavia, benché alcuni filosofi e scienziati greci e romani abbiano dedicato le loro opere a personaggi ricchi e potenti, il pubblico privilegiato cui si rivolgevano nell'intento di persuaderlo era costituito abitualmente dal gruppo dei colleghi, che erano, potenzialmente, anche dei rivali.

Ritornando all'esperienza cinese, va osservato che l'intento di fornire consigli in merito al buon governo non escludeva altri interessi ancorché subordinati alla preoccupazione principale. In particolare, troviamo autori di vario genere che avanzano dubbi o critiche nei confronti di determinate pratiche o credenze tradizionali. Nel *Lunyu* (*Analecta*), Confucio dichiara di volersi astenere dal trattare di spiriti e simili. Xunzi denigra le ragioni che hanno propiziato la nascita di molte credenze popolari e, sull'onda di una tendenza scettica e critica, Wang Chong, nel I secolo d. C., avanza dei dubbi sulle diffuse tecniche di divinazione. Che cos'hanno di cosí speciale le tartarughe e l'achillea, si chiede, da poter predire il futuro? Tuttavia, sebbene in questa e in altre occasioni esprima le sue riserve nei confronti di credenze e pratiche comuni, si trattiene dal condannarle radicalmente. È disposto, per esempio, a convenire che gli individui fortunati traggono in effetti auspici favorevoli quando ricorrono alla divinazione[9]

L'analisi critica e la modificazione delle idee e degli assunti tradizionali procedono per molti aspetti su direttrici analoghe in Cina e in Grecia, con la differenza, però, che i pensatori cinesi non mettevano in discussione questi assunti sulla base della contrapposizione tra ciò che rientrava nel campo del naturale e ciò che doveva essere abbandonato in quanto credenza superstiziosa nel soprannaturale. In Grecia, questa elaborazione del concetto di natura era il punto di partenza in base al quale i filosofi della natura – φυσικοί o φυσιολόγοι – e coloro che si at-

[9] *Lunyu*, 7; XUNZI, 21; WANG CHONG, *Lun Heng*, 71. La divinazione mediante lettura delle fenditure determinatesi nel guscio di una tartaruga bruciata risale ai primi scritti cinesi a noi noti, da Anyang, del XII secolo a. C. I gambi dell'achillea venivano usati nelle pratiche divinatorie elaborate nell'*Yijing*, per il quale vedi oltre.

tenevano a una spiegazione di tipo naturalistico in fatto di salute e di malattia definivano il campo di loro specifica competenza. Era questo infatti il concetto cui si richiamavano per sostenere che chi continuava a ipotizzare che gli dèi o forze divine avessero una qualche relazione con terremoti o malattie era completamente in errore, in quanto ignorava il carattere *naturale* dei fenomeni. I ricercatori cinesi non ignoravano il carattere di regolarità di molti fenomeni terrestri e celesti, ma non svilupparono un concetto altrettanto cogente e discriminante di quello di natura o φύσις. E questa non è una semplice differenza di carattere culturale nella definizione di aree di ricerca differenti, perché nel caso dei Greci, come abbiamo visto, la categoria di natura era il terreno di scontro sul quale i nuovi aspiranti a una posizione di prestigio cercavano di sbaragliare i vecchi «maestri di verità».

La conclusione di massima cui si può pertanto pervenire, a questo punto dell'analisi, è che il principale centro di attenzione di molti uomini di cultura cinesi era il re e in un secondo momento l'imperatore e che l'oggetto principale dei loro consigli era il buon governo. Critiche e rivalità tra gruppi e al loro interno esistevano certamente, ma l'insegnamento non era la principale fonte di reddito né la concorrenza per procacciarsi allievi raggiunse mai l'asprezza talvolta riscontrabile nella Grecia antica, non soltanto in campo filosofico ma anche, per esempio, in quello della medicina.

2. *Il rapporto con le autorità politiche.*

La teoria cosmologica principale che fungeva da quadro teorico della ricerca cinese in numerosi campi si basava sulla dottrina delle Cinque Fasi (*wu xing*): legno, fuoco, terra, metallo, acqua; e nelle prime storie occidentali della scienza cinese erano intese come elementi. Occorre però rendersi conto che si tratta di un fraintendimento basato sull'assunto che il pensiero cinese si interessi alle stesse questioni che hanno dominato la scienza occidentale a partire dall'epoca dei Greci. Le fasi di cui parla la teoria cinese non sono le sostanze primarie costitutive delle cose: sono invece gli stadi che si susseguono nella trasformazione delle cose. Le Cinque Fasi sono poste in sequenza di mutua produzione (quando l'ordine è quello testé indicato), oppure di mutua conquista (per cui il legno sconfigge la terra, il metallo il legno, il fuoco il metallo, l'acqua il fuoco, la terra l'acqua, donde la sequenza legno, metallo, fuoco, acqua, terra). In nessun momento di questi cicli è possibile identificare elementi nel senso di sostanze primarie e semplici, immodificabili se non altro in se stesse.

Unitamente ai principî contrari *Yin* e *Yang*, le Cinque Fasi costituivano un quadro teorico estremamente comprensivo e flessibile nel cui ambito si potevano descrivere, e in certo senso spiegare, non soltanto fenomeni, oggetti ed eventi fisici, ma anche sociali. La questione che intendiamo esplorare riguarda l'elaborazione di questa teoria totalizzante e quello che ci dice a proposito delle motivazioni e delle ambizioni di coloro che l'hanno elaborata.

Volendo iniziare da *Yin* e *Yang*, possiamo dire che, in origine, si riferivano rispettivamente alla parte ombrosa e a quella soleggiata, quali per esempio le pendici di una collina e che in questo significato primario risalgono ai primordi del pensiero cinese. Ma *Yin* e *Yang* sono pure alla base della modalità di divinazione piú popolare e diffusa, illustrata nel classico *Libro dei mutamenti* o *Yijing*, unitamente alla tradizione dei commenti in materia, e in particolare quella contenuta nelle *Dieci ali*. Le versioni dello *Yijing* risalgono al IX secolo a. C., anche se il testo pervenutoci è stato oggetto di aggiunte e rimaneggiamenti posteriori. Combinazioni di sei linee, spezzate (*yin*) o intere (*yang*), formavano configurazioni – esagrammi – indicative di vari rapporti di dominio esercitato o subíto e interpretabili simbolicamente quali segni rivelatori per comprendere la situazione presente e i possibili sviluppi futuri.

I rapporti di dominio e le loro antitesi avevano un'importanza fondamentale, come abbiamo fatto osservare, nella dottrina delle Cinque Fasi, che raggiunse però il suo massimo livello di elaborazione – nel quale venivano utilizzate quintuplici corrispondenze per correlare e in tal modo spiegare l'intera gamma dei fenomeni fisici, cosmologici e sociopolitici – soltanto dopo uno sviluppo graduale protrattosi per parecchi secoli. A quanto sembra, all'origine di tale sviluppo ci sarebbe una dottrina delle Cinque Virtú (*wu de*), piú che una delle Cinque Fasi. Sicché, in una delle sue prime forme attestate, nel pensiero di Zou Yan, vissuto a cavallo tra la fine del IV secolo a. C. e l'inizio del III, non era la base di una teoria fisica, ma veniva piuttosto associata a una teoria del cambiamento dinastico. Gli scritti di Zou Yan non ci sono pervenuti e l'interpretazione delle sintesi del loro contenuto, in fonti quali lo *Shiji*, risulta difficile e controversa. Tuttavia, in un recente e approfondito riesame dell'intera documentazione, Nathan Sivin giunge alla conclusione che il principale interesse di Zou Yan sarebbe consistito nell'elaborazione di una filosofia della storia concernente in particolare l'avvicendamento dinastico[10].

In una di queste sintesi si dice che le Cinque Virtú sono seguite da

[10] Cfr. SIVIN, *Medicine* cit., cap. IV (*Il mito dei naturalisti*).

ciò che non possono conquistare e la sequenza terra, legno, metallo, fuoco è posta in relazione alla sequenza dinastica Yu (ossia Shun), Xia, Yin (ossia Shang) e Zhou[11]. Il che sembra concordare con l'uso che, a quanto si riferisce, il Primo Imperatore Qin avrebbe fatto delle idee di Zou Yan, quando associò l'ascesa dello stato Qin «con l'avvento della virtú dell'acqua»[12] L'acqua è posta in relazione con il nero e il numero sei; al punto che il Primo Imperatore non si limitò a cambiare la data dell'inizio dell'anno, ma decretò che il nero doveva essere usato per le bandiere e per gli abiti di corte, mentre il sei sarebbe stato il numero preferito per la lunghezza (in misura lineare cinese) dei cartellini dei contratti e di altri strumenti ufficiali.

Sivin perviene alla triplice conclusione secondo cui la filosofia della storia di Zou era esplicitamente concepita come mezzo di riforma politica e non come strumento di ricerca fisica; che sia stata effettivamente usata sul piano politico da un sovrano che ció nondimeno considerava negativamente l'idea di governo basata sui principî morali che orientavano la riforma di Zou; che il Primo Imperatore abbia ricavato dagli scritti di Zou soprattutto l'idea che il rituale legittima il cambiamento[13].

La dottrina delle Cinque Virtú presentava sin dall'inizio connotazioni e applicazioni morali e politiche che si mantennero negli sviluppi successivi. Dalla seconda metà del III secolo a. C. sino alla fine del II una serie di scritti si propose di legittimare il potere del sovrano e mostrare come potesse conservarlo a patto di armonizzarsi con la Via del Cosmo – la Via del Cielo e della Terra – intesa come un tutto. Questa tematica era preminente nel *Lüshi Chunqiu*, redatto intorno al 240 a. C. sotto la direzione di Lü Buwei, primo ministro di Qin Shi Huang Di prima che questi portasse a termine l'unificazione e assumesse il titolo. Analogamente, lo *Huainanzi*, redatto un po' prima del 122 a. C. per disposizione di Liu An, re di Huainan, contiene prescrizioni dettagliate intese a garantire un ordine soddisfacente nello stato come in Cielo e a proposito di quest'ultimo parla di cambiamenti astronomici, del regno animale, delle armonie musicali e di molte altre cose ancora.

L'opera di Dong Zhongshu ha probabilmente una rilevanza centrale all'inizio dell'importantissima fase di sistematizzazione nello sviluppo della teoria delle Cinque Fasi. Gli si può in gran parte attribuire l'affer-

[11] *Ibid.*, p. 11, che cita *Wen Xuan*, 59.18a.

[12] Cfr. SIVIN, *Medicine* cit., p. 16, che cita *Shiji*, 6.

[13] Cfr. SIVIN, *Medicine* cit., p. 17. In altra documentazione che testimonia dell'uso delle Cinque Fasi alla fine del IV secolo e nei primi decenni del III, come per esempio *Hong Fan* (*Il Grande Piano*), capitolo dello *Shang shu* (*Libro dei documenti*), si pone analogamente l'accento sulla loro utilizzazione in quanto modello di buon comportamento e di giusto ordinamento del governo.

marsi del predominio delle dottrine confuciane a partire dal 135 a. C. circa. Una volta ancora, una delle tematiche centrali dell'opera era l'importanza della correttezza rituale e la giustificazione del potere dell'imperatore sulla base del concetto di consonanza tra il suo ordine e quello del Cielo.

Il trattato intitolato *Chunqiu fanlu* potrebbe essere una delle prime esposizioni dettagliate in cui le Cinque Fasi in quanto tali forniscono la base di uno schema fisico e cosmo-fisico complessivo. Purtroppo, però, mentre gran parte del *Chunqiu fanlu* è chiaramente di mano di Dong Zhongshu, l'autenticità dei capitoli in cui si tratta delle Cinque Fasi è piuttosto dubbia[14]. Pertanto, la fonte piú antica a nostra disposizione nella quale si parla di questa cosmologia potrebbe essere, invece del *Chunqiu fanlu*, un'altra opera redatta probabilmente nel I secolo a. C., ossia l'opera classica della medicina cinese intitolata *Huangdi neijing*, o *Canone interno dell'Imperatore Giallo*.

Probabilmente solo da quel momento la combinazione di *Yin Yang* e Cinque Fasi costituí la base di complicati insiemi di corrispondenze che mettono in relazione le fasi con colori, gusti, stagioni, punti cardinali, palazzi delle stelle, corpi celesti, pianeti, tempo atmosferico, sovrani, ministeri, classi di animali viventi, animali domestici, «grani», sacrifici, visceri, stati affettivi e molte altre cose ancora[15]. Nelle sue varie forme, questa teoria era la cornice nel cui ambito si conducevano le ricerche in campo astronomico, medico, alchemico, geomantico e in molti altri campi frequentati dai ricercatori cinesi. La teoria non assumeva un'unica forma. Correlazioni differenti erano istituite da autori differenti in contesti e periodi differenti. Tutti gli autori condividevano però l'idea che, nella maggior parte delle aree di ricerca, l'elemento centrale era comprendere l'interazione tra *Yin* e *Yang* e le trasformazioni delle fasi.

Questo nesso di teorie è radicalmente diverso dalla teoria greca degli elementi, dalla quale si differenzia inoltre per il modo in cui si è sviluppato. I Greci, infatti, non hanno mai trovato un accordo per poter fornire una risposta definitiva alla questione degli elementi costitutivi fondamentali delle cose, dato il protrarsi sino alla tarda antichità della contesa tra teorie atomistiche e del *continuum*. Inoltre, come abbiamo detto, i Greci non erano in competizione per trovare ascolto presso l'imperatore, bensí per acquistare prestigio presso gli altri filosofi ed even-

[14] Cfr. S. QUEEN, *From Chronicle to Canon*, Cambridge 1996.

[15] Cfr. per es. J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, Cambridge 1956, II, pp. 262 sgg. [trad. it. Torino 1983]; GRAHAM, *Disputers* cit., pp. 240 sgg.

tuali allievi. Come abbiamo appena fatto osservare, i Cinesi non raggiunsero un accordo totale né pervennero a un'unica ortodossia onnicomprensiva, ma riuscirono, ciò nondimeno, a realizzare un elevato livello di consenso relativamente al quadro teorico entro il quale si svolgeva la ricerca. Inoltre, come abbiamo ugualmente detto, le idee fondamentali alla base di questo quadro teorico, ossia *Yin* e *Yang* e le Cinque Fasi, avevano connotazioni e applicazioni politiche che si confacevano assai bene ai sovrani. Il potere imperiale era legittimato nella misura in cui rifletteva ed esemplificava l'armonia del Cielo e della Terra. Se voleva mantenere il potere, l'imperatore avrebbe dovuto prestare ascolto, in fatto di corrispondenze cosmiche, ai consigli degli esperti, ossia gli uomini di cultura che avevano elaborato la teoria che stava alla base di questa legittimazione. Si trattò, come abbiamo osservato in precedenza, di una notevole convergenza di interessi, specie nei primi tempi Han, tra imperatori, bisognosi di consiglieri per mantenere e consolidare la propria posizione di potere, e consiglieri, che ottenevano in tal modo un appoggio sostanziale da parte dell'imperatore.

Possiamo concludere questo paragrafo illustrando molto brevemente l'elaborazione di queste tematiche nel campo della medicina e dell'astronomia. Per i Cinesi il corpo umano non era un insieme statico di organi o di strutture, bensí un campo di interazione di processi. Curare una malattia significava contrastare le forze ostili che disturbavano le normali interazioni del movimento del *qi* (respiro, forza vitale, energia) nel corpo. L'ideale era spesso il libero flusso, immaginato talvolta sul modello del libero flusso delle interazioni tra il sovrano e i suoi ministri[16]

Ma questo non era l'unico modo di concepire il corpo a immagine e somiglianza del sistema politico. In un testo dello *Huangdi neijing* ciascuno dei vari sistemi di funzioni presenti nel corpo è paragonato a una funzione politica[17]. Anche qui, l'ordine soddisfacente dipende dal fatto che ciascun sistema interno del corpo svolge la funzione che gli è pro-

[16] Concetto che potrebbe già essere illustrato in *Lüshi Chunqiu*, 20. Cfr. SIVIN, *Medicine* cit., cap. I (*Confronto tra la filosofia greca e quella cinese*), p. 6. Per il confronto con i Greci cfr. LLOYD, *Adversaries* cit., cap. IX (*La politica del corpo*).

[17] *Huangdi neijing suwen*, 8. Cfr. SIVIN, *Medicine* cit., p. 7; LLOYD, *Adversaries* cit., pp. 192 sgg. Alla possibilità, e alla pratica effettiva, della dissezione si fa raramente riferimento nelle fonti disponibili di epoca Han. Cfr., per esempio, S. KURIYAMA, *Visual knowledge in classical Chinese medicine*, in BATES (a cura di), *Knowledge* cit., pp. 205-34. Come risulta dalle pp. 223 sgg., in Cina la dissezione finiva per essere praticata, sostanzialmente, *post mortem* per cercare di determinare le cause del decesso. Come abbiamo già avuto occasione di osservare, la rappresentazione del corpo umano da parte della scienza cinese dell'epoca privilegia i processi che si svolgono al suo interno a scapito delle strutture anatomiche.

pria interagendo in armonia con gli altri. Il nocciolo di questa dottrina emerge in un dialogo nel quale un'autorità in campo medico, Qi Bo, risponde a una domanda che gli viene posta dall'Imperatore Giallo stesso. Da una parte, i medici debbono essere informati in materia di armonia politica per poter comprendere la teoria che riguarda il funzionamento del corpo; dall'altra, il messaggio implicito è che l'imperatore stesso ha bisogno di consiglieri medici, le cui teorie forniscono ulteriori illustrazioni dell'importanza di un ordine soddisfacente. In pratica, i medici cinesi non hanno mai goduto del prestigio di coloro che operavano nell'Ufficio astronomico, tuttavia condividevano con questi ultimi l'ambizione di ritenersi indispensabili ai detentori dell'autorità politica.

Per quanto riguarda l'astronomia, l'Ufficio venne istituito in epoca Han per promuovere gli studi nei due settori di ricerca sui cieli previsti dai Cinesi: *li fa* e *tian wen*. Il primo viene tradizionalmente tradotto come «studi del calendario», ma in realtà effettua anche altri calcoli, come per esempio quelli relativi alle eclissi. Il secondo è invece lo studio delle «configurazioni nei cieli», di carattere sostanzialmente qualitativo, ma comprendente sia la cosmografia sia l'interpretazione dei fenomeni celesti ritenuti infausti.

Il Mandato dell'Ufficio astronomico era preciso: tenere informato l'imperatore sia su questioni di tipo calendariale, in caso risultasse necessario, per esempio, operare aggiustamenti del calendario, sia su tutto ciò che potesse avere ripercussioni sul suo Mandato. Si continuava a considerare infauste le eclissi; ma la cosa importante era la capacità di prevederle e a tal fine vennero determinati cicli di eclissi sempre piú accurati a partire dall'epoca Han. In epoca Tang, tuttavia, se un'eclissi attesa non si verificava, lo si riteneva talvolta un segno del valore eccezionale dell'imperatore. L'errore in una predizione astronomica non veniva tanto fatto valere *contro* gli astronomi, quanto piuttosto *a favore* dell'imperatore. Questa specie di scusante tuttavia non esimeva, in generale, dal fare previsioni della massima accuratezza.

Gli enormi vantaggi garantiti dall'Ufficio per quanto riguarda lo studio dei cieli sono evidenti. Risorse molto considerevoli, soprattutto in termini di personale, venivano destinate alle ricerche che rivestivano importanza sia per l'imperatore, personalmente, sia per il progresso degli studi in generale. Tuttavia, come risulta piuttosto chiaramente da certe critiche avanzate in alcune fonti di epoca posteriore a quella Han, gli incarichi nell'Ufficio astronomico erano talvolta trattati come delle sinecure. Il personale non effettuava le regolari osservazioni e si limitava a registrarle sulla base delle previsioni. Ciò nondimeno, quando il ca-

lendario si sfasava, era possibile, e sul lungo periodo inevitabile, che la cosa venisse a galla. Talvolta ciò si verificò grazie al lavoro di individui che non facevano parte del personale dell'Ufficio i quali, se erano in grado di avanzare proposte utili di riforma, venivano magari «arruolati». All'interno dell'Ufficio c'era scarsa propensione a innovare. Col che non dobbiamo sottovalutare le ricerche che ha svolto nei duemila anni della sua esistenza, sia per quanto riguarda i fenomeni di carattere ciclico, sia per quelli irregolari. Queste ricerche continuano a garantire informazioni in fatto di occorrenze di novae e supernovae che interessano gli astronomi contemporanei.

3. *I criteri di spiegazione.*

Come valutavano i ricercatori cinesi la validità di concetti e teorie? Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, essi erano interessati a fornire spiegazioni che risultassero gradite o comunque confacenti alle aspettative dell'imperatore o delle autorità politiche. D'altra parte, per quanto riguarda le previsioni astronomiche, la correttezza o meno era ovviamente soggetta a verifica pratica. Ma ci si può chiedere quanto i Cinesi abbiano affinato quelle che possiamo chiamare idee di seconda istanza in merito ai criteri di verifica delle teorie. Per rispondere a questa domanda intendiamo dapprima prendere in esame la documentazione relativa all'interesse dei Cinesi in campo logico ed epistemologico, quindi quella concernente le modalità di argomentazione e persuasione, per poi considerare, in particolare, la documentazione disponibile relativamente alle idee su finalità e ideali della matematica. Quest'ultima costituisce un buon banco di prova per verificare analogie e differenze rispetto alla Grecia, dove, come abbiamo osservato, la dimostrazione di tipo assiomatico-deduttivo stava particolarmente a cuore a una tradizione matematica che, per molti aspetti, è pure quella dominante.

Nelle fonti cinesi disponibili la logica è scarsamente presente sino al periodo che si conclude con la fine degli Han; la logica formale, invece, vi è del tutto assente. Si dànno tuttavia alcune eccezioni. Coloro che fanno parte dei cosiddetti «esperti sui nomi», come Hui Shi e Gongsun Long, sono interessati al paradosso, sebbene le fonti a nostra disposizione, in genere ostili, ostentino un certo disprezzo nei confronti di questo argomento[18].

[18] Cfr. per es. GRAHAM, *Disputers* cit., pp. 76 sgg., 82 sgg. Cfr. inoltre LLOYD, *Adversaries* cit., pp. 113 sgg., 152, 163.

Maggiore interesse per logica ed epistemologia si riscontra nel canone moista, benché, com'è stato osservato, i problemi di interpretazione di scritti ingarbugliati in fase di trasmissione siano molto seri. Appare tuttavia chiaro che i moisti erano interessati alla definizione e alle origini della conoscenza. Operavano pertanto una distinzione tra resoconti di testimoni oculari, verifiche tramandate e osservazione diretta. I moisti credevano nell'esistenza di fantasmi e spiriti e si richiamavano a questi criteri per giustificare l'accettazione da parte loro di tale credenza. Dicevano infatti che, se l'indagine reperisce testimonianze di prima mano al riguardo e la documentazione proveniente dagli antichi re saggi le avalla, allora non si può negare l'esistenza di spiriti e fantasmi. Essi aggiungevano tuttavia un argomento di tipo morale a sostegno di questa conclusione, ossia che gli uomini si comportano meglio se sanno che gli spiriti li osservano[19]

Benché questi e altri testi indichino un certo interesse da parte dei Cinesi per la questione dei fondamenti della conoscenza, non abbiamo però trovato alcun richiamo sistematico a questi fondamenti, né in funzione costruttiva, per validare una posizione e rivendicarne la superiorità, né in funzione distruttiva, per cercar di demolire il punto di vista dell'avversario. Esperti sui nomi e moisti non appartenevano alle correnti principali della ricerca filosofica cinese e, anzi, smisero di essere un gruppo filosofico vitale con la fine dell'epoca degli Stati Combattenti; va però anche considerato che il fatto di essere stati relegati ai margini da parte delle tradizioni posteriori rende ovviamente piú arduo l'intento di determinare quale effettiva importanza abbiano avuto in origine.

Il terreno si fa un po' piú solido quando entriamo nel campo della pratica e della teoria dell'argomentazione. Opere come lo *Shiji* e le precedenti narrazioni storiche, di carattere piú fantasioso, dell'epoca degli Stati Combattenti comprese nello *Zhanguoce* ci forniscono una lunga serie di esempi concreti di argomentazione. Ma anche gli scritti del legista Han Fei contengono un'analisi esplicita delle «difficoltà della persuasione»[20].

Sia i contesti caratteristici dell'argomentazione sia la concentrazione dell'interesse sulla sua analisi teorica rivelano alcune nette differen-

[19] MOZI, 31, su cui cfr. GRAHAM, *Later Mohist Logic* cit., pp. 15, 30 sgg.; G. E. R. LLOYD, *Demystifying Mentalities*, Cambridge 1990, p. 113 [trad. it. Roma-Bari 1991], dove si analizza anche la critica tendenziosa delle posizioni dei moisti in WANG CHONG, *Lun Heng*, 67.

[20] LLOYD, *Adversaries* cit., cap. IV (*Le tecniche della persuasione*), analizza sia numerosi tipi di argomentazione esemplificati nello *Zhanguoce*, sia lo *Shuo nan* (*Difficoltà di persuadere*), cap. XII dello *Hanfeizi*, con riferimenti, in entrambi i casi, alla bibliografia precedente.

ziazioni, come del resto alcune somiglianze, con la situazione vigente nel mondo greco-romano da noi descritta. E si potrebbe affermare che sono le divergenze riguardanti il primo ambito, quello dei contesti dell'argomentazione, a favorire lo sviluppo di differenziazioni nel secondo.

La situazione tipica considerata nello *Zhanguoce*, e analizzata nel *Hanfeizi*, è quella in cui il consigliere politico cerca di influenzare il sovrano, non tanto con la modalità della memoria indirizzata a chi siede in trono, quanto patrocinando determinate scelte politiche. Nell'esperienza cinese non c'è nulla di corrispondente all'interesse pubblico e generale cui molti cittadini greci si richiamano nel dibattito politico e forense. Con le sue raccomandazioni, lo *Hanfeizi* intende fornire un aiuto al consigliere affinché le sue idee vengano accolte. A tal fine egli deve, per esempio, mettere in conto che desiderî e ambizioni segrete del sovrano non corrispondano a quelle da lui palesate in pubblico per motivi di convenienza formale. Il consigliere deve essere poi molto abile nel presentare le proprie proposte in modo che il sovrano possa considerarle semplici esplicitazioni di idee sue. L'invito piú pressante rivolto al consigliere è quello di studiare a fondo il carattere del sovrano, in modo da poter giocare sulle sue emozioni e sulla sua vanità, sfruttarne le debolezze, stare molto attento all'eventuale discrepanza tra le intenzioni dichiarate e quelle reali. Il consigliere deve infine gestire questa complessa situazione evitando il piú possibile di apparire come un orchestratore. Si può pertanto dire che si tratta, nel suo complesso, di un'acuta analisi della *psicologia* della persuasione.

Questi interessi di carattere psicologico trovano ovviamente un corrispettivo in un aspetto della retorica quale veniva insegnata presso i Greci. Ma, come abbiamo visto, in Grecia si sviluppò una reazione negativa, almeno da parte di certi settori, alle tecniche della persuasione, nonostante fossero ampiamente praticate nei tribunali e nelle assemblee popolari, e insegnate, da sofisti e altri, a individui assai desiderosi di apprenderle. L'inadeguatezza del meramente persuasivo è un tema centrale nell'ostilità che contrassegna i rapporti tra Platone e Aristotele (tra gli altri) da una parte, e sofisti, retori e politici, dall'altra. La vera filosofia, almeno nella definizione che ne forniscono Platone e Aristotele, non mira al raggiungimento del meramente plausibile, bensí del vero e, come abbiamo visto, è in questo contesto che Aristotele definisce la dimostrazione rigorosa come quella che, a partire da premesse prime di per sé evidentemente vere, può condurre, sulla base di valide argomentazioni, a conclusioni che si pretendono incontrovertibili.

Nella *Retorica*, tuttavia, lo stesso Aristotele riconosce la scarsa ap-

plicabilità di tali dimostrazioni in campo politico e giudiziario. E sebbene insista sull'utilità, per il retore, di saper distinguere validità e non validità delle varie forme di argomentazione, non è questa la chiave del successo in ordine alla persuasione. Da questo punto di vista, la sottile analisi del *Hanfeizi* raggiunge un livello di finezza che non trova corrispondenza nelle fonti greco-romane.

L'ultimo punto di questo paragrafo deriva dalle considerazioni testé fatte. Nelle fonti cinesi a nostra disposizione l'analisi dettagliata dell'argomentazione si riduce agli aspetti psicologici dell'interazione personale. Ma possiamo chiederci quali ne fossero le finalità e i criteri in un campo come la matematica, nel quale, per certi aspetti, il modello di dimostrazione assiomatico-deduttivo dei Greci ha trovato la sua massima applicazione. Per quanto riguarda la pratica della matematica cinese possiamo far riferimento a due testi classici risalenti, rispettivamente, al I secolo a. C. e al I d. C.: *Zhoubi suanjing* (*Aritmetica classica dello gnomone di Zhou*) e *Jiuzhang suanshu* (*Nove capitoli di arte matematica*). Il commento a quest'ultimo, redatto da Liu Hui nel III secolo d. C., costituisce la fonte piú importante a nostra disposizione per alcune riflessioni puntuali sulle finalità della matematica.

Entrambi questi testi classici sono stati generalmente presentati come orientati verso la pratica: poiché sono perlopiú dedicati all'elaborazione di algoritmi per la soluzione di problemi pratici di calcolo quali la misura dell'area o del volume, si può anche concordare con questo giudizio. Occorre tuttavia fare attenzione a non sottovalutare gli interessi teorici dai quali sono animati. I *Nove capitoli* e la tradizione dei commenti che lo riguardano non si limitano infatti a definire certi algoritmi, ma li validano, ossia ne mostrano la correttezza. Inoltre, possiamo constatare che l'analisi del rapporto tra la lunghezza della circonferenza e quella del proprio diametro (quello che solitamente chiamiamo «pi greco») si spinge ben oltre interessi di carattere puramente pratico. Troviamo per esempio il tentativo di determinare l'area di un poligono regolare inscritto di 192 lati e si parla persino di un poligono di 3072 lati. È chiaro che l'interesse all'ottenimento di approssimazioni sempre migliori al valore reale andava ben al di là di quello che richiederebbe un calcolo con finalità esclusivamente pratiche.

Nella prefazione al commento dei *Nove capitoli* Liu Hui fa alcune riflessioni sul suo lavoro che rivelano interessi piuttosto diversi da quelli che possiamo attribuire ai matematici greci della tradizione euclidea. Nelle sue osservazioni introduttive Liu Hui ricollega i *Nove capitoli* ad altre scoperte molto apprezzate quali gli otto trigrammi (le basi degli esagrammi dell'*Yijing*), l'adozione del calendario, le relazioni armoniche

dei coristi, gli zufoli usati per accordare. Dice poi che lo studio del testo lo ha portato in primo luogo a riflettere sulla separazione di *Yin* e *Yang*. Queste affermazioni potrebbero essere interpretate come di pura facciata, una specie di preambolo retorico quasi scontato da parte di un esponente dell'élite scientifica. Sarebbe tuttavia sbagliato non prenderle in considerazione ritenendole semplicemente tali, perché il tema principale dell'introduzione di Liu Hui è precisamente l'*unità* della matematica.

Le diverse categorie (*lei*) dell'arte matematica sono reciprocamente connesse. Le si può suddividere in diversi rami, ma appartengono tutte allo stesso tronco o radice. L'ideale, per il matematico, è l'individuazione dei punti essenziali o principî guida (*gangji*) che unificano l'oggetto di studio. Sulla scorta di questo programma, all'interno di ciascun capitolo viene dedicata molta attenzione al modo in cui le quantità sono «equiparate», «messe in comunicazione» e «omogeneizzate» reciprocamente. Quelli citati sono termini quasi tecnici usati a un primo livello per la validazione degli algoritmi; ma, come ha mostrato Chemla[21], operano pure a un secondo livello, in quanto connotazioni di ciò che lega gli stessi procedimenti di carattere primario.

Nella pratica della matematica cinese e nell'analisi di Liu Hui non vi sono accenni alla necessità, o alla desiderabilità, di dedurre il complesso del sapere matematico a partire da un numero limitato di premesse prime indimostrabili ma evidentemente vere. Quello cui i Cinesi miravano non era l'incontrovertibilità garantita dal procedimento assiomatico-deduttivo. La garanzia della certezza era la grande forza di questo procedimento, che ha però la sua debolezza nella difficoltà di formulare assiomi che soddisfino ai requisiti della indimostrabilità e della verità di per sé evidente. Va ricordato che la geometria di Euclide dipende dal postulato delle parallele; e sebbene egli fosse evidentemente convinto della sua verità, la storia successiva dello sviluppo delle geometrie non euclidee ha evidenziato il problema. La possibilità di geometrie fondate sulla non accettazione del postulato delle parallele ridicolizza la pretesa di incontrovertibilità del sistema euclideo che colpiva tanto favorevolmente i Greci.

Le osservazioni di Liu Hui rimandano a preoccupazioni del tutto diverse, benché, al pari della dimostrazione assiomatico-deduttiva, abbiano ripercussioni che vanno ben oltre il campo degli studi matemati-

[21] Cfr. per es. K. CHEMLA, *Résonances entre démonstration et procédure*, in «Extrême-Orient Extrême-Occident», XIV (1992), pp. 91-129; ID., *Nombre et opération, chaine et trame du réel mathématique*, ivi, XVI (1994), pp. 43-70.

ci. L'ideale dei Greci era il raggiungimento della certezza sulla scorta di una dimostrazione del genere. Per questo motivo, nell'astronomia, nella statica e nell'idrostatica, e in una tradizione dell'armonica, la geometrizzazione era all'ordine del giorno. Ma questo ideale influenzò anche la ricerca in campi quali la medicina, tanto che nel II secolo d. C. Galeno richiedeva che almeno certe parti della scienza medica fossero dimostrate in «maniera geometrica»[22]. Non va inoltre ovviamente dimenticata la pretesa di Platone, per il quale il sovrano-filosofo dello stato ideale sarebbe in grado, grazie all'applicazione della dialettica, di tradurre infallibilmente in concrete politiche di governo la sua comprensione delle forme trascendenti, assolute.

Liu Hui, invece, non mostra nessun particolare desiderio di certezza. Il dato importante, dal suo punto di vista, era individuare in che modo le diverse parti della matematica formino un'unica totalità. Va comunque osservato che pure questa finalità può avere ripercussioni sul piano politico per il valore che attribuisce all'unificazione.

4. *Conclusione.*

Cerchiamo ora di riconsiderare attentamente quanto emerso dalla nostra rapidissima disamina delle diverse linee di sviluppo della ricerca scientifica nel mondo greco-romano e in Cina. In primo luogo occorre sottolineare ancora una volta e senza mezzi termini che tali linee di sviluppo furono in realtà assai piú numerose di quelle cui si è fatto qui riferimento. Inoltre, non possiamo essere affatto sicuri della affidabilità e della sufficienza delle fonti di cui disponiamo al fine di una ricostruzione adeguata di entrambe le situazioni.

In ogni caso, la documentazione di cui disponiamo lascia intravedere alcune connessioni piuttosto strette, sia nel mondo greco-romano sia in Cina, tra il modo di porre i problemi e le istituzioni sociali e culturali nel cui ambito veniva condotta la ricerca.

La relativa mancanza di fonti stabili di mecenatismo e di «impiego statale» ufficiale nel mondo greco-romano faceva sí che si ricorresse maggiormente all'insegnamento per guadagnarsi la vita. Ma sulla scorta del pubblico dibattito che in Grecia aveva quotidianamente luogo nei tribunali e nelle assemblee popolari, gli uomini di cultura greci – filosofi,

[22] Ho analizzato questo aspetto in riferimento alla bibliografia precedente in *Theories and practices of demonstration in Galen*, in M. FREDE e G. STRIKER (a cura di), *Rationality in Greek Thought*, Oxford 1996, cap. X.

medici e anche matematici – spesso competevano tra di loro in occasione di confronti aperti. Nel contesto di tali dibattiti, che potevano assumere la forma di faccia a faccia in pubblico o di polemiche condotte per iscritto, ci si conquistava il prestigio, la reputazione e anche gli allievi. A sua volta, ciò contribuiva a focalizzarsi sui fondamenti, sugli elementi, sulla metodologia: si passava al vaglio la posizione dell'avversario, ma, poiché ci si doveva aspettare un analogo atteggiamento critico da parte sua, si era particolarmente attenti alla giustificazione dei propri punti di vista. In numerosi campi la richiesta della certezza portò all'analisi e alla pratica della dimostrazione rigorosa: un modello dalle vaste ripercussioni sul modo di condurre la ricerca e di presentarne i risultati.

In Cina, invece, sin dai primi tempi, le opportunità di mecenatismo da parte del sovrano erano maggiori, mentre minore era l'esigenza di guadagnarsi da vivere con l'insegnamento. Inizialmente, i filosofi corteggiavano i sovrani nell'intento di persuaderli ad adottare i principî del buon governo. Ma già prima dell'unificazione s'iniziò a dibattere la questione del fondamento cosmologico del potere monarchico; tematica che si fece particolarmente urgente e rilevante in seguito alle sollevazioni che portarono all'unificazione e poi alla transizione agli Han. Da questo momento emerge un'ampia convergenza di interessi tra uomini di cultura e sovrano[23]. Il risultato di tutto ciò è il complesso di idee associate a *Yin Yang* e alle Cinque Fasi, che garantiva un quadro teorico flessibile per la comprensione di fenomeni di varia natura in campi diversi, tra cui anche quello delle relazioni sociali e politiche. Grazie, in linea generale, a questa convergenza, i ricercatori cinesi nei vari campi potevano contare su un sostegno statale incomparabilmente maggiore di quello dei loro colleghi che operavano nel mondo greco-romano.

Possiamo osservare, in conclusione, quanto strettamente i punti di forza e di debolezza di un insieme di sviluppi riflettessero in maniera speculare i punti di forza e di debolezza dell'altro insieme di sviluppi. Le istituzioni statali cinesi come l'Ufficio astronomico, che sosteneva la ricerca, potevano rappresentare un enorme vantaggio, dato che garantivano le risorse per un programma di ricerche che poteva protrarsi nei secoli; ma queste stesse istituzioni potevano anche rivelarsi soffocanti,

[23] Questa convergenza di interessi non significava, ovviamente, che i rapporti tra i singoli sovrani e i loro consiglieri fossero sempre cordiali. Al contrario, sappiamo di molti consiglieri caduti in disgrazia presso gli imperatori Qin e Han, e pertanto imprigionati, condannati, messi a morte o costretti al suicidio. Rientrano nel novero Lü Buwei e Liu An (menzionati in precedenza), al pari dei due storici Han di maggiore spicco, Sima Qian e Ban Gu (autore dei *Han Shu*). Sima Qian, che accettò la commutazione della condanna a morte in castrazione ed ebbe così la possibilità di portare a termine l'opera iniziata dal padre, cita un lungo elenco di altri autori che caddero in disgrazia e dovettero subire analoghe umiliazioni (*Shiji*, 130).

condizionando la ricerca di chi vi lavorava e ostacolando l'innovazione.

Per contro, lavorare all'esterno delle istituzioni statali consentiva in linea di principio un'indipendenza assai maggiore. Gli interessati potevano infatti scegliersi liberamente il proprio programma di ricerca, e l'originalità era premiata anche perché consentiva di avere la meglio sugli avversari. In questo caso, gli svantaggi erano dati dal fatto che i ricercatori non avevano un lavoro fisso e i risultati cui pervenivano potevano passare inosservati e non essere nemmeno presi in seria considerazione in quanto ritenuti fantasiose speculazioni di intellettuali. Certamente i Greci non riuscirono, in definitiva, ad assicurarsi una forma di consenso intorno a un programma di ricerca condiviso. Mentre la scienza cinese ha continuato a procedere nei secoli sino in epoca moderna, la scienza greco-romana non ha dato prova di uguale durata e solidità nel fronteggiare le sfide culturali della cristianità e quelle politiche costituite dalle invasioni straniere.

DIEGO LANZA

Dimenticare i Greci

1. *Non dirlo a nessuno!*

A una giovane amica di salda fede classicista capitò un giorno in un grande magazzino americano di attaccar bottone con un simpatico signore che le si rivelò poi come il coach di un'importante squadra di basket. Incredula dapprima, fu poi convinta dalle riviste che egli le fece avere, sulla copertina delle quali egli appariva nel suo ruolo inequivocabile di allenatore dei Trojans. L'amica non seppe nascondere la propria emozione; non era infatti soltanto dotta di greco e di latino, ma aveva anche un passato di valida cestista, e la conoscenza di un vero coach americano, del coach di una squadra importante, che partecipava al prestigioso campionato universitario NCA, non la lasciava certo indifferente.

Si sentirono qualche volta al telefono, e un giorno che si rividero, quasi per gioco, lei azzardò una battuta: «Ma tu lo sai che però furono i Troiani alla fine a perdere?» Lui apparve per un attimo interdetto: «Sí, – rispose, – ma è successo tanto tempo fa». Poi mutò voce e aggiunse: «Tu comunque non dirlo a nessuno!»

L'aneddoto è vero, e può anche riuscire divertente, quando si sappia che il nome dei Trojans non è, come quello della Juventus o della Pro Patria, il relitto di un'altra età, nella quale il mondo classico era cibo commestibile per ogni studente liceale. Intorno alla squadra nella South California University è infatti ancora presente una fitta rete di riferimenti all'antica Troia, che culminano nel tronco di colonna di un presunto tempio troiano di Apollo donato all'università «patria dei moderni Troiani» dal governo turco nell'ottobre 1952[1]

La storiella tuttavia non è stata riportata per indurre a una facile quanto vacua ironia sulla sfortunata ingenuità del coach dei Trojans, ma perché in quel suo «non dirlo a nessuno!» si può forse amaramente ri-

[1] Sulla pietra e sulla sua probabile provenienza, certo non la Troade, si veda la nota dell'archeologo della USC, J. Pollini, in «USC Trojan Daily Family», primavera 1994, pp. 30 sg.

conoscere, se non un detto, certo una pratica della nostra cultura classicistica.

Piú di due secoli di filologia veterotestamentaria hanno condotto l'esegesi biblica ad alcuni importanti accertamenti: nella scrittura del Pentateuco sono presenti differenti mani, appartenenti a diverse epoche e a diverse impostazioni dottrinarie; le pratiche dei piú antichi profeti presentano singolari tratti orgiastici che le hanno fatte avvicinare alle cerimonie coribantiche; molti racconti dei patriarchi ricalcano schemi novellistici presenti in altre tradizioni narrative; di culti politeistici si hanno tracce nella stessa narrazione biblica oltre che nelle evidenze archeologiche di tutta l'età preesilica; ecc. ecc.

Tutto questo devono apprendere gli studenti delle facoltà riformate, se vogliono superare i loro esami e addottorarsi in teologia. Eppure di tutto questo, che dovrebbe aver mutato radicalmente il modo di leggere e di intendere la Bibbia, non resta traccia quando, dagli studi nelle biblioteche di teologia, si passa alla pratica della predicazione, ai sermoni tenuti nelle chiese. L'ex studente di teologia chiamato ad amministrare il culto, divenuto pastore e dovendo pascere le pecore del Signore, sembra dover celare gelosamente i segreti filologici appresi con tanta fatica durante i propri studi. Certo, questa contraddizione non è esclusiva delle chiese protestanti, ma qui essa può esser colta con maggiore evidenza in grazia del principio del *sola scriptura*.

Da una parte dunque l'esclusività della Scrittura come fonte della rivelazione ha promosso sempre piú raffinate tecniche di indagine sulla composizione e sulla qualità del testo biblico, dall'altra ha dato luogo a fenomeni di fondamentalismo ignoti alla tradizione cattolica e ortodossa[2]

Anche se certo non di questo si intende parlare qui, quel che si è finora detto può forse servire a intendere una serie di contraddizioni che non riguardano le corporazioni ecclesiastiche, ma quella piú profana dei classicisti. L'atteggiamento di passiva reverenza dei fondamentalisti di fronte al testo sacro trova infatti rispondenza in quello di non pochi classicisti di fronte al multiforme patrimonio della letteratura greca, intesa questa nel senso tradizionalmente piú ampio di tutto ciò che ci è stato

[2] Per il rapporto tra esegesi riformata della Bibbia e sviluppo della tecnica filologica restano importanti le pagine di G. PASQUALI, *Teologi protestanti predecessori del Lachmann*, in «Studi Italiani di Filologia Classica», 1931, pp. 243 sgg., e di S. TIMPANARO, *La genesi del metodo del Lachmann*, Firenze 1963, pp. 16 sgg. Se l'Antico e il Nuovo Testamento sono discorso di Dio, ogni parola che vi si trova deve necessariamente corrispondere a verità né può essere interpretata metaforicamente; di qui la proibizione, in costante espansione e sempre piú rigorosa, dell'insegnamento di qualsiasi ipotesi evoluzionistica in molte scuole americane.

conservato scritto in lingua greca. Come ebbe a notare Moses Finley, è presente in molti studiosi dell'antico un'istintiva certezza che ogni scritto in greco sia depositario di una particola di verità storica, quasi che la lingua fosse di per sé la piú certa garanzia della sua attendibilità[3]. Di qui l'ambigua nozione di testimonianza, sotto la quale si cataloga comunemente qualsiasi affermazione di autore antico, con scarsa attenzione per le sue possibilità di conoscenza, delle sue eventuali fonti di informazione, del significato contingente di quel che egli asserisce. Una reverenza analoga a quella dei biblisti per le opere accolte nel canone dell'Antico e del Nuovo Testamento, ma estesa a un corpus per definizione incontrollabile di opere e di frammenti. Ma se questo si può a buon diritto chiamare il fondamentalismo classicistico, è certo ancora piú interessante considerare il silenzio nel quale vengono relegati alcuni importanti accertamenti filologici.

Ogni studente di antichistica sa, o sarebbe tenuto a sapere, che Pindaro non ha mai scritto le *Olimpiche*, le *Pitiche*, le *Istmiche*, né Aristotele la *Fisica*, la *Metafisica* o la *Politica*. Noi dobbiamo ai letterati alessandrini la conservazione delle opere dei poeti piú antichi, ma ciò non può impedire che si rifletta quale potente impronta il loro importante lavoro abbia inciso sulle opere conservate. Il libro delle *Olimpiche* ci induce inevitabilmente a credere a una raccolta organica, a un'opera organizzata dallo stesso poeta, e non diversamente si ama immaginare nella loro interezza i perduti *Parteni* di Alcmane, i *Giambi* di Archiloco o le *Elegie* di Solone. Ma questo, sappiamo bene, è stato il risultato della sistemazione di filologi e di bibliotecari, ignota all'età arcaica e a quella classica. Similmente non ci fu mai un libro di poesie di Alceo o di Saffo paragonabile al *lepidus libellus* catulliano, composto, questo sí, di poesie pensate e scritte in tempi e situazioni assai differenti, ma tutte poi raccolte e strutturate dal poeta a comporre un'opera organica.

Tutti i filologi inoltre sanno bene che una parte non piccola delle opere di Aristotele fu costruita, seppur involontariamente, dal suo editore, Andronico di Rodi, tre secoli dopo la morte del filosofo. Andronico fece certo opera meritoria riunendo gli scritti aristotelici, che non dovevano avere avuto fino a quel momento grande circolazione fuori della scuola, secondo argomento e ordinandoli in libri. Egli mise cosí in-

[3] M. I. FINLEY, *Problemi e metodi di storia antica*, trad. it. Roma-Bari 1987, p. 20: «la diffusa sensazione che qualsiasi cosa scritta in greco o in latino sia in qualche misura privilegiata, esente dai canoni normali di valutazione». «Nella storia antica anche gli storici sono fonti», ho udito proclamare una volta saputamente a un didatta della storia. Sicuramente egli per antica intendeva greco-romana (dell'altra non doveva avere d'altronde chiara cognizione dei millenni) e la sua certezza non poteva che essergli stata trasmessa dalla lettura dei classicisti.

sieme tre libri che riguardavano scritti sulla pratica del discorso in pubblico, otto sull'organizzazione della società, otto di teoria generale della natura, ecc. ecc. I titoli dati a queste raccolte rivelano la loro genericità: *Ῥητορικά, Πολιτικά, Φυσικά,* in greco sono infatti neutri plurali e non indicano alcun carattere unitario delle diverse raccolte. Ma, coerentemente con l'immagine di massiccia costruzione sistematica del pensiero di Aristotele che nelle scuole filosofiche si andava inevitabilmente imponendo, esse finirono con l'essere lette e tramandate come opere di salda unità originaria, cosí volute dallo stesso Aristotele, e come tali ci sono giunte. Certo, il paziente esercizio filologico degli specialisti è giunto a notevoli risultati; alcune certezze sono ora universalmente riconosciute: il primo libro della *Politica* doveva essere un'opera autonoma sulla costituzione e l'amministrazione del patrimonio (*Περὶ οἰκονομίας*), il terzo della *Retorica* un'opera autonoma sull'elocuzione (*Περὶ λέξεως*). Tutti poi riconoscono che *Metafisica IV* è un lessico ragionato e *Fisica I* una trattazione dei principî (*Περὶ ἀρχῶν*).

Tutto questo resta però, si può dire, sepolto nelle indagini degli specialisti[4] Spesso anzi non arriva neppure a scalfire il loro lavoro esegetico, cosí come non scalfisce il lavoro di non pochi omeristi l'assoluta certezza che si ha del fatto che il testo di *Iliade* e *Odissea* da noi posseduto può risalire nel piú fortunato dei casi a quello dei letterati di Alessandria e che prima, Platone e Aristotele ce lo testimoniano, circolavano ed erano accettati anche altri testi, almeno in parte difformi dal nostro.

Si può pensare che, come per i pastori evangelici, per i classicisti alcuni accertamenti filologici debbano restare confinati al loro primo apprendistato e che essi siano in qualche modo tenuti, non solo a non rivelarlo ai profani, ma quasi neanche a loro stessi? Non dirlo a nessuno, anzi non pensarlo neppure!

2. *L'orologio di Corneille.*

Nel 1648, poco piú di dieci anni dopo il trionfo del *Cid*, nell'*Avertissement* con il quale interviene nella polemica che la sua tragedia aveva suscitata, Corneille ribadisce la propria fedeltà ai precetti della *Poetica* aristotelica. Egli respinge, come offese alla sua stessa poesia, i segni

[4] Anche se la disponibilità di un esauriente panorama di informazioni come quello offerto da I. DÜRING, *Aristotele*, trad. it. Milano 1976, dovrebbe servire a chiunque si confronti con il corpus aristotelico.

di insofferenza che alcuni suoi entusiastici sostenitori avevano osato manifestare per Aristotele:

> Questo grand'uomo – egli scrive – ha trattato la poetica con tanta accortezza e con tanto giudizio che i precetti che ci ha lasciati appartengono a tutti i tempi e a tutti i popoli[5]

Indica quindi i due fondamentali requisiti aristotelici che il *Cid* possiede: la qualità morale del protagonista e che il conflitto tragico abbia luogo tra persone strette da vincoli familiari. Sono, è chiaro, i tratti che caratterizzano per Aristotele la «miglior tragedia», di cui troviamo compiuta descrizione nei capitoli 13 e 14 della *Poetica*.

Nell'*Examen* del *Cid* del 1660 ritroviamo la stessa attenzione per questi due aspetti della tragedia. Sull'intrinseca moralità dei due protagonisti, Corneille annota:

> Rodrigue persegue qui il suo dovere senza allentare in nulla la propria passione, Chimène fa a propria volta lo stesso, senza lasciare vacillare il suo disegno per il dolore in cui si vede precipitata.

Sulla conflittualità tra famigliari c'è bisogno di qualche precisazione:

> Un'innamorata forzata dal suo dovere a perseguire la morte del proprio innamorato, morte che ella teme di ottenere, possiede tratti passionali piú vivi e piú accesi di tutto quel che può succedere tra marito e moglie, tra madre e figlio, tra fratello e sorella[6].

Gli insegnamenti della *Poetica* sono dunque ben presenti al poeta, ma è anche chiaro che l'interpretazione e applicazione offertane da Corneille rispecchia con lucidità la particolare situazione della società in cui egli opera e nella quale le passioni occupano un posto centrale nella riflessione etica: la moralità di un uomo si misura sulla capacità di resistenza alla passione, anche se, o meglio proprio perché, i legami passionali appaiono assai piú potenti di qualsiasi tradizionale vincolo di sangue.

La capacità di accordare regola e sensibilità si ritrova anche quando il poeta affronta un tema avvertito in quel tempo come decisivo nell'imitazione dei modelli classici, l'osservanza delle unità di luogo e di tempo, cui egli dedica tra l'altro il terzo dei suoi *Discours*, pubblicati ciascuno a mo' di prefazione dei tre volumi delle sue opere nell'edizione del 1660. L'aggiornamento del codice aristotelico, il suo adattamento ai tempi, appare evidente quando Corneille affronta l'unità di tempo, uno dei temi su cui si erano abbattute le critiche piú forti al momento della

[5] CORNEILLE, *Œuvres complètes*, Paris 1963, p. 217.
[6] *Ibid.*, pp. 218 sg.

rappresentazione del *Cid*. L'azione che nel dramma di Guillermo de Castro si sviluppa sull'arco di tre anni è racchiusa nel *Cid* nelle ventiquattro ore, da un mattino al mattino del giorno successivo, non senza che Corneille esprima invero qualche rammarico:

> Non posso negare che la regola delle ventiquattro ore contrae troppo gli avvenimenti di questo dramma[7]

Eppure la regola in sé è tutt'altro che assurda:

> Molti inveiscono contro questa regola che chiamano tirannica, e avrebbero ragione se essa fosse fondata solo sull'autorità di Aristotele; ma quel che deve farla accettare è la ragione naturale che le serve da fondamento. La composizione drammatica è un'imitazione, o, per meglio dire, un ritratto delle azioni degli uomini, ed è fuori di dubbio che i ritratti tanto piú sono eccellenti quanto meglio assomigliano all'originale. La rappresentazione dura due ore e assomiglierebbe perfettamente se l'azione che essa rappresenta non domandasse di piú per la sua realtà[8].

Di qui il consiglio di restringere il piú possibile la durata dell'azione rappresentata, tenendo comunque conto della verisimiglianza della resa scenica, secondo le esigenze delle diverse storie.

Aristotele è dunque grande perché non fa che dar voce e definizione alla «ragione naturale»? C'è tuttavia qualcosa su cui val la pena di riflettere, ed è proprio l'uso del termine «naturale». Corneille ha ben presente il passo della *Poetica* cui la regola dell'unità di tempo pretende di rifarsi: «la tragedia deve racchiudere la durata della sua azione in un giro del sole o sforzarsi di non eccederlo troppo». Corneille sa anche che l'interpretazione del passo è controversa tra i suoi contemporanei: si tratta «di un giorno naturale di ventiquattro ore o di un giorno artificiale di dodici?»[9] L'aristotelico «giro del sole» (περίοδος τοῦ ἡλίου), la parabola compiuta in cielo dal suo sorgere al suo tramontare, che definiva la giornata primaverile dello spettacolo tragico, si traduce nel giro della lancetta sul quadrante analogico dell'orologio meccanico, perché il tempo è ora concepito omogeneamente, e il giorno misurato e rigorosamente segmentato in ventiquattro ore di uguale durata; ed è questa la naturalità secondo la quale lo percepisce Corneille, persuaso tuttavia di restare in questo caso fedele al dettato aristotelico.

[7] *Ibid.*, p. 220. Nuoce infatti, com'egli osserva, alla collocazione della vittoriosa battaglia contro i Mori, e soprattutto obbliga Chimène a riproporre con eccessiva premura la sua richiesta di giustizia al re. Il dover precipitare gli avvenimenti, egli d'altronde nota, aveva già condizionato la composizione tragica degli antichi: nelle *Supplici* euripidee Teseo muove da Atene e ritorna vincitore nel solo volgere della recita di trentasei versi, né molto di piú dura la navigazione del vittorioso Agamennone da Troia ad Argo.

[8] *Ibid.*, p. 844.

[9] *Ibid.*, p. 844; cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, 1449b12-13.

Corneille appartiene a una società che, pur letterariamente sottomessa ai precetti poetici di Aristotele, è pienamente consapevole della propria nuova importante identità. Il poeta partecipa appieno di questa consapevolezza e sa guardare con distacco pratiche e costumi dei secoli passati; egli riconosce bene la differenza tra i suoi e i tempi di Rodrigue e Chimène e la peculiarità della conclusione del racconto tradizionale, quale è riportata nel racconto di Guillermo de Castro: un matrimonio non motivato dall'amore reciproco, ma dal dovere della compensazione, in grazia del quale Ximena ottiene un marito non meno glorioso del padre perduto.

> È storico – annota Corneille – ed è piaciuto al suo tempo; ma è sicuro che spiacerebbe al nostro, e mi rattrista vedere Chimène consentirvi nell'autore spagnolo, anche se egli concede piú di tre anni di durata alla vicenda rappresentata nella commedia[10].

Cosí dunque Corneille conduce la sua irrinunciabile lotta con Aristotele, e, come Giacobbe a Peniel, ne esce segnato, un segno che egli sa abilmente dissimulare come «les incommodités de la règle»[11]. Che si tratti di una lotta necessaria per riconoscere la propria stessa identità guardando in faccia l'antico ce lo ricorda poco piú di un secolo dopo W. von Humboldt:

> I Greci non sono soltanto un popolo da conoscere per utilità storica, ma un ideale. La loro superiorità su di noi è siffatta che proprio la loro inattingibilità ci rende utile imitare le loro opere, e benefico richiamare al nostro sentimento oppresso dalla nostra condizione cupa e vile la loro libera e bella.
>
> Essi ci restituiscono sotto ogni riguardo alla nostra propria libertà perduta (seppure si può perdere quel che non si è mai posseduto ma per cui si è stati giustificati dalla natura), poiché cancellano istantaneamente l'oppressione del tempo e, con l'entusiasmo, potenziano la forza che è creata in noi di averne il sopravvento con le nostre stesse azioni.
>
> Essi sono per noi quel che gli dèi erano per loro: carne della nostra carne e sangue del nostro sangue; ogni infelicità e ogni asperità della vita, ma un sentimento che rimette tutto in gioco e, mentre elimina la durezza del mondano, serba la gravità delle idee[12].

La grecità è qui tutta quanta sottratta alla storia, essa si trasforma nell'immagine stessa della realizzata libertà che permette agli uomini di riconoscersi tali.

Nonostante la forte enfasi dell'espressione, sono ben discernibili le

[10] CORNEILLE, *Œuvres* cit., p. 219.

[11] *Ibid.*, p. 220.

[12] W. VON HUMBOLDT, *Über den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben*, in ID., *Werke in Fünf Bänden*, II. *Schriften zur Altertumskunde*, Darmstadt 1979, pp. 65 sgg.

categorie che reggono il discorso di Humboldt: la libertà, appunto, quale condizione originaria e naturale, e il dovere di recuperarla a dispetto della sua inattingibilità. Inattingibili sono dunque i Greci per gli uomini, i Tedeschi dei suoi giorni, cosí come inattingibili erano per i Greci i loro dèi; ma è solo la loro imitazione che può affrancare dal servaggio spirituale dei tempi e ricondurre alla libertà. Certo, questa pagina di Humboldt è da ricondurre alla temperie classicistica della Germania di primo Ottocento; tuttavia non è difficile ravvisare piú remote sollecitazioni di queste enfatiche affermazioni[13]

3. *Pensar greco.*

Non piú di due anni fa usciva in America un libro dal titolo provocatorio, almeno nelle intenzioni: *Who Killed Homer?*[14]; esso fu accolto con un'attenzione senza dubbio superiore al suo intrinseco valore: recensioni su importanti quotidiani e periodici, e piú di cento pagine di dibattito sulla rivista «Arion»[15]. I due autori constatano allarmati il progressivo deperimento degli studi di greco e di latino nelle scuole e nelle università americane e l'attribuiscono all'opportunismo carrieristico dei classicisti, i quali da una parte trascurano l'insegnamento, dall'altra sono succubi di qualsiasi sirena culturale europea.

Si può capire che il livello dell'analisi risulta nel complesso basso, ma forse proprio per questo qualche attenzione può essere dedicata all'almeno parziale successo scandalistico e in particolare alle risposte che il volume va suscitando. È fin troppo chiaro che la prima preoccupazione di Hanson e Heath sia il progressivo decremento dei posti di professore di classics nei college e nelle università nonché la riduzione dei loro stipendi, ma le questioni ideologiche che il libro solleva oltrepassano questa preoccupazione e oltrepassano anche i limiti del sistema scolastico degli Stati Uniti, che è invece l'orizzonte invalicato dei due autori. Un orizzonte, si badi, non consapevolmente definito, ma per cosí dire ovvio, vuoi per ignoranza vuoi per naturale disinteresse.

[13] Si pensa in particolare all'anonimo opuscolo *Del sublime*, su cui cfr. G. CAJANI, *Classicismo e libertà: nostalgia di un «tempus actum» nel Sublime*, in G. CAJANI e D. LANZA (a cura di), *L'antico degli Antichi*, Palermo (di prossima pubblicazione).

[14] V. D. HANSON e J. HEATH, *Who Killed Homer? The Demise of Classical Education and the Recovery of Greek Wisdom*, New York 1998.

[15] «Arion», inverno 1999, pp. 84 sgg. (interventi di S. J. Willett, C. Martindale, P. Green e replica degli autori).

Il secondo capitolo del libro ha un titolo eloquente: *Thinking like a Greek*. Gli autori vi sostengono che la debolezza degli studi classici di oggi deriva dall'incapacità di chi insegna il latino e il greco di immedesimarsi nel proprio ruolo fino a identificarsi con quei Greci (i Romani vengono un po' lasciati perdere e restano cosí sullo sfondo) che sono l'oggetto delle loro analisi critiche. Ma perché mai i classicisti dovrebbero pensare, e comportarsi, come gli antichi Greci? Semplice: perché i fondamenti della vita sociale americana, anzi dell'Occidente tutto, sono gli stessi di quelli dell'Atene classica:

> governo costituzionale, libertà di parola, diritti individuali, controllo civile sull'esercito, separazione tra autorità religiosa e autorità politica, egualitarismo della classe media, proprietà privata, libertà di ricerca scientifica»[16]

Non è questo il luogo per sottoporre a critica punto per punto l'attendibilità storiografica di siffatto catalogo, che tuttavia ha un suo pregio: di concentrare i principali capisaldi dell'ideologia tradizionale americana, dell'americano *way of life*, ritenuto da chi ne è protagonista l'unico possibile sistema di convivenza civile.

Su questa base dovrebbe esser possibile oggi ai classicisti occidentali (il discorso dagli Stati Uniti si dilata sempre pretenziosamente a un Occidente non meglio definito) ciò che ha per lungo tempo tentato senza grande successo una lunga tradizione classicistica europea. Questa tradizione, che pure sta alle spalle dei dipartimenti di classics delle università americane, non sembra peraltro molto presente a Hanson e Heath, né fa loro perdere tempo; perciò la loro trattazione può contare sulla piú sbrigativa linearità: Omero, come già si sarà capito, sta per tutta la Grecia, e l'intera civiltà greca si racchiude agevolmente nell'Atene del periodo classico.

La rozzezza di questo impianto storiografico è già stata messa in luce, e, per alcuni tratti, puntualmente contestata da Peter Green[17], e non penso che valga la pena di indugiarci ancora. Neppur val la pena di ripetere le accuse di intolleranza loro rivolte, giustamente, da C. Martindale nella stessa occasione[18] Se dunque si ricorda il libro di Hanson e Heath è perché la loro pretesa non solo di scrivere o di parlare greco (com'era uso di non pochi filologi del passato e vezzo ancora di alcuni del presente), ma addirittura di pensare greco, di pensare come pensavano i Greci, cela una pretesa ben piú diffusa: di voler far pensare i Gre-

[16] HANSON e HEATH, *Who Killed Homer?* cit., p. XVI.

[17] «Arion» cit., pp. 122 sgg.

[18] Ivi, p. 112: «L'intolleranza per la multiculturalità in questo libro è parte di una piú ampia intolleranza del dissenso».

ci come noi, di adeguarli alle nostre costruzioni ideologiche, alla nostra sensibilità, ai nostri nessi di inferenza logica e psicologica, al nostro, presunto, sistema di valori.

Quel che in Hanson e Heath si rivela paradossale, la pretesa di ricavare i principî ideologici del capitalismo americano dall'Atene classica, in altri piú informati e avveduti classicisti riesce a scivolare quasi inavvertita e permea la visione dell'antica Grecia, che, per essere il principio dell'Occidente, necessita di un Oriente al quale contrapporsi.

> *La sapienza greca non è mediterranea, ma anti-mediterranea; la cultura ellenica – un'idea non attribuibile alla razza – non è solo diversa, ma completamente antitetica a ogni civiltà del suo tempo o spazio.* La *polis* non è né di ispirazione africana né asiatica, ma un'istituzione in deliberata opposizione ai modi orientali di affrontare il governo, la letteratura, la religione, la guerra, i diritti individuali, la cittadinanza e la scienza. Ovunque vi fosse Grecia non era Tiro, Sidone, Giza o Persepoli, e neppure Germania, Britannia o Gallia. I *valori essenziali* della Grecia classica *sono* unici, immutabili e non multiculturali, e perciò spiegano sia la durata e il dinamismo della stessa cultura occidentale – cultura che noi come intellettuali occidentali dobbiamo smettere di difendere e piuttosto riguadagnarne la coscienza del possesso, come l'unico paradigma che potrà salvare o distruggere il pianeta[19].

Anche qui la semplificazione è di grande aiuto alla chiarezza. E non lo è meno quando essi in tutta tranquillità identificano nei generali di Dario gli antenati degli yes-men di Saddam o dei pasdaran di Khomeini[20]. La formulazione può forse far sorridere anche il piú acceso nemico di Arabi o islamici (che importa la distinzione per un Occidentale?) del nostro continente; eppure non fa che disvelare un antico atteggiamento, che aveva condotto in passato a formulare categorie come quella di «dispotismo asiatico», nella quale trovavano promiscua collocazione le antiche società di palazzo della mezzaluna fertile, l'impero cinese, quello zarista e l'Unione Sovietica stalinista[21]. E i Greci per parte loro sono stati fatti parlare; da una lettura, invero alquanto forzata, di Erodoto si è riusciti a risalire fino a Omero e a ricavarvi la medesima contrapposizione di due mondi irrapportabili l'uno all'altro ed eternamente in con-

[19] HANSON e HEATH, *Who Killed Homer?* cit., p. XVIII. I corsivi sono degli autori.

[20] *Ibid.*, p. 92.

[21] Il tema, com'è noto, risale a Montesquieu, ma conobbe grande fortuna anche nell'ambito della riflessione marxista dei modi di produzione, per poi essere usato durante la guerra fredda; una lucida messa a punto si trova nel saggio introduttivo di P. Vidal-Naquet alla traduzione francese (1964) del libro di K. WITTFOGEL, *Il dispotismo orientale*; la prefazione è stata ristampata, insieme con un'illuminante nota informativa, in P. VIDAL-NAQUET, *La démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne*, Paris 1990, pp. 267 sgg. Per un ampio panorama del dibattito si veda inoltre G. SOFRI, *Il modo di produzione asiatico. Storia di una controversia marxista*, Torino 1969.

flitto: il greco, cioè l'occidentale, nel quale non è difficile identificarsi, e l'orientale, il barbarico, l'irrimediabilmente altro[22].

Se ciò è stato, ed è tuttora, possibile, non è soltanto perché gli studiosi dell'antico sono poco propensi a interrogare con attenzione il passato, ma anche e soprattutto perché non si curano di interrogarsi sul mondo nel quale vivono, sui problemi che in esso si pongono, sui condizionamenti di educazione ricevuti, sulle manipolazioni dell'informazione alle quali inconsapevolmente si sottopongono. E senza una adeguata problematizzazione del presente è inutile interrogare il passato: esso non farà che rifletterci le menzogne rassicuranti che desideriamo.

Nell'ultimo brano citato di Hanson e Heath alcune parole («La *polis* non è né di ispirazione africana né asiatica, ma un'istituzione in deliberata opposizione ai modi orientali...») rivelano chiaramente chi sia il vero grande obiettivo di tutta la loro crociata: l'*Atena nera* di Martin Bernal[23]

4. *La questione Bernal.*

Il libro di Bernal si trova fin dall'uscita del primo volume al centro di un corposo dibattito. I temi suscitati vanno ben al di là di una ricollocazione della storia della cultura greca; essi portano direttamente a una questione cruciale dei nostri giorni: come, perché e con quali effetti si insista su una prospettiva eurocentrica nello studio della storia. Negli Stati Uniti, dove l'ideologia del *politically correct* compensa e maschera l'irrimediabile egemonia bianca, la controversia si è presto dilatata, trasformandosi in una sorta di laboratorio esemplare del confronto culturale Europa-Africa.

Della querelle dà conto, almeno in parte, nella prefazione al secondo volume, lo stesso Bernal, che appare peraltro soddisfatto della polemica, in gran parte consapevolmente voluta, come si può agevolmente ricavare da quello che scrive:

> A partire dall'estate del 1989, alcune resistenze sono venute allo scoperto e ci sono stati numerosi, feroci attacchi pubblici al libro, provocati in parte dal conve-

[22] Importanti osservazioni nell'articolo di C. CATENACCI, *L'Oriente degli antichi e dei moderni. Guerre persiane in Erodoto e Guerra del Golfo nei «media» occidentali*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 1998, pp. 173 sgg. Tanto piú importanti se si considera che persino la recente guerra nel Kossovo con tutti i suoi massacri ha indotto un certo giornalismo d'intrattenimento ad alcuni lepidi giochi di travestimento letterario: noi, gli Occidentali (*idest* la Nato), i Greci, e loro, gli Orientali (*idest* i Serbi, ma anche, perché no?, gli Albanesi), i Troiani.

[23] M. BERNAL, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 2 voll., London 1987-91 [trad. it. Parma 1991-94, da cui cito].

gno dell'American Philological Association e in parte dall'uso che ne facevano i neri americani, sintomi questi che le idee di *Atena nera* non erano soltanto destinate a svanire in una decorosa oscurità[24].

Qualcuno potrebbe far notare con altezzosa *nonchalance* che il libro di Bernal tratta quasi esclusivamente di avvenimenti (dominazioni, migrazioni, colonizzazioni) che ebbero luogo quattromila anni or sono, e che l'egemonia egizia sulla Grecia di quei tempi non ha molto a che fare con i rapporti Europa-Africa quali si sono andati configurando e definendo nell'età moderna. Ma un distaccato sussiego avrebbe poco senso, quando si rifletta che, come ho detto, la provocazione è consapevolmente presente negli intenti dell'autore del libro e nelle novità che egli intende proporre.

Ma in che cosa consiste la sua tesi fondamentale? Bernal distingue tra due modelli di storia greca. Un primo, già proprio dei Greci, di tutta l'antichità e di gran parte dell'età medievale e moderna, che riconosceva le origini della cultura greca nella piú antica cultura egizia. L'Egitto quindi, e non la Grecia, stava agli inizi della civiltà, ne costituiva la sorgente, o l'alba, secondo la metafora che si preferisce. Questo modello viene sostituito agli inizi dell'Ottocento da un nuovo modello che, privilegiando l'appartenenza dei Greci alla famiglia linguistica indoeuropea, rivendica a questi soli primato e originalità culturali, tende a distruggere i legami che univano la Grecia all'Egitto, e piú in generale all'Oriente, e ne minimizza i rapporti culturali.

Che tutto ciò nella sostanza sia vero non c'è chi possa metterlo in dubbio, solo che abbia qualche dimestichezza con la storia della filologia classica e con il sorgere in Germania dell'*Altertumswissenschaft*[25]

Bernal attribuisce l'affermarsi di questo secondo modello al consolidarsi del razzismo, e principalmente del razzismo antisemita nell'Europa germanica e anglosassone. Forse tuttavia questa è semplificazione storiografica che rischia di confondere, anziché chiarire alcune questioni.

Se l'ideologia razzista può infatti sostenere esternamente la nuova prospettiva, quel che la rende pienamente soddisfacente agli operatori del settore sono ragioni di altro tipo. Accettare il nuovo modello lin-

[24] *Ibid.*, II, p. XII.

[25] Non entro nei particolari della ricostruzione di Bernal né della lunga serie di minute contestazioni critiche a lui mosse dagli specialisti su giornali e riviste; mi limito, per la controversa valutazione delle figure dei singoli studiosi, a rimandare alle precise osservazioni di C. AMPOLO, *Per una storia delle storie greche*, in *I Greci*, I, Torino 1996, pp. 1015 sgg. (cfr. in particolare le pp. 1041 sgg.). Bernal non nota, d'altra parte, ciò che è invece ben indicato da Ampolo, come cioè al criterio razziale che porta a distinguere i Greci dagli «Orientali» se ne accompagni un altro che distingue tra i Greci stessi, definendo differenti caratteristiche etniche per Dori, Ioni ed Eoli.

guistico, fornito dalla recente scoperta della parentela tra le diverse lingue indoeuropee, come criterio storiografico allargato di classificazione culturale, pare da una parte assicurare una piú solida scientificità alla disciplina, dall'altra restringere vantaggiosamente l'ambito dello studio specialistico. Alla tradizionale triade linguistica (ebraico-greco-latino) che caratterizzava la preparazione delle facoltà protestanti di teologia, nel cui ambito la filologia si era sviluppata e articolata, si passa alla piú semplice diade (greco-latino) dei seminari classicistici. Inoltre, e ciò si rivela dirimente, la conoscenza della lingua diventa la migliore, anzi l'unica garanzia di conoscenza del mondo antico. Per questo, anche se ciò può apparire paradossale, si va affermando la persuasione che di ciò a cui non si può avere accesso linguistico diretto, non val la pena avere neppure informazione indiretta.

Occorre dire che Bernal, troppo impegnato ideologicamente, non si è ben reso conto di tutte le implicazioni del primato esclusivo attribuito alla lingua, che si rivela una vera e propria trappola. Per contrastare l'originalità primordiale dei Greci, egli infatti parte proprio da una considerazione della lingua greca e in particolare dai calcoli percentuali di quella parte del lessico riconosciuta come non indoeuropea. Ma del vocabolario greco si ha una conoscenza, nonostante tutto, abbastanza approssimativa: irrigidito, in parte, quello poetico in artificiali stereotipi; solo frammentariamente attestato quello della lingua parlata, almeno per i tempi piú antichi. Se poi dal greco arcaico si risale a quello miceneo, ogni calcolo percentuale del lessico deve cimentarsi con un patrimonio condizionato dal particolare uso degli archivi di palazzo.

Ma ciò che desta maggiore perplessità appare il presupposto teorico che conduce a derivare la fisionomia culturale di un popolo dai caratteri delle sue origini linguistiche. La questione delle origini, e cioè della preistoria, affidata com'è al difficile gioco combinatorio di precari accertamenti linguistici, di un'infida tradizione di leggende e di complessi riscontri archeologici, è destinata a rimanere sempre controversa. I grecisti ne hanno un buon esempio nell'eterna questione delle origini della tragedia. Seppure possa sembrare affascinante, la ricerca delle origini, quando non si sia particolarmente devoti di Heidegger, non è poi problema tanto rilevante. Come non sono le sue origini, ma la tragedia quale si è storicamente configurata a condizionare la nostra sensibilità teatrale, cosí, non la preistoria, ma la storia della Grecia ha sempre costituito un modello nella tradizione europea.

Quel che davvero conta non è dunque tanto stabilire se la Grecia sia o non sia stata colonizzata all'inizio del II millennio dagli Egiziani, quanto chiedersi se sia possibile considerare la sua storia, come la storia di

qualsiasi altra società, prescindendo, completamente o in gran parte, dalla storia degli altri popoli e gruppi sociali con cui essa aveva inevitabili rapporti e della cui koinè culturale partecipava. E su questo il dibattito è sempre rimasto aperto, sia pure in modo diverso e con diversi esiti nei differenti comparti disciplinari. Gli storici appaiono senza dubbio piú sensibili al problema degli archeologi e dei filologi, probabilmente perché proprio nel loro settore le affermazioni di autarchia ariana furono formulate in modo piú reciso ai tempi del «terzo umanesimo».

> Con la rivelazione di tutte quelle civiltà microasiatiche in cui elementi indoeuropei e non-indoeuropei sono inscindibili, è finito non solo il mito di una civiltà indoeuropea, ma anche il problema «Oriente e Occidente». Greci e Asiatici non stanno piú di fronte alle soglie della storia. Che dal secolo XIV a. C. in poi si siano conosciuti, si siano mescolati, abbiano talvolta pensato e agito in comune, va da sé.

Cosí scriveva Arnaldo Momigliano, poco dopo la fine della guerra, recensendo l'importante e discusso volume di Santo Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente*. Ma la conclusione cui giungeva non può non sorprendere: «L'unica cosa da fare intorno al problema "Oriente e Occidente" è di non parlarne piú»[26].

In realtà, come ben mostrava l'autore del libro, il dibattito era – e noi possiamo dire, dopo piú di cinquant'anni, è – assai lontano dall'essere risolto, tante sono le implicazioni nell'attualità che esso comporta non solo per gli specialisti, ma piú ancora per i cosiddetti profani.

Bernal riconosce la propria ingenuità:

> Con ancor maggior sorpresa, ho constatato che in entrambi i paesi [Gran Bretagna e Stati Uniti] c'era un considerevole numero di storici dell'antichità e di classicisti che concordavano con le mie opinioni e avevano di fatto cominciato a elaborarne di simili.
>
> un significativo numero di classicisti è stato piú pronto ad accettare i miei argomenti del pubblico profano, che conosceva poco o nulla della materia[27]

Ciò non sorprende: chi dopo il liceo si è dedicato ad altri studi serba per lo piú, come proprio talismano, alcuni tra i piú logori stereotipi del classicismo scolastico, cui resta nostalgicamente affezionato e che difficilmente ammette gli siano sconvolti.

Ma se è vero che la classicistica non è inerte, come supponeva Bernal, di fronte al modello ariano di autarchia greca, è pur vero che, an-

[26] La recensione, seguita dalla replica del recensito, è ripubblicata nella seconda edizione: S. MAZZARINO, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Milano 1989, da cui cito (p. 399). Il primo capitolo del libro (*Per la storia e l'impostazione del problema*) offriva già un sostanzioso panorama della questione a partire dai primi decenni dell'Ottocento.

[27] BERNAL, *Black Athena* cit., II, pp. IX-X.

che per l'inevitabile limite delle competenze, i rapporti dei Greci con il resto del mondo antico sono quasi sempre scoperti e analizzati come singoli episodi. Un termine, ad esempio, come «stile orientaleggiante» sembra richiamare un'analogia con le suggestioni primitivistiche della pittura del passaggio tra Otto e Novecento per l'influsso dell'arte africana piuttosto che indicare l'appartenenza degli artisti greci del tempo, pur con le loro specifiche caratteristiche, a un piú ampio orizzonte culturale. Neppure la frammentazione delle discipline ha favorito lo scambio delle informazioni; soprattutto gli studiosi della letteratura si sono in maggioranza sempre piú convinti che le testimonianze della cultura letteraria greca possano essere studiate e comprese in sé e per sé[28]

Eppure, che il recinto del palazzo di Alcinoo non abbia riscontro se non in edifici costruiti molte centinaia di chilometri a oriente, che la *Teogonia* esiodea proponga sequenze cosmogoniche ben note in Babilonia, che la Lidia sia ai tempi di Archiloco e Saffo qualche cosa di simile a quel che divenne Parigi per un Europeo della fine del secolo scorso, ecc. ecc., tutte queste sono cose ben note ai classicisti, ma restano per cosí dire nelle pieghe della ricerca, considerate solitamente irrilevanti e marginali, quando non addirittura eccezionali[29] Volta per volta vengono perciò formulate spiegazioni particolari, spesso curiose, nelle quali non è raro che siano fatte intervenire vicende biografiche, prive di prove consistenti.

Per la verità, secondo il semplice buon senso storiografico, quel che si suol definire l'onere della prova dovrebbe toccare ai sostenitori di questo singolare isolamento dei Greci dai loro vicini, della loro supposta im-

[28] Un caso a suo modo esemplare può considerarsi la lunga controversia sull'interpretazione di ERODOTO, 2.53, e sul suo sistema di corrispondenza tra le divinità greche e quelle egizie. Si veda in proposito quanto spiega J. Assmann nel suo saggio in questo stesso volume.

[29] Tanto piú importante quindi quanto scrive nel recente densissimo volumetto W BURKERT, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999, pp. 32 sg.: «La documentazione orientale offre un materiale che presenta un rapporto cosí stretto con la poesia epica greca, che non dovrebbe essere trascurato nell'interpretazione omerica. Questa considerazione deve porre dei limiti alle valutazioni relative a una tradizione eroica puramente indoeuropea o strettamente micenea. Gli influssi piú evidenti sono nelle scene del pantheon divino. È certo che si devono tener presenti contatti molteplici, sia sul piano delle relazioni umane, sia sul piano degli sviluppi storico-sociali. Ma considerando il fatto che abbiamo a che fare con sfere di civiltà comunque connesse tra loro, da un punto di vista geografico quanto cronologico, insistere sull'idea di sviluppi del tutto autonomi e di coincidenze puramente casuali significherebbe aggirare il problema». Oltre alla restante produzione di Burkert degli anni Novanta, costantemente richiamata nel libro, si veda anche il documentatissimo volume di M. L. WEST, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997. Sul versante archeologico è parimenti importante la documentazione che si può trovare sul ricco materiale di provenienza mediorientale ritrovato nell'Heraion di Samo in H. KYRIELEIS, *The Heraion at Samos*, in N. MARINATOS e R. HÄGG (a cura di), *Greek Sanctuaries. New Approaches*, London 1993, pp. 125 sgg.

permeabilità. Ma piú delle prove talvolta vale l'autorità. Nel 1975 Momigliano pubblicò un articolo nel quale sosteneva con dovizia di esempi che i Greci conoscevano poco e male, o non conoscevano affatto, le lingue degli altri popoli[30]. La tesi fu subito accettata e divenne rapidamente senso comune, e quel che per l'autore era una mancanza fu presto considerato un merito, un titolo aggiuntivo di distinzione. Non sembra tuttavia che ci si sia chiesti piú precisamente: quali Greci? Partire dai dominatori del III secolo a. C. non appare infatti molto significativo: chi comanda esercito e amministrazione impone ai sudditi la propria lingua. Ma prima, chi commerciava nel Mediterraneo orientale, e le sue rotte lo conducevano in Fenicia o in Egitto, è verisimile che ne ignorasse le lingue? E chi ebbe a vantare, a torto o a ragione, la propria origine da Sardi, o chi preannunciò un'eclisse, inesatta per la Ionia ma esatta per la Mesopotamia, o chi aveva collaborato alle opere idriche dell'impero, o chi ci riferisce i racconti dei dotti persiani e dei sacerdoti egizi, o chi infine nei territori dell'impero aveva guidato una compagnia di mercenari, tutti costoro conoscevano solo il greco? Lo stesso Aristofane mette in bocca all'ufficiale persiano parole smozzicate, che sono solitamente interpretate come mero grammelot, ma che potevano essere fino a un certo punto intese, grazie al loro carattere formulare, almeno da una parte del pubblico[31].

Che i Greci stessi abbiano barato, facendo credere che gli altri dovessero imparare il greco per comunicare con loro, è pienamente comprensibile; ciò fa parte dell'orgoglio di qualsiasi popolo, necessario spesso a mantenere forte il proprio senso di identità[32]. Lo si vede bene anche nel caso degli Ebrei, popolo unico e refrattario agli usi e alle credenze dei propri vicini, secondo l'autoritratto consegnatoci nella Bibbia. Ma

[30] A. MOMIGLIANO, *The fault of the Greeks*, in «Daedalus», 1975, pp. 9 sgg. L'autore si stupisce del disinteresse dei Greci per la lingua ebraica, ma a chi sarebbe dovuto interessare l'ebraico prima che i cristiani avvertissero la necessità di attingere direttamente ai libri da loro definiti Antico Testamento? D'altra parte nello stesso articolo Momigliano afferma: «I Greci furono unici nell'antichità per la loro capacità di descrivere e definire i costumi degli stranieri. Essi seppero analizzarne le istituzioni, le credenze religiose, le abitudini quotidiane, persino la dieta. Inventarono quel che noi ancora riconosciamo come la valida scienza dell'etnografia» (p. 15). Non sono sicuro che i racconti dei Greci possano definirsi *tout court* etnografici, ma sicuramente è difficile pensare a un'etnografia priva di conoscenze linguistiche.

[31] ARISTOFANE, *Acarnesi*, 100; si veda in proposito M. C. MILLER, *Athens and Persia in the Fifth Century BC. A Study in Cultural Receptivity*, Cambridge University Press, 1997, pp. 130 sg.

[32] A Erodoto, per esempio, sulla cui testimonianza fa leva Momigliano, è molto chiaro che bilingue è chi è soggetto non chi domina (4.114); è dunque logico che egli preferisca rappresentare gli interpreti come non greci (2.154). Né deve sorprendere che proprio nel IV secolo, quando gli scambi con l'impero si fanno sempre piú stretti, invalga l'uso di ostentare indifferenza e ignoranza.

anche in questo caso il dovere dello storico è di saper interpretare e valutare, e soprattutto di usare tutti gli strumenti di cui possa disporre[33]

Non diversa impermeabilità è stata proposta, in nome della indoeuropeicità dei Greci, per le loro credenze e le loro pratiche religiose. L'ipotesi di una religione indoeuropea originaria e sostanzialmente stabile ha condotto anche studiosi di vaglia a tralasciare come irrilevante il cangiante contesto religioso del Mediterraneo orientale, dalla cui considerazione erano pure venute tante illuminazioni per lo studio del vario quadro religioso greco tra la fine dello scorso e il principio di questo secolo. Il vincolo linguistico, che si manifesta, ma non sempre, nei nomi delle divinità, ha finito col prevalere su qualsiasi altra considerazione storica. Eppure una breve riflessione sulla nascita e la successiva espansione delle piú grandi religioni del nostro tempo avrebbe potuto consigliare maggiore prudenza. Né il buddismo, né il cristianesimo, né l'islamismo, nonostante il loro saldo ancoraggio a un patrimonio scritturale, appaiono vincolati a caratterizzazioni linguistiche o di razza, ma devono successi e insuccessi nel loro affermarsi ed espandersi a ragioni molto piú complesse di natura sociale, politica, ambientale ecc.

Bernal ha dunque ragione nel dire che a fondamento del moderno modello autarchico della Grecia sta un'opzione ideologica, un'opzione che si è venuta sfumando e ridefinendo nei particolari secondo le necessità dei tempi, ma che mantiene saldo il proprio criterio antinomico: Greci = noi, non-Greci = altri. Eppure, come già si è detto, non è questo l'unica ragione della permanenza e della fortuna del modello, della sua funzionalità e, soprattutto, dell'ovvietà con la quale esso è accolto e fatto proprio dai non specialisti, nonostante la sua palese improbabilità storiografica.

5. *Greci senza Greci?*

Staccare la Grecia dal contesto storico cui appartiene presenta un duplice vantaggio: permette di avere un campo d'indagine chiuso e definito e inoltre di considerare il proprio oggetto come eccezionale, esente perciò dai piú comuni obblighi di un approccio storiografico. Tra questi la necessità di definire un quadro antropologico approssimativamente coerente della società remota, nel tempo se non nello spazio, che è oggetto dei nostri studi. Non è in effetti difficile da osservare

[33] Si vedano G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia 1986, e J. ASSMANN, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge Mass. 1997.

che, mentre qualsiasi libro di buona divulgazione sulle altre società antiche, l'egizia, la babilonese, per non parlare di India e Cina, si apre con una serie di indicazioni sulla configurazione e la dinamica dei rapporti sociali nonché sulle peculiari categorie verbali e mentali sue proprie, sarebbe vano cercare qualche cosa di simile nelle sintesi di storia greca. Anzi, quanto piú il libro è rivolto a non specialisti, tanto meno indulge a qualsivoglia osservazione di tal genere. Se ne può dedurre l'opinione che lo studio della storia greca non debba richiedere altra mediazione che il buon senso.

Se una volta si amava parlare di «miracolo greco» a indicare il prodigio di un mondo che nascerebbe già maturo e spiritualmente attrezzato come il nostro, si è poi preferito parlare piú semplicemente di contemporaneità dei Greci. I Greci dunque come nostri contemporanei, che, in quanto tali, senza troppe complicazioni, possono venire interrogati sui nostri stessi problemi[34].

Eppure, proprio in quel che ci può apparire uno degli aspetti piú familiari e rassicuranti, la continuità di una terminologia concettuale, si annida già la prima insidia. Parole come *logos*, *mythos*, *pathos*, che quotidianamente ci illudiamo di riadoperare, rivelano, solo che le si consideri con un po' di attenzione, la loro appartenenza a un sistema categoriale ben diverso dal nostro e di non facile decifrazione[35] E come potremmo definire correttamente con i nostri parametri concettuali termini come αἰδώς, ὕβρις, φίλος, αἰτία, senza dover tracciare un quadro complessivo dei rapporti tra gli uomini e tra l'uomo e la divinità, un quadro assai lontano da quello cui siamo assuefatti?[36] Ciascuno di essi richiederebbe spiegazioni non meno articolate ed esemplificazioni non meno numerose di quelle che occorsero per far intendere termini inizialmente astrusi come *totem*, *mana*, *potlach*. Non meno diversa dalla nostra era infatti la concezione greca dei rapporti tra i sessi, dell'organizzazione familiare, dell'attività cultuale, dell'immagine della divinità, ecc. ecc. In mancanza di questo quadro si ottiene un generale effetto di banalizzazione, che può talvolta giungere a vere e proprie rappresentazioni caricaturali.

[34] Si può vedere come spesso il ricorso ai Greci serva ancora soltanto per scoprirvi quel che già conosciamo e che appartiene al nostro tempo, cosí per esempio alcune rivisitazioni della *Poetica* aristotelica. Da questo punto di vista un vivace quadro della filosofia contemporanea è offerto da G. CAMBIANO, *Il ritorno degli antichi*, Roma-Bari 1988.

[35] Per la dibattuta questione intorno al valore di *logos* e *mythos* si veda C. CALAME, *Mûthos, lógos et histoire. Usages du passé héroïque dans la rhétorique grecque*, in «L'Homme», 1998, pp. 127 sgg.; per *pathos* cfr. quanto ho già annotato in *I Greci*, II/2, Torino 1997, pp. 1147 sgg.

[36] Su αἰτία si veda l'illuminante articolo di C. Darbo-Peschanski *ibid.*, pp. 1063 sgg.

Il distacco della Grecia dal resto del mondo antico ha condotto alla creazione di un mondo a parte di illusoria maneggevolezza: summe poetiche come le *Opere* esiodee o la raccolta teognidea, che, se fossero state composte in altra lingua, avrebbero comportato ben diverse mediazioni critiche, sono lette e rilette come si è usi leggere le poesie di Foscolo o di Goethe, ricercando nella biografia degli autori le chiavi di una piú aderente interpretazione psicologica. Ma, a differenza che per i poeti moderni, qui gli elementi biografici, spesso tali soltanto per un equivoco degli esegeti, sono autoschediasticamente ricavati dalle opere e, piú che illuminarle, contribuiscono al loro fraintendimento[37].

Non è da stupirsi che in questo modo si sia anche giunti agevolmente alla creazione di figure a noi, certo, familiari ma inesistenti, e incomprensibili, almeno nella prima fase della civiltà greca: il filosofo, lo storico, il letterato. Queste definizioni sono state sí criticate e corrette, ma che eco ha avuto, fuori dell'ambito specialistico, la classificazione di «maestri di verità» formulata felicemente da Marcel Detienne per personaggi come Parmenide, Empedocle, Eraclito?[38] I «filosofi presocratici» continuano ad aprire ogni manuale di storia della filosofia, e consentono di trascorrere, senza preoccupazione per le forme degli enunciati, dall'«acqua» di Talete alle «omeomerie» di Anassagora fino alle «idee» di Platone.

Certo, i classicisti sono stati chiamati efficacemente a riflettere sul fatto che Tucidide non fosse un «nostro collega» da Nicole Loraux, ma quanto queste importanti riflessioni sulla storiografia e sulla sua storia sono realmente servite a offrire un'immagine dello storico molto piú problematica di quella divulgata e supinamente accettata dai profani?[39] E si è già accennato all'Omero curvo sul suo scrittoio e intento a riscrivere i suoi poemi, costantemente alla flaubertiana ricerca dell'espressione piú adatta, cui fa buon *pendant* un Archiloco che si consola delle proprie disavventure raccontandoci gli episodi piú scandalosi della sua vita[40]

Quale tempo d'altronde piú propizio di questo, nel quale si è solen-

[37] Si veda per esempio intorno a Esiodo quanto, riprendendo anche importanti osservazioni di G. Nagy, scrive C. GROTTANELLI, *La parola rivelata*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA e D. LANZA (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/1, Roma 1992, pp. 219 sgg. Su Omero di grande rigore metodico ed efficace lucidità il recente articolo di M. L. WEST, *The invention of Homer*, in «Classical Quarterly», 1999, pp. 364 sgg.

[38] M. DETIENNE, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967.

[39] N. LORAUX, *Thucydide n'est pas un collègue*, in «Quaderni di Storia», XII (1980), pp. 55 sgg. Sulle differenze tra la storiografia antica e quella moderna rilevanti anche le osservazioni di Y. H. YERUSHALMI, *Riflessioni sull'oblio*, in *Usi dell'oblio*, trad. it. Parma 1990, pp. 9 sgg.

[40] Sul senso e sui caratteri della biografia in Grecia si veda ora l'importante saggio di O. MURRAY, *Modello biografico e modello di regalità*, in *I Greci*, II/3, Torino 1998, pp. 249 sgg.

nemente aperta la grande gara tra tutti i camerieri che spiano dal buco della serratura per riscrivere le vere storie dei loro padroni, quale tempo piú propizio al dilagare di quella «insolente familiarità» che già Nietzsche aveva avuto modo di rimproverare ai grecisti del suo tempo? Adeguare i Greci al nostro senso comune sembra l'unica strada facilmente percorribile. È certo una strada rassicurante, che pone al riparo dal dover pensare il diverso e, piú inquietante ancora, il diverso che ci appartiene, il diverso dentro di noi[41].

Ma questi Greci, costruiti a nostra immagine e come nostro archetipo, quale passato potevano avere, quale memoria? E non fu già Platone a definirli «eterni fanciulli», proprio perché dimentichi di sé, privi di ricordi? Eppure, paradossalmente, è proprio in Platone che possiamo scoprire le tracce piú evidenti di quel «modello antico» delle origini della Grecia destinato ad essere posto in oblio alla fine del Settecento. Che prima degli eterni fanciulli ci fossero altri popoli e altre civiltà dalle quali essi avevano a lungo appreso arti, credenze, norme di comportamento, di questo essi, i Greci, erano pienamente persuasi, almeno fino a quando le necessità di un'egemonia militare e politica non gli imposero di dover apparire comunque superiori. La sentenza di Christian Meier «I Greci non ebbero Greci davanti a sé», fatta propria e generalizzata da Green, appare tanto d'effetto quanto vuota[42]. Anche i Greci avevano i loro Greci, possedevano cioè, come qualsiasi altra società, modelli piú o meno remoti, possedevano una memoria culturale che è insieme principio d'identità, rappresentazione di somiglianze e di differenze. Ma, ed è questo ciò che conta, una memoria culturale è importante per far conoscere meglio chi la possiede, mentre perde d'importanza quando la si intenda usare come testimonianza storica. Se cioè molti racconti tradizionali, o miti, se cosí si preferisce chiamarli, dei Greci rimandano all'Egitto, ciò è significativo per comprendere il ruolo dell'Egitto nell'immaginario, nel modo di pensarsi e di riconoscersi di chi tramandava le storie, ma assai meno come documento, attesta-

[41] Tuttavia questa banalizzazione, questo appiattimento, questa pretesa di accostarsi a un testo remoto come a qualcosa scritto l'altroieri, non sono certo nuovi. Il biografismo incurante dei propri informatori, l'adeguamento del remoto al familiare sono a loro volta antichi. Diogene Laerzio o Ateneo sotto questo aspetto non ci forniscono soltanto notizie tutte da verificare, ma pericolosi modelli di conoscenza e di interpretazione.

[42] P. Green in «Arion» cit., p. 129. In realtà il contesto di C. MEIER, *Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980, p. 51, era piú specifico: l'inesistenza di forme di «democrazia» precedenti e modello (l'espressione tedesca «Die Griechen hatten keine Griechen vor sich» suggerisce non solo l'anteriorità ma anche il valore esemplare) della *polis* greca (cioè ateniese); resterebbe da considerare quanto l'isonomia dei maschi liberi adulti possa considerarsi «democrazia» nel senso moderno della parola.

zione, fonte storiografica. E ciò perché la memoria, la memoria sociale come quella individuale, è spesso non solo e non tanto la conservazione del passato, quanto piuttosto la sua ricostruzione, quando non addirittura la sua costruzione[43]

6. *La lingua dei morti.*

Dalle loro dorate cornici i miei antenati sembrano osservarmi, ma sono io in realtà che li osservo alla ricerca di un particolare che me ne riveli la familiarità. Justus, il nonno di mio padre, e Nicolaas, il bisavolo di mia madre. Cerco nei loro volti alcuni tratti dei miei genitori e, alla fine, mi è possibile riconoscere nel primo lo stesso naso carnoso, nel secondo la rotondità degli occhi ombreggiata dalle fitte sopracciglia. Ma quel che piú mi colpisce è come essi si somiglino l'uno all'altro. Cerco di capirne la ragione: forse perché potrebbero apparire l'uno accanto all'altro in uno dei ritratti collettivi di Frans Hals? Questa reciproca rassomiglianza giunge quasi a cancellare la precedente impressione di familiarità, ad allontanarmeli. Non è una rassomiglianza fisiognomica, ma deriva piuttosto dai medesimi abiti, dalla medesima postura, dalla medesima rigidezza del busto un po' ritratto, dal gesto discreto del braccio, dalla medesima piegatura delle dita della mano destra. Li sento remoti, prigionieri del loro tempo, indecifrabili. Se per un miracolo essi rivivessero, che cosa avrei da dir loro, come potrei intenderli o farmi intendere? Eppure, rifletto, io appartengo a loro, o, meglio, essi appartengono a me: senza di essi io non sarei mai nato, non sarei qui. Capisco allora che il cammino per riconoscermi in loro non può essere diretto, non può fare a meno di quei sorrisi appena accennati, di quei curiosi cappelli, di quello sbuffare di pizzi, che essi condividevano con la gente del loro tempo e della loro condizione, come dovevano condividerne idee e parole[44].

Questa pagina diaristica dello scrittore olandese sembra offrire una parabola della nostra tormentata investigazione dei Greci: antenati anch'essi, e antenati importanti, unici ai nostri occhi, perché nostri, nel cui ritratto tentiamo di specchiarci, di riconoscere quel che sentiamo ancora appartenerci, senza cui non sapremmo essere quelli che siamo o, almeno, crediamo di essere. Non è dunque la lingua il maggiore ostacolo alla comunicazione: Justus e Nicolaas dovevano parlare un olandese non molto diverso da quello del principio di questo secolo, e in ogni caso le parole per farsi capire si sarebbero prima o poi trovate. No, non la lingua, ma i linguaggi, quelli dei gesti, degli atteggiamenti, si potrebbe di-

[43] Su questi temi fondamentali cfr. J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it. Torino 1997; si veda soprattutto la parte I (*Fondamenti teorici*), cui si rimanda anche per la discussione della bibliografia. Pur scritto sotto l'urgere di una tematica parzialmente diversa, il saggio di M. DETIENNE, *L'invenzione della mitologia*, trad. it. Torino 1983, conteneva molte osservazioni illuminanti; se ne riconsideri soprattutto il cap. 2 (*La bocca e l'orecchio*).

[44] J. VAN CAMPEN, *Dagboek*, Leiden 1907, p. 37.

re del pensiero, non meno di quelli verbali tengono lontano il discendente dai suoi avi. Allo stesso modo non può non apparire illusorio pretendere di capire i nostri antenati, i Greci, accontentandoci di impararne la lingua. E che lingua è mai quella che non trasmette linguaggi? È una lingua disincarnata, ridotta a mero scheletro grammaticale, depurata di ogni contingenza d'uso, di ogni immotivata banalità; una lingua astratta, tutta razionalità nelle proprie regole fonetiche e morfologiche come nell'illusoria esattezza delle sue etimologie, e perciò gelida, inerte, priva di ogni impurità vitale.

«Non mi interessa imparare le lingue dei morti!» sentii dire una volta a un ragazzo di vivace intelligenza e di ricchi interessi culturali che aveva deciso di abbandonare il liceo classico. E lingua dei morti piuttosto che lingua morta è appunto il greco che si pretende i giovani ingeriscano, prima ancora di aver loro parlato dei Greci, dei legami ereditari che ci uniscono a loro, e insieme della fatica per arrivare a intenderne almeno un poco i linguaggi; il greco come strumento di iniziazione, il suo alfabeto e la sua grammatica come arcano sistema cifrato di superiore sapienza. E con quale esito? Per scoprire poi che in quella lingua di translucida irreale razionalità, della quale diventa difficile immaginare il banale uso della comunicazione quotidiana, gli antichi non esprimevano che i nostri concetti piú logori, condividevano le nostre piú fruste convinzioni, covavano le nostre piú comuni preoccupazioni, in una parola non erano quasi in nulla diversi da noi.

Ma questi Greci, ricostruiti a misura di scrupoloso grecista, questi Greci davvero meglio sarebbe non si fossero mai conosciuti, o, se conosciuti, li si dimenticasse al piú presto.

Personaggi e altri nomi antichi

Abbasidi, dinastia, 954, 1016.
Abdero, 11.
Acacio di Melitene, 978, 1003.
Acamante, 21.
Achemene, 85 n.
Achemenidi, dinastia, 42, 71, 82, 86, 92, 101, 106, 109, 150, 169, 242, 244, 285, 348, 368.
Achille, 37, 842, 862.
Achille Tazio, 596-97, 600.
Acmete, 1029.
Acoreo di Menfi, 449.
Acori, faraone, 408.
Actisanes, re di Napata, 482-83.
Ada, regina di Alicarnasso, 46-47.
Adad, divinità di Uruk, 159.
Adad-nirari III, re assiro, 309.
Adaxšīr, 116.
Adone, 395.
Adrastea, 466.
Adriano, imperatore, 97 n, 541, 1038, 1082, 1132, 1298.
Aezio Arabo, 691.
Afrodite, 385, 423, 642, 644-46, 666, 1143-44.
Aftonio, 610, 602, 980.
Agatangelo, 974.
Agatarchide di Cnido, 249 e n, 257, 476, 484, 488-89, 1089.
Agazia di Mirina, 125, 126, 135.
Agesandro di Rodi, 1118.
Agesilao II, re di Sparta, 555.
Agostino, santo, 82, 562, 572-73, 577-78, 864, 956, 1044-45, 1046, 1048, 1051, 1063, 1107, 1112, 1255.
Agrippa I, re di Giudea, 214, 216, 218.
Agrippa II, 216.
Agum-kakrinm, re di Babilonia, 144.
Ahhutu, famiglia, 156-58.
Ahmose, faraone, 483.
Ahreman, divinità dello zoroastrismo, 80, 101, 103 n, 128.
Ahura Mazdā, divinità dello zoroastrismo, 94, 97 n, 100-1, 103 e n, 107 e n, 115, 426.
Aion, divinità egizia, 431.
Alceo, 1445.
Alchedammo, re dei Rambei, 253.
Alcibiade, 241.
Alcmane di Sardi, 1445.
Alcmeonidi, famiglia, 92 n.
Alessandro di Afrodisia, 60, 602, 618, 620, 688, 695, 697, 700-1, 705, 732, 773, 941-42, 955, 957-58, 966, 1016-17.
Alessandro di Tralle, 622.
Alessandro Magno, re di Macedonia, 44, 46-47, 52, 60, 71, 80-81, 101-2, 106, 108, 115, 137, 140-47, 155, 165, 169, 171-74, 187-92, 194, 199-201, 232, 236 n, 241-49, 256, 278, 324, 338, 357, 364, 383 n, 396, 408-11, 436, 483-485, 537-38, 541, 551, 555, 565, 578, 638, 674-75, 690, 693, 698, 702, 818, 832, 836-837, 839, 841-46, 849-59, 962, 964-65, 979, 1006, 1022, 1082, 1402, 1421, 1428.
Alessandro Poliistore, 211, 978.
Alessandro Severo, imperatore, 118.
Almaqah, divinità di Saba, 269 n.
Alulim (Ajjalu, Aloros), re di Eridu, 159.
Amasi, faraone, 406, 442-43, 445.
Ambrogio, santo, 572, 826 e n, 1010, 1048, 1063.
Amel-Marduk, re di Babilonia, 164.
Amenofi II, faraone, 404.
Amenofi III, faraone, 405, 413.
Amirteo, 408.
Ammiano Marcellino, 196, 266, 1080.
Ammona, 1065.
Ammone, divinità egizia, 407, 409-11, 423-24, 430-31, 435, 455, 482, 486, 489, 491-92, 838.
Ammonio di Alessandria, 776, 942, 953, 957, 960.
Ammonio di Ermia, 1070.
Amorge, 42.
Anacarsi, 28, 36-37.
Anacreonte, 38, 1190.
Anāhitā, *vedi* Anaitis.
Anania Širakac'i, 981.

Anaitis, divinità iranica, 107, 116.
Anassagora di Clazomene, 1346, 1461.
Anassandride, 18.
Anassimandro di Mileto, 94, 898, 924.
Anassimene di Lampsaco, 1075.
Anchwennefer, 412.
Andocide di Atene, 31.
Andragora, 110.
Andrea, apostolo, 566.
Andrea di Creta, 449-50.
Andronico di Rodi, 951, 1445.
Androstene di Taso, 246 n.
Anfilochio di Iconia, 1067.
Antemio di Tralle, 714, 722-23, 725, 948.
Antifane, 1075.
Antifane di Melo, 1366.
Antifonte di Ramnunte, 14.
Antigenide, 19 n.
Antigono I Monoftalmo, 143, 145, 147, 173, 264.
Antillo, 948.
Antimaco di Colofone, 1267.
Antiochis, 160.
Antioco I, re della Commagene, 64, 70-71, 73-76, 109, 115, 147-50, 152, 154.
Antioco I, *detto* Sotere, re di Siria, 49, 145, 162, 173, 367, 485.
Antioco II, *detto* Teo, re di Siria, 49, 110, 153, 156-57, 162, 357 n.
Antioco III, *detto* il Grande, re di Siria, 49, 60, 110-11, 145, 153, 160, 162, 175, 243 n, 261 n, 263 n, 357 e n, 362, 367.
Antioco IV, *detto* Epifane, re di Siria, 110, 156, 212, 357 n, 361, 367, 565, 677, 680.
Antioco VIII, *detto* Gripo, re di Siria, 71.
Antioco XII, re di Siria, 262.
Antioco Ierace, re di Siria, 153.
Antipatro di Bostra, 1068.
Antonini, dinastia, 539.
Antonino di Piacenza, santo, 368.
Antonino Liberale, 427.
Antonio, santo, 224.
Antonio, Marco, 111.
Antonio di Piacenza, *vedi* Antonino di Piacenza.
Antonio Giuliano, 214.
Antu, divinità sumerica e babilonese, 156-58, 162.
Anu-aha-ittannu, 158.
Anu-aha-shubshi, 160-61.
Anu-balassu-iqbi, 158, 160.
Anu-iskur, 156-57.
Anu-uballit, figlio di Anu-balassu-iqbi, 158-60.
Anu-uballit, figlio di Anu-iksur, 156-58.
Apedemak, divinità kushita, 489, 492, 494.
Apelle, 1121-25, 1129, 1133-34, 1136, 1138-40, 1295 n.
Api, divinità egizia, 411.
Apione di Alessandria, 228.
Apollinare di Laodicea, 1063.
Apollo, 10 e n, 57, 71, 73-75, 115, 235, 347, 362, 384, 423, 426, 445, 515, 629, 646, 652, 1171, 1205, 1307-8, 1397-1416, 1443.
Apollo di Alessandria, 221.
Apollodoro di Atene, 1282.
Apollodoro di Damasco, 1358.
Apollonide di Coo, 99.
Apollonio di Atene, 920.
Apollonio di Perge, 705, 709, 717-18, 721, 735-737, 950.
Apollonio Discolo, 1278.
Apollonio di Syrou Mandrai, 68.
Apollonio di Tiana, 649, 951.
Apollonio Rodio, 606, 1092, 1274.
Appiano di Alessandria, 1076-77.
Apuleio di Madaura, 429, 432-33, 467, 836, 940, 1112, 1148.
Arakakamani, *vedi* Ergamene.
Arara, sovrano di Karkemish, 311.
Arato di Soli, 602, 611, 863, 865-69, 872, 875, 924, 949, 981, 1021, 1327.
Arbinas, 52-53, 56-59.
Arcadio, imperatore d'Oriente, 829.
Arcadio di Antiochia, 1278.
Archia, 245-46.
Archigene di Apamea, 948.
Archiloco di Paro, 14, 37, 1445, 1457, 1461.
Archimede, 665, 702, 714, 721, 732, 737, 910, 933, 950, 957, 959, 1381.
Arctino di Mileto, 477.
Ardâ, 155.
Ardaxšīr I, re dei Parti, 117-18, 120 n.
Ares, 9-10, 12, 71, 115, 639.
Aremanios, divinità iranica, 101 n.
Arensnuphis, divinità kushita, 489, 491.
Areta, metropolita di Cesarea di Cappadocia, 597, 605, 613.
Areta II, re dei Nabatei, 262 n.
Areta III, re dei Nabatei, 262 n, 364, 368.
Argantonio, re di Tartesso, 507, 509, 525.
Argas, 19 n.
Arianta, re degli Sciti, 26.
Ario, 584, 829.
Aristagora, di Mileto, 482-83.
Aristarco di Samo, 732, 899, 949.
Aristarco di Samotracia, 1266.
Aristea di Proconneso, 13.
Aristeo il Vecchio, 735.
Aristide di Atene, 978, 1010, 1063, 1070.
Aristobulo di Cassandria, 171-72.
Aristobulo Ebreo, 211, 218-19, 223, 226.
Aristofane, 6, 30, 89, 605, 608, 968, 987, 1077, 1092, 1094, 1273, 1458.
Aristofane di Bisanzio, 1266.

Aristone, 249.
Aristonico (Eumene III), 1081.
Aristosseno, 104 n, 950.
Aristotele, 102, 104 e n, 125, 127-28, 168-69, 190, 224, 436, 442, 482-83, 508, 510, 526, 573, 580, 585, 596, 605-7, 611, 613-14, 618, 620, 627, 687-91, 693-700, 703, 709-10, 718 n, 741-59, 768, 770, 773-80, 784-85, 792-94, 837, 843, 895, 932-34, 939-41, 947-48, 951-960, 965-67, 969-72, 980, 1015-17, 1025, 1029, 1031, 1070, 1073, 1079, 1245, 1254-55, 1322, 1332, 1336, 1348, 1387, 1425, 1428, 1437, 1445-49.
Arlissis, 44.
Arnekhamani, re di Kush, 492.
Arpago, dinasta di Xanto, 52, 509.
Arpago, generale medo, 42, 51, 84.
Arpocrate, 428.
Arriano di Nicomedia, 60, 171-72, 187, 201 n, 232 n, 244, 246, 541, 611, 836, 843, 857-59, 1038.
Arsace I, re dei Parti, 110, 113.
Arsace II, re dei Parti, 110, 113.
Arsacidi, dinastia, 118, 155.
Arsame, 76.
Arsenio, metropolita di Creta.
Arsenio il Grande, santo, 1065.
Artabano IV, re dei Parti, 112.
Artabano V, re dei Parti, 112, 116-17, 262.
Artagnes, divinità siriana, 71.
Artapano, 211, 425.
Artaserse I, re di Persia, 98, 408.
Artaserse II, *detto* Memnone, re di Persia, 44-45, 71, 91, 99, 139, 408.
Artaserse III, *detto* Oco, re di Persia, 91, 336, 348, 408.
Artaserse IV, re di Persia, 146.
Artemide, 9-10, 35-36, 57, 74, 515-16, 666.
Artemidoro di Cnido, 952.
Artemidoro di Efeso, 248 n, 249 n, 522-23, 716 n.
Artemisia, regina di Alicarnasso, 42, 46.
Arukku, 84 n.
Asandro, 46, 48.
Asclepiade di Prusa, 691, 948.
Asclepio, divinità, 348 e n, 367, 591, 665, 951.
Ashur-nirari V, sovrano assiro, 310.
Asmonei, famiglia, 214, 678; *vedi anche* Maccabei.
Aśoka Maurya, re indiano, 89 n, 113, 173, 175 e n, 192.
Astarte, divinità fenicia, 352 e n, 354, 384-85, 398.
Assurbanipal, re di Assiria, 144, 156.
Astiage, re dei Medi, 83.
Atanasio di Alessandria, 977, 986, 989, 1013, 1062-63.
Atanasio di Nisibi, 1013.
Atena, 56, 270, 347, 427, 443, 513, 515, 646, 1145-46, 1406, 1416.
Ateneo di Naucrati, 510, 1075, 1314, 1462 n.
Atenodoro di Atene, 18.
Atenodoro di Rodi, 1118.
Atarshumki, sovrano di Arpad, 310.
Athirat, divinità di Ugarit, 274 n.
Athtar, divinità sudarabica, 269.
Attalidi, dinastia, 44.
Attalo III, re di Pergamo, 1082.
'Attar-hamec, 308 n.
'Attar-sumki, 308 n.
Attico, Tito Pomponio, 586.
Augusto, Gaio Giulio Cesare Ottaviano, imperatore, 111, 181, 186, 189, 271, 493-94, 509, 517, 638, 657, 844, 1037, 1051, 1156.
Autolico di Pitane, 702, 732, 949-50.
Aureliano, imperatore, 1080-81.
Avieno, 951.
Avnimos ha-Gardi, 685.
Āzarmēduxt, regina di Persia, 130 n.
Azijak, 139.

Baalshamen, divinità fenicia, 398.
Babatha, 567.
Babila, santo, 665.
Babrio, 608, 1096.
Bacco, santo, 657.
Bagofane, 140.
Ban Gu, 1441 n.
Bala'at Gebal, divinità di Biblo, 342.
Bardesane, 198.
Bar-Hadad, 308 e n, 318.
Barrakib, 315.
Bartolomeo, apostolo, 197.
Basilio, vescovo di Sasima, 824.
Basilio di Cesarea, *detto* il Grande, santo, 584, 590-91, 593, 597-98, 978, 981, 1011, 1013, 1021, 1030, 1061-62, 1065, 1067-69, 1097, 1245, 1259.
Basilio di Seleucia, 1062.
Baspedas di Saiganthe, 519.
Bel, divinità babilonese, 141, 143.
Belesys, 338.
Bellerofonte, 51, 57, 672.
Belshunu, 155.
Bel'sk, divinità traco-scita, 36 n.
Bendis, divinità trace, 10, 12, 22 e n, 24.
Berosso di Babilonia, 107, 159-60, 162, 164-65, 681, 978.
Bes, divinità egizia, 399.
Bianoro di Atene, 18.
Boccori, faraone, 413-14, 442.
Boeto di Sidone, 685.
Boezio, Anicio Manlio Severino, 562, 767, 956, 971, 1025, 1044-45, 1048, 1051.

Bolo di Mende, 952.
Borea, 22.
Brasida, 555.
Briareo di Calcide, 263.
Briasside, 362.
Brisone, 689, 701, 946.
Bruto, Marco Giunio, 1307, 1329.
Buddha, 198, 1028, 1379, 1381, 1383.
Burna-Buriash II, sovrano egiziano, 289 n.
Busiride, 437, 441, 478.

Calano, 188-89.
Calcidio, 940, 1023.
Caligola, imperatore, 567.
Callippo di Peania, 1074-75.
Callistene di Olinto, 42, 837, 843, 1006, 1021, 1027.
Cambise I, re di Persia, 442.
Cambise II, re di Persia, 85 n, 87, 150, 239-40, 262-63, 329, 407-8, 474, 480-82, 837.
Candragupta Maurya (Sandracotto), re indiano, 108, 173.
Capitone di Licia, 1040.
Caracalla (Marco Aurelio Antonino), imperatore, 548, 1081.
Carete di Mitilene, 171-72.
Caridemo di Atene, 18.
Carisio, 1039.
Caritone, 599.
Carpiano, 978.
Cassiano, Giovanni, 995.
Catilina, Lucio Sergio, 1336.
Catone, Marco Porcio, *detto* il Censore, 1252 n.
Cecilio di Calatte, 210.
Cefisodoto di Acarne, 19.
Celestino I, papa, 1063.
Celso, 210, 220.
Cersoblepte, re dei Traci, 20.
Cesare, Gaio Giulio, 262 n, 511, 551, 844, 1082, 1336.
Cheremone di Alessandria, 416, 420-21, 434, 453.
Chrysaor, 49.
Chuang-tse, 1381.
Ciassare, re dei Medi, 83.
Cicerone, Marco Tullio, 213, 562, 863, 872, 910, 923-24, 940, 971-72, 1038-29, 1045, 1050, 1094, 1099, 1101, 1112, 1125, 1253.
Cimone, 21.
Cipriano, santo, 1040-41, 1259.
Cirillo di Alessandria, 977, 981, 1003, 1011, 1062-63.
Cirillo di Gerusalemme, 977-78, 1063-64, 1068.
Ciro, prefetto del pretorio, 557.
Ciro I, re di Persia, 84 n, 140.
Ciro II il Grande, re di Persia, 27, 83-86, 141-142, 148, 150 e n, 152, 168, 247 e n, 261, 329-30.
Ciro il Giovane, 42, 248, 338,
Claudiano di Alessandria, 453, 649.
Claudio, imperatore, 63-64, 187, 228, 364, 1082, 1403.
Clemente Alessandrino, 196, 198, 211, 260, 438, 458-60, 571, 1025, 1077.
Clearco, prefetto di Costantinopoli, 1080.
Clearco di Soli, 674 n.
Cleodemo Malchas, 211.
Cleofa, apostolo, 566.
Cleomene I, re di Sparta, 36 n.
Cleomene di Naucrati, 242.
Cleopatra II, regina d'Egitto, 357 n, 413, 951.
Clistene, 1328, 1346, 1348-49.
Clitarco di Colofone, 172, 843.
Coleo di Samo, 506-7, 525.
Colluto di Licopoli, 831.
Confucio (Kongfuzi), 1379, 1381, 1383, 1425-26, 1428.
Cornelio Gallo, Gaio, 493.
Cornelio Nepote, 1336.
Cosma di Gerusalemme, santo, 106, 199.
Cosma Indicopleuste, 200, 472, 983 n.
Costantino I, *detto* il Grande, imperatore, 122, 541-42, 544-48, 550, 555, 576, 584, 644, 647-48, 652, 665, 828, 844, 854, 986, 1039-1040, 1078, 1094.
Costantino di Antiochia, 983 n.
Costantino l'Africano, 948.
Costanzo II, imperatore, 542, 544-46, 549-50, 1079.
Coti I, re dei Traci, 16.
Cotito, 22 n.
Crasso, Marco Licinio, 111 e n.
Cratero il Macedone, 32.
Cratete di Mallo, 94.
Cratino, 22.
Creso, re di Lidia, 84, 247 n, 260.
Cristodoro di Copto, 1143.
Cristoforo, santo, 201.
Crizia di Atene, 426, 438, 443.
Crono, 25, 108.
Ctesia di Cnido, 98-99, 168-69, 172, 188-89, 191, 200-1, 261 n, 1089 e n.
Curzio Rufo, Quinto, 256, 843, 857, 859, 1077.

Damascio di Siria, 125, 620.
Damaso I, papa, 1024.
Damone, 439.
Daniele, 223.
Dario I, re di Persia, 6, 26, 71, 85-88, 92, 94-99, 106-7, 115, 139-40, 168, 235, 330 e n, 333, 382, 408, 442, 838-39, 843, 1452.

Dario III Codomanno, re di Persia, 130, 142, 146-47, 333, 364.
David, re di Israele, 1156.
David di Tessalonica, 776.
Davide l'Invincibile, 959, 980.
Deimaco di Platea, 173.
Deioce, re dei Medi, 83.
Demetra, 399, 429, 515, 1416.
Demetrio I, *detto* Poliorcete, re di Macedonia, 264.
Demetrio II, *detto* Nicatore, re di Siria, 156.
Demetrio III, re di Damasco, 364.
Demetrio di Alessandria, 211, 562, 962.
Democede di Crotone, 98.
Democrito, 189, 611, 691, 948, 1277, 1388.
Demostene, 18, 31-32, 34, 543, 594-96, 606, 613, 1073-76, 1079, 1125, 1245, 1254, 1265, 1270-72, 1283-84, 1349.
Dexippo, 1081, 1091.
Dicearco, 487.
Didimo il Giovane, 1018, 1025, 1075.
Difilo di Sinope, 210.
Dinone di Colofone, 106.
Diocle, 705, 722.
Diocleziano, Gaio Aurelio Valerio, imperatore, 541, 1004.
Diodoro di Alessandria, 739.
Diodoro di Eretria, 104 n.
Diodoro Siculo, 46, 70, 87, 106, 171-72, 189, 218, 241, 249 n, 251, 257-60, 262, 264-66, 387, 393, 402, 407, 419, 421, 425-26, 435-36, 442, 445, 449, 456-57, 461, 464, 468, 472, 614-15, 836, 843, 857, 1076-77, 1082-83.
Diodoto I, re di Battriana, 110.
Diofanto di Alessandria, 582, 607, 705, 730-34, 950.
Diogene Laerzio, 102, 189 n, 898, 923, 1462 n.
Diomede, 11 n.
Diomede, grammatico, 1039.
Dione Cassio Cocceiano, 207, 1076, 1091.
Dione Crisostomo, 37, 539, 541, 543-44, 605, 613-14.
Dionigi di Alessandria, santo, 580.
Dionigi di Alicarnasso, 539, 561, 611, 983, 1084.
Dionigi il Periegeta, 191, 605, 951.
Dionigi l'Areopagita, 1026, 1245, 1247.
Dionisio II il Giovane, 1428.
Dionisio Trace, 612, 980, 1019, 1055.
Dioniso, 9-10, 12, 21 n, 22, 24, 36, 174, 189-91, 226, 367, 423, 429-30, 445, 482, 515, 666-67, 822, 828, 831-34, 1397-1416.
Dioniso Petoserapide, 413.
Dioscoride di Samo, 948.
Dioscuri, 424, 648, 862, 869.
Dioscuride Pedanio, 652-54, 810.
Dittinna, *vedi* Artemide.
Dokimos, 64.
Dolabella, Publio Cornelio, 215.
Domiziano, Tito Flavio, imperatore, 220.
Donato, 1110.
Dong Zhongshu, 1431-32.
Dorieo, 392.
Doroteo di Sidone, 133-34, 949.
Dositeo, 1132.

Ecateo di Abdera, 208, 210, 219, 407, 416, 418, 420-21, 436, 461-62, 482-83.
Ecateo di Mileto, 8 n, 168, 200 n, 235-37, 245, 407, 416-18, 443-44, 478, 480.
Ecatomnidi, dinastia, 43-44, 48, 59.
Ecatomno, 43, 45.
Ecfanto di Corinto, 1354.
Efestione Tebano, 134 n, 1101.
Efippo di Olinto, 843.
Eforo di Cuma, 241.
Efrem, 571.
Efrem Greco, 1065.
Efrem Siro, 1067.
Egesipile, 21.
Egesippo, 1074-76.
Ekur-zakir, famiglia, 160, 162.
Elia, 1381.
Elia, filosofo, 980.
Eliano, Claudio, 190-91, 459.
Elias di Alessandria, 776.
Elio Aristide, 540-41, 544, 596, 605-6, 611, 613-14, 618, 1088.
Elio Gallo, 275 n, 278 e n.
Elio Teone, 981.
Eliodoro di Emesa, 402, 448, 496, 835.
Eliodoro di Tassila, 177 n.
Eliogabalo, imperatore, 198.
Empedocle di Agrigento, 128, 696, 891, 945, 1461.
Enlil, divinità babilonese, 146.
Enomao di Gadara, 684-85.
Epafo, 416.
Epaminonda, 1327, 1336.
Epicuro, 685, 956.
Epifanio di Salamina, 962, 977, 1003, 1005, 1013, 1025, 1061, 1067.
Epitteto di Ierapoli, 207, 210, 541.
Era, 10, 57, 75.
Eracle, 11 n, 34-35, 38, 57-58, 71, 73, 75, 115, 174, 189-91, 323, 352, 359, 410, 416, 437, 648, 833, 871.
Eraclide, signore di Milasa, 42.
Eraclide di Maronea, 17-18, 1274.
Eraclito di Efeso, 611, 638, 691, 1379, 1381, 1424, 1461.

Eratostene di Cirene, 174, 243 e n, 246 n, 248 n, 251-52, 267.
Erbbina, *vedi* Arbinas.
Eretteo, 22.
Ergamene (Arakakamani), re degli Etiopi, 489, 491.
Eriba-Marduk, re di Babilonia, 164.
Ermes, 9, 11-12, 115, 423, 425, 696.
Ermete Trismegisto, 401, 465-66, 946, 951, 1020, 1269.
Ermippo di Smirne, 102.
Ermodoro di Siracusa, 102, 104, 106.
Ermogene di Syrou Mandrai, 68, 610.
Ermogene di Taso, 602.
Erode Antipa, 566.
Erode di Maratona, 595.
Erode il Grande, re di Giudea, 207, 214-16, 218.
Erodiano, 261 n.
Erodoto, 5-13, 17 n, 21, 23, 24-29, 34, 36, 38, 51-52, 83, 87-88, 94-95, 107, 168-69, 172, 188, 190, 201, 237-41, 245, 255, 257, 260-62, 279 n, 381, 384, 402, 407-8, 416-18, 421, 435, 440, 443-48, 456, 472, 480-83, 487, 507, 522, 595-96, 638, 689, 898, 961, 1161, 1380, 1452.
Erofilo di Calcedonia, 746.
Erone di Alessandria, 723, 727, 732, 900, 928, 950, 957.
Esarhaddon, re di Assiria, 138, 156, 164, 239.
Eschilo, 22, 28-29, 69, 210, 212, 593, 608, 611, 827, 1077, 1092, 1096-97, 1379.
Eschine, 31-34, 595.
Esdra, 95, 1156-57.
Eshmun, divinità fenicia, 341-44, 347, 348 n, 368, 383-84, 398.
Eshmunazor II, sovrano della Palestina, 336, 344 n.
Esichio di Gerusalemme, 979, 1062, 1067-68.
Esichio di Mileto, 196 n.
Esiodo, 29, 34, 210-11, 422-26, 606-8, 862, 961, 968, 1031, 1092, 1096, 1271, 1424.
Esopo, 596, 702, 1269.
Estia, 36, 426.
Ete di Costantinopoli, 1063.
Eucherio, 528.
Euclide, 605, 689, 702, 717, 722-23, 727-28, 730, 732-33, 735, 737, 769, 771, 892, 894, 949-50, 957, 959, 966, 978, 1019, 1030, 1088.
Eucratide, re della Battriana, 176-77.
Euctemone, 903.
Eudossia, 829.
Eudosso di Cizico, 181, 910.
Eudosso di Cnido, 102-3, 611, 899, 927.
Euforione di Calcide, 360.
Eugenio di Sicilia, 722, 729.
Eulamio di Frigia, 125.
Eumene I, re di Pergamo, 60.
Eumene di Cardia, 841-43.
Eumolpo, re dei Traci, 25.
Eunapio di Sardi, 543.
Eupolemo, 48.
Eupolemo, storico, 211.
Euricle di Sparta, 215.
Euridice, 22.
Euripide, 34-35, 111 n, 208-10, 593, 607-8, 611, 613, 826-27, 830 n, 970, 982-83, 1031, 1092, 1113, 1274, 1398, 1448.
Eusebio di Alessandria, 1069.
Eusebio di Cesarea, 196, 211, 245 n, 544, 546-547, 691, 978, 1010, 1013, 1021, 1024-25, 1039, 1062, 1064, 1255.
Eusebio di Eraclea, 977, 1003.
Eustazio di Epifania, 196 n, 1274, 1278.
Eustazio di Nicea, 959.
Eutichide, 362.
Eutidico, 500.
Eutocio di Ascalona, 722, 735-36.
Eutropio, 1040-41.
Evagora, 335, 383.
Evagrio Pontico, 978, 1013.
Evaristo di Coo, 215.
Evatlo, 33.
Ezana, sovrano di Aksum, 497.
Ezechiele, 1156-58.
Ezione, 1121.
Eznik di Kołb, 978.
Ezra, *vedi* Esdra.

Falaride, 1269-70.
Farnabazo, 241.
Favorino di Arles, 898.
Festo, Sesto Pompeo, 1038-39.
Fidia, 500, 646, 1125, 1141, 1143, 1301, 1304.
Filagrio, 948.
Filarete, santo, 652.
Filippo, apostolo, 566.
Filippo, Marco Giulio, *detto* l'Arabo, imperatore, 119.
Filippo II, re di Macedonia, 81, 145, 409, 551, 638, 1073, 1082, 1346.
Filippo III Arriedo, re di Macedonia, 145.
Filippo V, re di Macedonia, 1083.
Filippo di Opunte, 108.
Filippo di Teangela, 41.
Filodemo di Gadara, 969.
Filone, Erennio, 397-98.
Filone di Alessandria, 203-4, 208-9, 214, 218-19, 223-25, 227-28, 569, 583, 679-80, 689, 691, 695, 980, 983.
Filone il Vecchio, 211-12.

Filosseno, 1012, 1021.
Filostrato, Flavio, *detto* l'Ateniese, 189, 831, 835-36, 860, 1121, 1139-41, 1143, 1150.
Filostrato il Giovane, 1121, 1141.
Firmiliano di Cesarea, 983 n.
Firmo di Cesarea, 1003.
Focilide di Nileto, 1271.
Fraate IV, re dei Parti, 73.
Fraorte I, re dei Medi, 83.
Fraorte II, re dei Medi, 83.
Frataraka, dinastia, 109.
Frumenzio, 197, 986.
Fulgenzio, Fabio Planciade, 1148.
Fulgenzio di Ruspe, 1046.

Gadata, 86.
Gaio, 1038-39.
Galeno, 582, 652, 687, 689, 693-94, 701-2, 726, 741-50, 754, 759-61, 775, 790, 794, 892, 910, 933, 935, 943, 946-47, 955-58, 966, 1017-18, 1030, 1073, 1081, 1086, 1440.
Gallieno, imperatore, 1081.
Gallione, Anneo, 217.
Gaozong, imperatore cinese, 130.
Gayōmart, 128 n.
Gemino, 702, 910, 949.
Geremia, 998, 1024, 1381.
Gergis, 52-53, 56, 58.
Germanico, Giulio Cesare, 863, 867-69, 876, 924.
Geronimo di Cardia, 266, 843.
Gesú, 563, 566-67, 577, 579, 583, 629, 631, 818, 828-30, 832, 846, 851, 963, 999, 1001, 1003, 1005, 1040, 1259.
Giamblico, 416, 419, 421, 434, 439-40, 545, 651, 703, 835, 942, 946, 980.
Giasone di Cirene, 212.
Gige, re di Lidia, 478.
Gilone di Atene, 31-33.
Giosuè, 655, 663.
Giovanni, evangelista e santo, 583, 827, 829, 833, 1272.
Giovanni Battista, santo, 629.
Giovanni Crisostomo, 593, 829, 844, 977, 1013, 1025, 1029-30, 1053, 1063, 1066, 1085, 1097, 1259.
Giovanni Damasceno, 573, 629, 636, 656, 688, 1029-30.
Giovanni di Antiochia, 1003.
Giovanni Ircano I, 212.
Giovanni Ircano II, 215, 218-19.
Giovanni Lido, 557.
Giovanni Mosco, 1065.
Giove, *vedi* Zeus.
Giovenale, Decimo Giunio, 196, 229, 1038-39, 1045.
Giovenale di Gerusalemme, 1003.
Gioviano, imperatore, 543, 1081.
Girolamo, santo, 198, 572, 798, 963-64, 971, 1024, 1031, 1040-42, 1047-48.
Giuliano l'Apostata, imperatore, 545-46, 554, 556, 590-91, 639, 824-827, 1017, 1081.
Giulio Valerio, *vedi* Valerio, Giulio.
Giuseppe Flavio, 200, 205, 211, 214-16, 222-25, 262, 420, 679-81, 686, 689, 681 n, 1025.
Giuseppe d'Arimatea, 566.
Giustino, santo, 583.
Giustino, Marco Giuniano, 172, 177, 391, 510.
Giusto di Tiberiade, 216.
Glauco, 51.
Glicone, 1301.
Gobryas, 330 n.
Gondofarne, re indiano, 111.
Gongsun Long, 1426-27, 1435.
Gordiano III, imperatore, 119 e n.
Grande Madre, 36, 65, 68, 429.
Graziano, imperatore d'Occidente, 1080.
Gregorio di Nazianzo, santo, 75, 584, 590, 593, 595, 602, 823-30, 832, 859, 979-80, 1012, 1062, 1097, 1259.
Gregorio di Nissa, 556, 584, 981, 1013, 1025, 1062.
Gregorio di Tours, 197.
Gregorio il Taumaturgo, santo, 978, 1062.
Gregorio l'Illuminatore, 973.
Gundnaphar (Gondophares), re indiano, 196 n.
Gušnaspdeh, re di Persia, 130 n.
Gyptis, 510.

Hadad, divinità di Damasco, 341, 364.
Han, dinastia, 1421-23, 1426-27, 1433-35, 1441 e n.
Han Fei, 1436.
Harpagos, *vedi* Arpago.
Harran, divinità, 319.
Hatscepsut, faraone, 404.
Haxāmaniš, 96.
Hayanu, re assiro, 306.
Hazael, re di Damasco, 308.
Helios, divinità, 10 n, 71, 115, 190, 423, 430.
Hermia, 125.
Herrwennefer, 412.
Himyar, re di Saba, 275.
Hiram, re di Tiro, 374 n.
Hui Shi, 1426-27, 1435.
Hyksos, dinastia, 285, 403.

Ibanolli, 42.
Idrieo, 43.
Ierone di Soli, 246.
Iesuboxt, 126 n.
Ificrate, 19.

Ifigenia, 34-35, 659.
Igea, divinità, 367.
Igino, 863, 1038-39.
Ilario di Poitiers, santo, 572.
Ina-qibit-Anu, 162.
Inaro, 408.
Iolao, 20.
Ione di Chio, 95.
Ipazia, 926 e n.
Iperide di Atene, 1099, 1100.
Ipparco di Nicea, 897, 918, 923-24, 928, 948.
Ippocrate di Coo, 689, 691, 750-51, 761, 946, 956-57, 971, 1017-18, 1086.
Ippolito di Bostra, 978.
Ippolito di Roma, santo, 978, 1061.
Ipsicle di Alessandria, 949.
Ireneo di Lione, 979-80.
Isaia, 998, 1379, 1381.
Išhtar, divinità di Uruk, 108, 152-53, 164.
Iside, divinità egizia, 401, 413-15, 427, 429, 431-34, 451, 453, 464, 467, 488, 491.
Isidoro di Carace, 186.
Isidoro di Gaza, 125.
Isidoro di Narmuthis, 415, 431.
Isocrate, 418, 436, 439, 441-42, 611, 1079, 1254.
Issaldomo, 43.

Jahweh, 223, 426.
Jehojachim, re di Giudea, 164.

Kakasbos, divinità licia, 58.
Kālidāsa, 192.
Kamana, sovrano di Karkemish, 311-12.
Kapara, re di Guzana, 306, 311.
Kārēn, casato partico, 118.
Karibil Watar, re di Saba, 269 n, 272, 275.
Kaymanû, divinità, 108.
Kephalon, *vedi* Anu-uballit.
Kherēi, 52, 58-59.
Kidin-Anu, 160, 162.
Kidin-Marduk, 164, 289 n.
Kidinnu, 94.
Kilamuwa, sovrano di Sam'al, 306.
Kirdīr, 121.
Kossika, 52.
Kunzumpija, 139.
Kupprli, 52.
Kuṣāṇa, dinastia, 112, 114, 118.
Kybernis, 52.

Lagidi, dinastia, 61, 357-58, 363, 367, 485-86, 488, 675; *vedi anche* Tolomei.
Laodice, regina di Siria, 153, 357 n.
Laodice Tea Filadelfo, regina della Commagene, 70.
Laozi, 1381, 1426.
Latona, 57.
Lattanzio, Firmiano, 572, 1112, 1253, 1255.
Lauso, 647.
Leonida, 245 e n.
Leonzio di Neapolis, 1027.
Linag, dinastia, 1246.
Libanio di Antiochia, 543, 545-46, 554-57, 611, 615, 983, 1076.
Licinio, imperatore, 548, 986.
Licofrone di Calcide, 605, 827, 1092.
Licurgo, 426, 1312, 1315, 1322, 1329, 1333, 1336-37, 1345.
Lieh-tsu, 1381.
Ligdami, 42.
Lino, 210.
Li Si, imperatore Qin, 1422.
Lisia, 594, 611, 1317-18.
Lisimaco, 60.
Lisippo, 647-48, 1142.
Liu Han, re di Huaiman, 1431, 1441 n.
Liu Hui, 1438-40.
Livio, Tito, 223, 517, 519-20, 843, 1336.
Livio Andronico, 1037-38.
Lolliano di Efeso, 595.
Longo Sofista, 600, 835.
Lü Buwei, 1431, 1441 n.
Luca, evangelista, santo, 221, 226.
Lucano, Marco Anneo, 449.
Luciano di Samosata, 34-35, 37-38, 464, 605, 613-14, 857, 860, 993, 1020, 1057, 1088, 1121-22, 1224, 1228, 1230, 1233-34, 1238-1240.
Lucio di Cirene, 221.
Lucrezio Caro, Tito, 891.
Lucullo, Lucio Licinio, 368.
Lu-Nanna, re di Ur, 161.

Maccabei, famiglia, 678.
Macrino, imperatore, 112.
Macrobio, 940, 1032, 1045, 1112, 1148.
Maes Titianus, 194.
Maštoc' (Mesrop), 973, 976-77.
Malco, 386.
Manetone di Sebennico, 419-20, 427, 445, 681.
Manasse, re di Giuda, 977, 998.
Mandulis, divinità dei Blemmi, 491.
Mānī, 121, 198, 966.
Manilio, Marco, 887.
Manita, 45.
Manlio Teodoro, 1023.
Marciano, imperatore d'Oriente, 557, 615.
Marco, evangelista, santo, 566.
Marco Aurelio, imperatore, 196, 597, 605, 613.
Marco Eremita, 1065.
Marduk, divinità babilonese, 86, 108, 144, 146, 149, 151-53, 161-62.
Maria, moglie di Onorio, 657.

Marino di Tiro, 194.
Mario Vittorino, 1023.
Massimo di Tiro, 622.
Marziano Capella, 1148-49.
Minneo Felice, 464.
Mati'ilu, re di Arpad, 310.
Matteo, evangelista, 196.
Maurya, dinastia, 173-74.
Melkart, divinità fenicia, 308.
Massimino, *detto* il Trace, imperatore, 1081.
Mausolo, satrapo della Caria, 42-47.
Mausolo, signore di Cindie, 42-43, 50 n.
Mazdak, 123.
Mazeo, 140-41.
Medusa, 53.
Megabizo, 96.
Megastene, 153-54, 173-74, 186-87, 201.
Mekhitar di Her, 778.
Melampo, 1409-10.
Meleagro di Gadara, 969.
Melezio di Antiochia, santo, 1068.
Meliboia, 360.
Melqart, divinità fenicia, 323, 352.
Memnone, 477-78, 487.
Memnone, storico, 1077.
Men, divinità frigia, 65-66, 68.
Menandro, 210.
Menandro (Milinda), re della Battriana, 176, 179, 181.
Mencio (Mengzi), 1246.
Menedemo di Eretria, 208.
Menelao di Alessandria, 702, 739, 929, 950.
Menes, re egizio, 435.
Merodach-baladan II, re di Babilonia, 164.
Metodio di Olimpo, 978.
Metone, 901.
Metrodoro di Chio, 94, 956.
Michele di Efeso, 959.
Milkashtart, divinità fenicia, 398.
Milziade, 20-21, 24.
Milziade II, 21.
Minosse, re di Creta, 49, 426, 656.
Minucio Felice, Marco, 214.
Mirone, 642.
Mithra, divinità indoiranica, 71, 74, 101, 107, 115-16, 429, 591, 856.
Mithrapata, 56.
Mitridate I, re dei Parti, 63, 111, 113-14.
Mitridate II il Grande, re dei Parti, 111, 113, 368.
Mitridate I Kallinikos, re della Commagene, 70-71, 76.
Moagete, 62.
Mosè, 203-4, 210-11, 213, 215, 217-19, 225-26, 425-26, 575, 590, 639, 663, 680, 1156.
Mosè di Corene, 980, 983 e n.
Mo-ti, 1381.
Muti, faraone, 408.
Muwaharani, re ittita, 318 n.
Mylasos, 49.

Nabonedo, re di Babilonia, 139, 146, 152, 164, 247.
Nabopolassar, re di Babilonia, 162-65.
Nabu, divinità mesopotamica, 149, 151.
Nabucodonosor II, re di Babilonia, 139, 145, 147-148, 151, 153-54, 162, 164-65, 245-46, 681.
Nāgasena, 179.
Nannos, re dei Segobrigi, 510.
Naram-Sin, re di Akkad, 161.
Narseh, 130.
Nearco di Creta, 171-72, 193, 232 e n, 244-46, 248.
Neco II, faraone, 97 n.
Nectanebo I, faraone, 408-9, 838.
Nectanebo II, faraone, 409.
Neemia, 95.
Neferite I, faraone, 408.
Neferite II, faraone, 408.
Nemesio di Emesa, 688, 945, 981, 1029-30.
Nerone, imperatore, 420, 474, 493-94, 1403-4, 1428.
Nerva, imperatore, 539.
Nestorio, 123, 829, 1004, 1013.
Nicandro di Colofone, 427, 606, 653.
Niceforo, 734.
Niceta di Remesiana, santo, 1048.
Nicola Damasceno, 214, 216, 701, 942, 951, 1017, 1098.
Nicomaco di Gerasa, 618, 702, 713, 721, 737, 950.
Nikanor, 155-56.
Nikarchos, *vedi* Anu-uballit.
Ninfodoro di Abdera, 17 e n, 23.
Ninli, divinità mesopotamica, 108.
Nino, 265.
Noè, 201, 1156.
Nonno di Panopoli, 190, 607, 823-24, 830, 859.
Nonnoso, 1091 e n.
Novaziano, antipapa, 1040-41.
Numa Pompilio, re di Roma, 1329, 1336.

Oannes, 158, 161, 163.
Odenato, 119.
Odisseo, 372, 862.
Ōhrmàzd, *vedi* Ahura Mazdā.
Olimpia, regina di Macedonia, 839 n, 843.
Olimpico, 48.
Olimpiodoro di Alessandria, 620.
Olimpiodoro di Tebe, 941, 1086, 1089.
Oloro, 21.
Oloro, re dei Traci, 21.

Omero, 7, 10, 28, 38, 167 n, 210-12, 423, 449, 482, 566, 573, 577, 596, 600-2, 609, 611, 617, 642, 683-84, 689, 719, 827, 831, 862, 961, 968-69, 1021, 1030-32, 1055, 1095-96, 1107, 1113-14, 1248, 1253-54, 1266-69, 1272, 1280-82, 1298, 1312, 1381, 1406, 1412, 1424, 1451-52, 1461 e n.
Onesicrito di Astipalea, 171-72, 174, 186, 198, 244.
Onorio, Flavio, imperatore d'Occidente, 657.
Oppiano di Apamea, 606.
Oppiano di Cilicia, 607.
Orapollo Nilote, 421, 459-60, 1148.
Orazio Flacco, Quinto, 1038-39, 1252 n.
Orfeo, 22, 24-25, 210, 449, 1020, 1410, 1416.
Oribasio di Pergamo, 948, 1017-18.
Origene, 211, 221 n, 571, 582, 586, 704 n, 990, 995, 1012, 1024-25, 1245, 1259.
Orizia, figlia di Eretteo, 22.
Oro, 423, 463-64.
Orode II, re dei Parti, 73, 111 e n.
Oromazes, divinità iranica, 101 n.
Oronte, 71.
Orontobate, 46.
Ortagora, 62 n.
Osiride, divinità egizia, 411, 414-15, 423-27, 429-34, 437, 445, 453, 463, 482.
Otane, 96.
Ovidio Nasone, Publio, 10 n, 427, 562, 831, 860, 1045, 1148, 1150.

Pābag, 116.
Pacomio, santo, 1002, 1025.
Paktyes di Alicarnasso, 45.
Pallada di Alessandria, 545, 646.
Palladio di Alessandria, 197 n, 948.
Panamuwa I, sovrano assiro, 315.
Panamuwa II, sovrano assiro, 310, 315.
Panteno, 196.
Paolino di Milano, 1042.
Paolo Callinico, 1011, 1013.
Paolo di Alessandria, 949.
Paolo di Edessa, 1012.
Paolo di Tarso, santo, 221, 225-26, 229-30, 963, 977.
Paolo il Persiano, 780-81, 965.
Pappo di Alessandria, 735, 910, 926, 928-29, 950-51, 1087.
Parmenide di Elea, 1381, 1424, 1461.
Parnavaz, re d'Iberia, 1054.
Parysatis, 338.
Patañjali, 176 n, 192-93.
Patam, 139.
Patroclo, 9 n.
Pausania, 196, 429, 605, 1125, 1140-41, 1144, 1148, 1153, 1416.
Peanio di Antiochia, 1040.
Peldemo, 45.
Pentatlo di Cnido, 386, 392.
Peregrino Proteo, 189.
Pericle, 31, 33, 555, 1304, 1320, 1346, 1348, 1352.
Pericle, dinasta di Limira, 53, 56-57, 59.
Perictione, 104 n.
Pērōz, re di Persia, 123, 130.
Perpetua, santa, 578.
Perse, 53.
Perseo, 53, 56-57, 190, 644, 873-74.
Persio Flacco, Aulo, 207, 220.
Pescennio Nigro, Gaio, 265.
Petosiride, 411.
Petronio, Gaio, prefetto d'Egitto, 474.
Petronio Arbitro, 207, 220, 229.
Petros K'ert'ol (Petros Episkopos), 981.
Pietro di Antiochia, 981.
Pigmalione, re di Cipro, 385.
Pindaro, 11, 99, 127 n, 604-5, 607, 968, 983, 1092, 1416 n, 1445.
Pirilampe, 104 n.
Pirrone, 419.
Pisistratidi, famiglia, 92 n.
Pisistrato, 14-15, 20, 24.
Pissodaro, 42, 46, 59.
Pissutne, 42.
Pitagora, 12, 14, 104, 167 n, 189, 210, 406, 434, 458, 638, 696, 1020, 1277, 1387.
Pitea di Marsiglia, 516.
Pitone, 1404.
Pittore di Tirso Nero, 529.
Pittore di Vienna, 116, 529.
Piye, re etiope, 435.
Platone, 24-25, 37, 102-3, 107-8, 126-28, 418, 437, 439-41, 443, 454, 456, 458, 566, 573-575, 578, 585, 588, 595-96, 598, 605-8, 611, 613, 620, 627, 642, 685, 687, 689-91, 694, 696, 701, 771, 774-76, 780, 859, 891, 909, 931, 933-35, 939-41, 948, 951, 957-959, 981, 987, 1020-21, 1023, 1030-31, 1079, 1086, 1088, 1112-14, 1245, 1254, 1264, 1269, 1274, 1332, 1346, 1348, 1381, 1383, 1387, 1425, 1428, 1437, 1440, 1446, 1461-62.
Plauto, Tito Maccio, 1077.
Plinio il Vecchio, 102, 181, 185, 187, 191-92, 252 n, 459, 472, 496, 642, 962, 1073, 1119-20, 1139, 1153.
Plotino di Licopoli, 119 n, 199, 458, 583, 586, 607, 611, 688, 772, 692, 701, 704, 783, 834, 943, 966, 1255.
Plutarco, 31 n, 103, 172, 223, 226, 419, 421, 427-28, 433-34, 438, 464, 508-9, 596, 598, 605, 607, 611, 613, 617, 669, 835-37, 842,

857-59, 944-45, 1019, 1031, 1075, 1143, 1254, 1314, 1336, 1416.
Polemaios, 70.
Polemone di Cnido, 595, 952.
Polibio, 61, 243 n, 263, 539, 561, 681, 689, 1076, 1088, 1253.
Policarpo, 1012.
Policrate, 406, 1354.
Policrito, 99.
Polidoro di Rodi, 1118.
Polieno, 478.
Polignoto, 1140, 1304.
Polluce, Giulio, 1273.
Pompeo, Gneo, 73, 254 n, 368.
Pompeo Trogo, 509.
Pomponio Mela, 191.
Popilio Leno, Gaio, 357 n.
Porfirio di Tiro, 198, 419-20, 434, 458, 460, 584-85, 696, 773-79, 795, 835, 939, 945-46, 966, 980, 1016, 1020, 1023, 1148.
Poro, re indiano, 172, 188, 843.
Posidone, 11 n, 1416.
Posidonio, 20.
Posidonio di Apamea, 181 n, 447, 910, 951.
Prassitele, 647, 1142, 1360, 1365.
Probo, 1014-15.
Proclo di Atene, 427-28, 583, 620, 688, 692, 701, 771-72, 783, 911, 929, 934, 940, 943-44, 959-60, 966, 1070, 1255.
Proclo di Cizico, 1003.
Proclo di Costantinopoli, 978, 1067-69.
Procne di Atene, 19.
Procopio di Cesarea, 126, 472, 1253.
Proserpina, 1185.
Prospero di Aquitania, 1046.
Protesilao, 18.
Protis, 509-10.
Psammetico I, faraone, 478, 481-82.
Psammetico II, faraone, 478, 481.
Psammuti, faraone, 408.
Ptah, divinità egizia, 430-31, 449.
Pumay, divinità fenicia, 385.

Qi Bo, 1434.
Qin, dinastia, 1421-23, 1426-27, 1441 n.
Qin Shi Huang Di, re di Qin, 1421.
Quintiliano, Marco Fabio, 1096, 1246.

Ra, divinità egizia, 411, 423-24, 431.
Rabbūlā, 1011.
Ramsete II, faraone, 405, 478.
Ramsete III, faraone, 405.
Regino di Costanza, 1003.
Reshef, divinità fenicia, 385.
Rodogune, 71.
Romano il Melode, 830.
Rossane, regina di Mecedonia, 839, 857.
Rufino di Aquileia, 1024.
Rufo di Efeso, 836, 948, 1017-18.

Sabaco (Shabaka), re degli Etiopi, 481-82.
Ṣabazio, divinità traco-frigia, 22 n.
Šābuhr I, re dei Parti, 118-22, 132.
Šābuhr II, re dei Parti, 122.
Sadarnunna, divinità di Uruk, 159.
Sadoco, 17, 19-20.
Saffo, 1445, 1457.
Sahak il Partico, 978.
Sahar, divinità, 316.
Sallustio Crispo, Gaio, 1038.
Salma, 1245.
Salmawayh, 1235.
Salmoside, divinità dei Geti, 12-14, 22, 24-25, 34-35 e n, 37.
Salomone, re d'Israele, 201 n, 275, 319, 374 n, 698, 1129, 1156-58.
Samos, re della Commagene, 70.
Sancuniatone di Berito, 398.
Sargīs Malean di Hač'n, 975.
Sargon II, re di Assiria, 138, 141, 161, 239.
Sarpedonte, 51, 57.
Sāsān, 116.
Sasanidi, dinastia, 80-82, 112, 116, 119-20, 122-23, 129, 154, 497, 698, 965.
Sasychis, re egizio, 442.
Saturno, 108, 881.
Scenute, 987.
Scilace di Carianda, 95, 168, 235, 238 n.
Scile, re degli Sciti, 36.
Scipione Africano, Publio Cornelio, 1329, 1336.
Scipioni, *gens*, 561.
Sebumekler, divinità kushita, 489.
Secondo Carrinate, 1403.
Seleucidi, dinastia, 71, 109, 113, 137, 147, 149, 156, 162, 173, 243-44, 253, 357-58, 362, 366, 485, 575, 1082.
Seleuco I Nicatore, re di Siria, 108, 143, 145-47, 149, 162, 173, 357-61, 367.
Seleuco II Callinico, re di Siria, 110-11, 150, 153, 156-57, 361.
Seleuco III Sotere, re di Siria, 152-53, 164.
Seleuco di Seleucia, 956.
Sem, 201.
Semiramide, regina dgli Assiri, 265, 840.
Seneca, Lucio Annea, 187, 196, 1112.
Senofane di Colofone, 37, 1424.
Senofonte, 6, 9, 12, 17-18, 21, 26-27, 246-48, 262, 480, 1245, 1265, 1272, 1315, 1348.
Senofonte Efesio, 599, 1271.
Serapide, divinità egizia, 411, 415, 429-31, 438, 494.
Sergio, archiatra, 585.

Sergio, santo, 657.
Sergios, 135.
Serse I, re di Persia, 52-53, 85 n, 86, 89, 103, 106, 141, 143, 169, 261 n, 336, 408, 481.
Servio, 1112, 1148, 1253.
Sesostri, faraone, 442.
Seth, divinità persiana, 413, 426, 429, 433, 463-65, 467-68.
Settimio Severo, imperatore, 264, 541, 548, 647.
Seute II, re dei Traci, 9, 15, 17-20.
Severiano di Gabala, 977, 1003, 1068-69.
Severo di Antiochia, 1011, 1013.
Severo di Sinnada, 1003.
Shadrafa, divinità siriana, 341.
Shamash, divinità babilonese, 146, 159.
Shamash-etir, 162, 164.
Shamshi-ilu, 309 e n.
Shi Huang Di, 1431.
Shulgi, re di Ur, 161-63.
Si'gabbari, 316.
Silla, Lucio Cornelio, 1139.
Silvestro I, papa, santo, 1042.
Sima Qian, 1426, 1441 n.
Sima Tan, 1426.
Simone di Atene, 18.
Silvestro, santo, 1042.
Simeone il Giusto, 697.
Simmaco, *praefectus urbis*, 826 n.
Simmaco di Pellana, 57-58.
Simonide di Ceo, 22.
Simonide il Giovane, 472.
Simplicio di Atene, 582, 586, 607, 618, 942, 957.
Simplicio di Cilicia, 125.
Sîn, divinità di Ur, 86, 161, 319.
Sin-balassu-iqbi, 156.
Sinesio di Cirene, 615, 824, 920.
Sinuri, divinità caria, 43.
Sîn-zêr-ibni, 661.
Sitalce, re degli Odrisi, 8, 17 e n, 23.
Socrate, 24-25, 454-56, 545, 578, 638, 651, 659, 697, 834, 1304, 1323, 1336, 1398.
Socrate Scolastico, 981, 1025.
Sofagaseno, re indiano, 223.
Sofocle, 10 n, 22, 210, 593, 607-8, 611, 613, 638, 970, 1031, 1077, 1092.
Sofronio, 1040.
Solone, 210, 406, 407, 443-44, 1304, 1312, 1316, 1318 e n, 1327-29, 1337, 1345, 1348-1349, 1445.
Sorano di Efeso, 582, 948.
Sostrato di Egina, 506-7.
Sozomeno Ermia, 1025.
Spartocidi, dinastia, 31.
Sphujidhvaja, 133 n.
Sporos di Nicea, 924.
Stefano di Bisanzio, 200 n, 522.
Stefano di Edessa, 126.
Stesagora di Atene, 21.
Stesimbroto di Taso, 95.
Stobeo, Giovanni, 970, 983, 1078.
Strabone di Amasea, 35, 39-40, 62, 70, 171, 174, 181-82, 187, 192, 219, 226, 251-53, 248-49, 253-54, 279 e n, 416, 419-20, 447-48, 472, 493, 508-9, 516-17, 519-23, 927.
Stratone di Lampsaco, 1428.
Stratone, *detto* il Filelleno, re di Sidone, 347, 383.
Sūrēn, casato partico, 118.
Sulpicio Gallo, Gaio, 923.
Sulpicio Severo, 1042.
Surena, 111 n.
Sūrya, divinità indiana, 190.
Svetonio Tranquillo, Gaio, 220-21, 844, 1032.
Syskos, 45.

Tacito, Publio Cornelio, 219, 224, 420, 639, 843, 1077, 1096.
Talete, 923, 1461.
Tang, dinastia, 1434.
Tarhuntuwasti, 316.
Tarquini, dinastia, 511.
Tassile, 172.
Tearco (Taharqa), re d'Egitto, 482.
Tefnakht, re d'Egitto, 435.
Temente (Tenwatemani), re d'Egitto, 478, 482.
Temistio, 543-47, 549-50, 611, 695, 701, 773, 941, 957-58, 966, 1020, 1079-80, 1085, 1336.
Temistocle, 500, 555.
Temistocle di Ilio, 61.
Tenne, re di Sidone, 336, 348.
Tenwatemani, *vedi* Temente.
Teocrito di Coo, 69, 484, 606, 608, 677, 969, 1092, 1272.
Teodette, 208.
Teodoreto di Cirene, 1025.
Teodoro di Mopsuestia, 123, 1013.
Teodosio I il Grande, imperatore, 363, 543, 546, 549, 643, 648, 824, 1024.
Teodosio II, imperatore d'Oriente, 558, 646, 1078.
Teodosio di Tripoli, 702, 732.
Teodoto, 211-12.
Teodoto di Ancira, santo, 1003.
Teofane di Mitilene, 472.
Teofilo, 1081.
Teofrasto di Ereso, 222 e n, 226, 434-35, 941, 1019.
Teone di Alessandria, 712, 727-29, 920, 926 e n, 1019, 1087.
Teone di Smirne, 909, 949-50.

Teopompo di Chio, 103, 208, 1082-83.
Terenzio Afro, Publio, 1077 n, 1112, 1253.
Tereo, 10, 19-21, 23.
Terone, 387.
Tertulliano, Quinto Settimio Florenzio, 572, 1040-41.
Teseo, 21.
Teucro Babilonese, 133.
Tespi, 85 n.
Thamus, re d'Egitto, 455.
Theron, 156.
Thot (Theuth), divinità egizia, 454-56.
Thyssos, 45.
Tiberio, Claudio Nerone, imperatore, 228, 364, 863, 1082.
Tiglat-pileser III, re di Assiria, 138, 303, 312.
Tigrane, re di Armenia, 73, 111, 368.
Timoteo di Alessandria, 710 n, 979-80.
Timoteo di Costantinopoli, 1063.
Tīr, divinità iranica, 75.
Tiranno, 223.
Tiridate III, re dei Parti, 122.
Tissaferne, 42-43.
Tištrya, divinità iranica, 76.
Tito, vescovo di Bostra, 1010.
Tito di Antiochia, santo, 656.
Tokes, 14 n.
Tolomei, dinastia, 173, 179, 181, 244, 410-11, 415, 429, 435, 447, 485, 491-92, 494, 1080, 1422; *vedi anche* Lagidi.
Tolomeo, Claudio, 133, 182, 185, 187, 191 e n, 194, 582, 607, 613-14, 620, 717, 721-22, 724, 727, 729-30, 733, 739, 843, 862, 868, 877, 891-92, 897-98, 901, 910-11, 915-20, 923-28, 948-51, 957, 966, 971, 1018, 1030, 1087, 1096-97, 1122, 1124, 1127, 1139.
Tolomeo I Sotere, re d'Egitto, 46, 171-73, 419, 436, 438, 677, 687, 1428.
Tolomeo II Filadelfo, re d'Egitto, 97 n, 249 n, 357 n, 420, 474, 476, 484-85, 488-89, 491, 676, 962, 967, 990, 1428.
Tolomeo III Evergete, re d'Egitto, 357 n.
Tolomeo IV Filopatore, re d'Egitto, 211, 243 n, 357 n, 491-92.
Tolomeo V Epifane, re d'Egitto, 61, 357 e n, 412.
Tolomeo VI Filometore, re d'Egitto, 357 n, 1018.
Tolomeo VIII Evergete, *detto anche* Fiscone, re d'Egitto, 357 n, 413.
Tolomeo, dinasta di Telmesso, 60.
Tommaso, apostolo, 196 e n.
Toth, divinità egizia, 423-25.
Traiano, Marco Ulpio, imperatore, 191 n, 539.
Trasibulo, 18 n.
Trifiodoro, 607, 831.
Tucidide, 8-9, 11, 15, 17, 20, 23-27, 380, 386, 595, 597, 603-5, 607, 611, 613-14, 681, 689, 1079, 1245, 1271, 1315, 1346, 1381, 1395, 1461.
Tudkhaliya, 291.
Tukulti Ninurta II, re assiro, 306.
Tutmose III, re di Kush, 489.

Ulpiano di Emesa, 983.
Ur-Nammu, re di Ur, 161.
Utu-hegal, re di Uruk, 161.

Vaishnava, 177 n.
Valente, imperatore d'Oriente, 543, 549, 557, 1080.
Valentiniano I, imperatore d'Occidente, 1080.
Valentiniano II, imperatore d'Occidente, 826 n.
Valentino, 583.
Valeriano, imperatore, 119, 1148.
Valerio, Giulio, 837, 846.
Varāhamihira, 133 n, 134 n.
Varrone, Marco Terenzio, 1082.
Ventidio Basso, Publio, 253.
Veranio, Quinto, 63 n, 64.
Vespasiano, Tito Flavio, imperatore, 1054.
Vettio Valente, 133, 949.
Vima Kadphises, re della Battriana, 114.
Virgilio Marone, Publio, 191, 414, 1038-41, 1137, 1253, 1312 n.
Vitruvio, 44, 46, 899-900, 920, 928, 1120, 1153, 1156, 1159-61, 1165.
Vologese IV, re dei Parti, 112.
Vologese VI, re dei Parti, 116.

Wadd, divinità minea, 275.
Wahrām I, re dei Parti, 121.
Wahrām Cobin, 129.
Walkaš (Walakas), re di Persia, 123.
Wang Ching, 1428.
Warpalawa, re ittita, 318 n.

Xanto di Lidia, 95, 102 e n, 104.
Xia, dinastia, 1431.
Xuan, 1421 n.
Xucesi, Iak'ob, 1055.
Xunzi, 1426, 1428.

Yaddus, 675.
Yarim Lim, sovrano di Alalakh, 289.
Yehawmilk, re di Biblo, 342, 351.
Yin (Shang) dinastia, 1431.
Yu (Shun), dinastia, 1431.
Yusuf Asar, re di Giudea, 277.

Zababa, divinità di Uruk, 159.
Zakkur, re di Hamat, 305, 308-9.
Zalmoxis, 426.

Zāmāsp, re di Persia, 123.
Zar'a Ya'qob, imperatore di Etiopia.
Zaratustra, *vedi* Zoroastro.
Zarmarus (Zarmanochegas), 189.
Zarpanitu, divinità babilonese, 144, 149.
Zenobia, regina di Palmira, 1080.
Zenobio, 1038.
Zenodoto di Efeso, 1266.
Zenone, imperatore d'Oriente, 553, 981.
Zenone di Cizio, 946.
Zeus, 10, 12, 36, 43, 45, 49, 57, 65, 71, 73, 75, 115, 142, 323 n, 341, 348 n, 410-11, 423, 426, 430, 482, 646, 666, 676, 862, 1406.
Zeusi, 642, 1121, 1125, 1127, 1138-39.
Zhou, dinastia, 1421, 1431.
Zoroastro, 80, 100-5, 107, 127, 134, 426, 698, 1379, 1381.
Zosimo, 951, 1019.
Zosimo di Costantinopoli, 1078.
Zou Yan, 1430-31.

Luoghi e popoli

Abdera, 11, 15, 38.
Abile, 243 n.
Absinti, 21.
Abu Simbel, 478.
Acco, 340.
Achei, 7.
Adiabene, 256 n.
Adiabeni, 264.
Adiši, 1056-57.
Adramiti, 232.
Adriatico, Mare, 507, 525, 527, 1317.
Adulis, 197-98, 233 n, 985.
Afghanistan, 109, 114 e n, 175-78, 183.
Afis, 292, 304, 310, 319.
Afrasiab, 178.
Africa, 186, 194, 273, 276, 279, 497, 557, 1247, 1382, 1384, 1453-54:
- del Nord, Nordafrica, 450, 471-72, 498, 964, 1382.
- orientale, 235 n, 471-72, 497-98.
Afrin, fiume, 293.
Afrodisia, 645:
tempio di Afrodite, 645-46.
Agade, *vedi* Akkad, città.
Agde, 516, 519, 534:
necropoli di Peyrou, 506.
Agirio (Agira), 1083.
Agost, 532-33.
Agrigento, 1163:
templi, 1163.
Ai Khānum, 114, 177, 179.
'Ain Dara, 293, 297, 319, 340, 352.
Ain el-Hayat, 322, 342, 351.
Akkad, città, 145-47, 155, 157, 163.
Akkad, regione, 145-47, 152, 163.
Akra Leuke, 521.
Aksum, 471-73, 475-76, 492-98, 985-86, 996; *vedi anche* Eritrea, Etiopia.
Aksumiti, 197, 992.
Alaça Höyük, 293, 312.
Alalakh, 289 n.
Alalia, 508-9.
Alani, 97 n.
Alashiya, 290 e n.
Albacete, 499, 531-32.
Albanesi, 1453 n.
Alcacer do Sal, 530.
Alcalá, Colegio de San Ildefonso, 1261.
Ale d'Araferne, 35.
Aleppo, *vedi* Beroia.
Alessandria d'Egitto, 134 n, 193, 203-5, 207, 213, 217-18, 225, 357 n, 361, 412, 415-16, 419-20, 429, 438, 485, 549, 568-70, 572, 582, 585-86, 615, 675-76, 679, 683, 687, 709, 718-19, 767, 773, 824, 862-63, 921, 926-27, 940, 944, 947, 962, 986, 989, 1005-6, 1011-12, 1075, 1080-83, 1086, 1428, 1446:
biblioteche, 1080-81:
- del Museo, 676-77, 962, 1081-82.
- del Serapeo, 1081, 1086.
Bruchion, 1080.
Museo, 927 n, 1081-82, 1422.
Sebasteion, 218.
Alessandrini, 207, 215, 218.
Algeria, 400.
Alghero, 374 n.
Algonchini, 1038.
Alicante, 500, 503-4, 522, 532.
Alicarnasso (Bodrum), 42, 44-47, 348:
Mausoleo, 46, 1120.
porto, 1120.
Alinda, 44 n, 47.
Almeria, 504.
Al Mina, 283, 299-303, 321, 325, 335, 340, 346, 352.
Alonis, 522-23.
Alonneso, isola, 1073-74.
Alpi, 516, 1134, 1258.
Amalfi, 1028, 1247.
el-Amarna, 290 n, 405.
Amatunte, 298 n.
Amazzoni, 29-30.
America, 570, 1096, 1388-89, 1395-96, 1450:
- del Nord, Nordamerica, 1377, 1388.
Americani, 1333, 1389-90, 1394.
Amerindi, 1389, 1391, 1394.

Amida (Diyarbakir), Grande Moschea, 799.
Amman, 243.
Ammon, 243, 249.
Ampurdan, 520.
Ampurias, *vedi* Emporion.
Amrit, 320, 339, 341-42, 344 n, 352:
templi:
- di Eshmun, 322.
- di Melqart, 342-44, 351.
Amsterdam, 1272, 1301.
Amyzon, 43, 49:
Artemision, 43.
Anatolia, 39-78, 139, 292, 312, 372, 378, 809.
Ancira di Galazia (Ankara), 129, 978.
Andalusia, 502, 504, 506-7, 521, 531, 812.
Andhra Pradesh, 184.
Andover, 1056.
Andro, isola, 421.
Anfipoli, 11, 21 e n.
Annamalai, monti, 183.
Anshan, 150; *vedi anche* Persia.
Antakya, *vedi* Antiochia sull'Oronte.
Anticrago, catena montuosa, 40.
Antigoneia, 359.
Antikythira, isola, 905-7.
Antilibano, catena montuosa, 242-43, 245, 254 n.
Antiochia sul Cidno (Tarso), 47.
Antiochia sull'Oronte (Antakya), 119, 125, 204, 213, 225, 228, 309, 359-62, 364, 368, 549, 567-68, 570-72, 615, 656, 844, 949, 976, 1011, 1014-15:
biblioteca, 1081.
Museo, 316, 1082.
Antiochieni, 207, 218.
Antitauro, catena montuosa, 40.
Anversa, 1159.
Anzio, 1403.
Apamea Celene, 40.
Apamea sull'Oronte, 60-61, 110, 253-54, 338, 359-62, 651-52, 834.
Aparan, 974 n.
Aparni (Parni), 110.
Apollonia sul Rindaco, 16, 47.
Aqaba, Golfo di, 246, 249, 259, 365.
Aquisgrana, 865-66, 868, 870 n, 872-73.
Arabi, 134, 192, 197, 231-65, 687, 876, 939, 962, 964-66, 968-70, 1015, 1018, 1452.
Arabia, 171, 181, 186, 231-66, 271, 273, 275, 277, 365:
- Felix, 243 n, 251, 255-58, 267.
- meridionale, 267-79, 496-97, 1004.
- Saudita, 252.
Arabica, Penisola, 236, 238, 247 n, 249, 251, 259 n, 264.
Arabico, Golfo, 233, 251.
Arabico, Mare, 179, 197.
Aracosia, 173, 175, 186; *vedi anche* Afghanistan.
Arado, 335-37, 345 n, 348, 350, 352, 357.
Aramei, 85 n, 305, 373.
Araxa, 50, 62.
Arbela, 256 e n.
Ard Fraiidis, 338.
Arezzo, 1370.
Argo, 53, 1448 n.
Ariana, 96 n.
Arianzo, 824.
Aricando, fiume, 50.
Arikamedu, 185.
el 'Arīsh, 239-40.
Arles (Theline), 513, 531.
Armavir, 974 n.
Armaz, 1054.
Armazisxevi, 1054.
Armeni, 571, 585, 962, 978, 983.
Armenia, 40, 111, 118, 122, 129, 154, 368, 570-71, 937, 963, 974, 982-83.
Arne, 305.
Arno, 1256.
Arpad, 305, 310.
Arsameia al Ninfeo (Eski Kale), 70, 74-76.
Arsameia sull'Eufrate (Gerger), 70, 74-76.
Arslan Tash (Khadatu), 297, 310, 312-13.
Artašat, 974.
Artemisio, Capo, 22.
Arwad, 312.
Ascalona, 253.
Asia, 26-27, 57, 80, 167, 196, 236-37, 262-63, 357, 365, 485, 537, 570, 1006, 1380, 1384:
- centrale, 82, 114, 121, 176-79, 193-96, 260 n, 800.
- sud-orientale, 186, 191, 194 e n.
Asia Minore, 39 e n, 47-48, 61, 64, 83, 86, 91-92, 109, 113, 116, 129, 204, 225, 247, 292 n, 570, 630, 1037, 1093, 1156, 1250, 1295-96, 1301, 1355, 1369-70, 1406.
Assiri, 83, 85 n, 168, 231, 237, 243, 245, 247 e n, 255 n, 259-60, 265, 289, 440, 464, 478, 962.
Assiria, 111, 149, 163, 231, 247 e n, 297, 309, 379, 404.
Asso, 44, 1369.
Assuan, 447, 478, 481, 485.
Assur, 329.
Atbara, fiume, 486.
Atene, 5 n, 9, 12, 15, 17, 19-25, 29-34, 37, 88, 123, 189, 226, 241, 383, 387, 393 n, 407-8, 417, 481, 504, 518, 521, 540, 570, 585-86, 611, 631, 824, 903, 1081-82, 1119, 1154, 1162, 1171, 1199, 1245, 1284, 1295-96, 1298-1301, 1303-5, 1308, 1311-12, 1315-20, 1322-23, 1325, 1327-29, 1335-37, 1339,

1341-42, 1344-49, 1355, 1374-78, 1380, 1416, 1421, 1448 n:
Acropoli, 30, 1155, 1162, 1451-52.
Areopago, 29-30.
chiese:
Cattedrale, 624.
Panagia Gorgoepikoos, 663-64.
Musei:
- del Ceramico, 672.
- Nazionale, 845.
palazzo reale, 1011.
Partenone, 1097, 1154-55, 1163, 1173, 1352.
Pireo, 383.
Pnice, 30.
Propilei, 1155.
Ateniesi, 19-21, 23, 25, 31, 33, 408, 417, 1073, 1283, 1304, 1317, 1320, 1325, 1328, 1342, 1348.
Athos, monte, 668, 1095-97:
monasteri:
- Grande Lavra, 1096.
- Iviron, 1054, 1056-57, 1066, 1069.
- Pirgos Amalfinon, 1028.
Atlantico, Oceano, 499, 714.
Atra, 727.
Atrek, fiume, 113.
Attica, 22, 25, 292, 559, 1081, 1375.
Augsburg (Augusta), 1142-44, 1271, 1353.
Australia, 570.
Austria, 1132.
Avari, 560 n.
Avaris, 285, 289 n, 403.
Avignone, 1032, 1094, 1111-13, 1249.
Avila, 529.
Awsan, 275.
Axios, *vedi* Oronte.
Ayasuluk, 649-50:
chiesa di San Giovanni, 649.
Azerbaigian, 129.
Azio, 415.
Azita, 68.
Azitawataya (Karatepe), 310, 312.

Baalbek, *vedi* Eliopoli.
Bāb al-Māndeb, 246.
Babilonesi, 83 n, 141-42, 144, 154, 164, 423, 681, 898, 962.
Babilonia, 87, 111, 137, 140-47, 149-56, 159, 163-66, 237, 244, 247-48, 251, 329-30, 565, 569, 575, 862, 1457:
palazzo reale, 139-41.
templi:
- di Anunitu, 150.
Esagila, 141-43, 148-57, 162, 165, 289 n.
Badajoz, 529.
Baetokikai, 341, 362.
Baghdad, 687, 692, 712-13, 716, 719, 721, 739, 768-69, 772-74, 777, 781, 793, 921, 925, 954-55, 965-66, 968, 1016:
«Casa della sapienza», 954.
Bahrein, 246.
Balazote, 532-33.
Balcani, 1250.
Baleari, isole, 379, 391, 505.
Balikh, fiume, 331 n.
Baltico, Mar, 516.
Bambula, 323 n.
Baniyas, 344.
Banizomeni, 251.
Baraqish, 278 n.
Barbalisso, 119.
Barbara (Barbarikon), 185.
Barcellona, 533:
Museu Art Contemporani, 532.
Bargilia, 42-44.
Barygaza (Bharukaccha), 181, 185.
Basilea, 34 n, 1112, 1258, 1260-61, 1397.
Basse, 1154, 1368.
Bassora, 716, 719.
Bath, 898.
Battriana, 110-11, 114, 145, 171, 176-78, 193-95.
Battriani, 96 e n, 175.
Baviera, 1285.
Beduini, 463.
Begram, 195.
Beoti, 505.
Beozia, 1093, 1405 e n, 1406.
Beritus (Beirut), 337, 352, 363 n, 365, 368, 1041:
necropoli, 350.
Berlino, 318, 641, 810, 1171, 1264-65, 1291, 1353-56, 1358, 1360-64, 1366-68, 1370-73, 1375, 1377, 1405:
Altes Museum, 1365.
Charlottenburg, 1362.
Etruskisches Cabinet, 1367.
Griechisches Cabinet, 1367.
Grosses Schauspielhaus, 1166, 1171.
Neues Museum, 806, 1166, 1171.
Staatsbibliothek, 800.
Beroia (Aleppo), 289 n, 293-95, 308, 318-19, 333, 340, 359-62, 366, 661, 800, 1015:
tempio del dio della tempesta, 340.
Besnagar, 987.
Bessi, 10.
Bhokardan, 183.
Biblo, 336-37, 342, 344, 351, 363, 398:
templi:
- del Bala'tat Gebal, 342, 351.
di Sarepta, 342.
Biqā', Valle della, 243, 254, 338; *vedi anche* Massyas.
Birkot-Ghwandai, 178.

Bisante, 17 n.
Bisanzio, 7, 82, 123, 129, 133-35, 538, 541, 548, 575, 585, 589, 593-628, 630, 644, 654, 659, 667-69, 709, 718 n, 797, 802, 804, 810, 812, 814, 817-18, 821, 853-54, 892, 949-50, 959, 970, 974, 1028, 1037, 1041, 1050, 1082, 1094, 1099, 1101, 1256; *vedi anche* Costantinopoli.
Bisutun, 87, 91.
Bit Adini, 305.
Bitia, 379.
Bitinia, 66, 78, 541, 1093.
Bizantini, 496, 582, 593, 636, 639, 642, 659, 661, 668, 672, 767, 797, 931, 940, 950-52, 959, 1040-41, 1043, 1250, 1257.
Blemmi, 255 n.
Bodrum, *vedi* Alicarnasso.
Bolnisi, cattedrale, 1053.
Bologna, 810, 881, 1094, 1111, 1152, 1257: basilica di San Petronio, 1183.
Bon, Capo, 388.
Borgogna, 513, 527.
Borsippa, 143, 147-54, 166:
templi:
- di Nabu, 149-52.
- Ezida, 148-50.
Bosforo, 31-33, 1093.
Bosforo Cimmerio (Stretto di Kerč), 31, 88.
Bosra, 363, 365 n, 800.
Bostan esh-Cheikh, 341-42, 352, 363, 383: santuario di Eshmun, 320, 346.
Boston, 1370.
Bostrenus (Nahr el-Awali), fiume, 343.
Boubon, 62.
Bourges, 527-28.
Bragny, 527-28.
Brahmapuri, 183.
Brej, 308, 318.
Brescia, 641, 921.
Britannia, 570.
Bruxelles, 1261.
Bulgaria, 6, 16.
Burj el-Buzzak, 322.

Cadice (Gades), 394, 504-5, 533.
Cairo, biblioteca, 923.
Calabria, 1094.
Calcedonia (Kadiköy), 557, 987, 991.
Calcide, 254 n.
Caldei, 141, 329, 962, 1020.
California, 1378, 1443.
Callipoli, 44 n, 46.
Cambridge, 1258, 1262, 1269-70, 1413: Whipple Museum, 913.
Campania, 1027.
Cananea, 219.
Cananei, 166.
Cancho Roano, 529.
Canopo, 452.
Cappadoci, 40, 247.
Cappadocia, 40, 57, 70, 154, 247-48, 824.
Caprarola, Palazzo Farnese, 234.
Caravaca, 531.
Cari, 39-50, 140.
Caria, 39-50, 52, 59, 64, 139, 478, 645.
Carmania, 246 n.
Carmona, 504.
Carre, 111 e n, 118.
Cartagine, 369, 376-77, 381-82, 385-87, 389-93, 395, 400, 499, 504, 508, 644.
Cartaginesi, 386, 389, 392.
Casio, monte, 300.
Caspio, Mar, 109.
Cassiti, 289.
Castelserpio, 636.
Catalogna, 528.
Cataoni, 40.
Cattigara, 194.
Catumandus, 510, 534.
Caucaso, 97 n.
Caulotei, 252.
Cauno, 44 n, 46, 52, 59.
Cekke, 310 n, 318.
Celesiria, 251, 253 n, 357.
Celti, 501, 509, 530, 1379.
Cerro de los Santos, 499.
Cerro del Villar, 521.
Cesarea (Kayseri), 991, 1088, 1093.
Cesarea di Palestina, 566.
Chalos, fiume, 338.
Charsadda (Peukelaotis), 178.
Châtillon-sur-Glâne, 525.
Chenoboskion, 1002.
Chersoneso, 25.
Chersoneso Aureo, 194.
Chersoneso Tracico, 21.
Chio, 509, 610.
Chioniti, 123.
Chola, 185.
Ciane, 50.
Cibaritide, 62.
Cibira, 62.
Cicladi, isole, 505, 1374.
Cidonia (Khania), 405.
Cilici, 215.
Cilicia, 39 n, 40, 42, 57, 138-39, 231, 240, 303, 665, 959, 983.
Cina, 82, 111, 121, 131-32, 191 e n, 194-96, 200-1, 497, 570, 1174, 1381, 1420-26, 1428, 1440, 1433 n, 1460.
Cindie, 42, 43 n.
Cinesi, 130, 1379, 1419-21, 1439.
Ciprioti, 301.

Cipro, isola, 204, 240, 290-92, 298-99, 330, 333, 335, 371, 382-84, 499, 503, 525, 568, 570, 610, 625, 1011-12, 1117.
Cirenaica, 225, 568.
Cirenaici, 247 n.
Cirene, 204-5, 213, 225-26.
Cirenei, 215.
Cirrestica, 39 n.
Citera, isola, 405.
Citerone, 1405 n.
Cizico, 662.
Cnido, 927.
Cnosso, 50 n, 405.
Colchide, 240 n.
Colonia.
Colossesi, 225.
Commagene, 39 n, 64-65, 70-71, 73, 76-77, 115.
Como, 1150.
Compiègne, 534.
Copti, 571, 962, 986, 988-89, 994, 1005.
Corassi, 37.
Corbie, 865-66.
Cordova, 502, 802.
Coresmi, 96.
Corinto, 225-26, 229, 518, 521, 656, 963, 1030, 1117, 1304.
Corinzi, 225.
Corsica, 509.
Costantina, 400.
Costantinopoli, 538, 542-44, 546-50, 552-54, 556-60, 570, 602-3, 605, 609, 615-16, 624-25, 628, 633, 641, 648-49, 661, 667-68, 672, 682, 767, 817-19, 853-55, 959, 976, 982, 1010, 1026-28, 1030, 1037, 1041, 1044, 1046, 1049, 1079, 1086-88, 1091, 1094-95, 1099, 1102, 1108, 1111, 1113, 1118, 1245-46, 1249, 1256, 1338:
bagni di Zeusippo, 647, 1143.
basilica di Santa Sofia, 643, 814-15.
biblioteca del patriarcato, 666.
Cinegio, 1086.
foro di Costantino, 624.
ippodromo, 648, 659, 818.
monasteri:
di Chora, 613.
- di Panagiu, 617.
Porta Chalke, 648.
templi:
- di Artemide, 643.
- di Elios, 643.
Vedi anche Bisanzio.
Crago, catena montuosa, 40.
Creta, isola, 49-50, 283, 290, 299, 325, 370-71, 404, 568, 610, 618, 1117, 1320:
santuario dell'Ida, 299.
Cretesi, 49.
Crimea, 35, 1355.
Crisopoli (Üsküdar), 548.
Crocodilopoli, 413.
Ctesifonte, 111, 123, 129, 965, 1086.
Cufa, 22.
Culloden, 487.
Cunassa, 248.

Dafne di Siria, 665.
Daha, 109-10.
Damasco, 243, 305, 308-9, 357, 363, 365-66, 368, 690, 718 n, 736, 739, 742, 800, 802, 965, 1016:
Grande Moschea, 798, 804.
Museo Nazionale, 804.
ospedale di Nūr ad-Dīn, 808.
tempio del dio Hadad, 806.
Danesi, 1081.
Danubio, 5 n, 15; *vedi anche* Istro.
Daqin, 195-96.
Dardanelli, *vedi* Ellesponto.
Dardas, fiume, 338.
Debai, 251, 259 e n.
Deccan, 192.
Delfi, 10, 58, 177, 327, 513, 534, 1154, 1171, 1403-5, 1407-9, 1416-17:
tempio di Apollo, 648.
Delo, isola, 88, 238, 275, 899, 1354, 1416.
Demetriade (Volos), 655.
Dendera, 463.
Dhofar, 235 n.
Didima, 1370.
Dilberjin, 178.
Dilmun, *vedi* Tilo.
Dioscuriade, 40 n.
Diridotis, 245; *vedi anche* Teredon.
Diyarbakir, *vedi* Amida.
Djiga Tepe, 177.
Docimeo, 40, 64.
Dodona, 418.
Dolonci, 20-21, 25.
Domata (al-Jawf), 252.
Doña Blanca, 505.
Dor, 336, 340, 352.
Dori, 1171, 1404-5, 1454 n.
Dresda, 1276, 1279, 1288-90, 1293, 1295.
Dumbarton Oaks, 639.
Dura-Europo, 365.
Durance, fiume, 509, 513.
Dvin, 980 n.

Ebrei, 417, 420, 564-67, 572, 574, 576-78, 581-82, 673-704, 998, 1379-81, 1384.
Ebro, fiume, 528.
Ecbatana, 81, 83, 837.

Ecbatana di Siria, *vedi* Hama.
Edessa (Urfa), 119, 196, 571, 976, 1009-11.
Edom, 242.
Efesini, 207, 209, 218, 225.
Efeso, 153, 204, 207, 223, 225-26, 610, 618, 649, 829 e n, 975-76, 1003:
santuario di Artemide, 522, 648.
Eftaliti, 122, 125, 129.
Ege, 44.
Egeo, Mare, 7, 37, 43, 169, 283, 285, 291, 292, 298-99, 370-73, 381, 404, 477-78, 481, 484, 1154, 1317, 1352.
Egina, 1366.
Egitto, 82, 87-88, 129, 139, 167-68, 174, 179, 181-82, 186, 192, 198, 203-4, 235, 237-42, 244-45, 248-49, 254-55, 262-63, 276, 291, 302, 357 n, 362-63, 372, 401-65, 473-78, 481-87, 489-92, 496-97, 571, 648-49, 674-75, 677, 681, 687, 692, 718 n, 808, 837-39, 899, 927, 963-64, 985-86, 988, 991, 994-95, 1001-2, 1280, 1355, 1367, 1382-83, 1453, 1458, 1462.
Egiziani, 231, 237, 241, 259 n, 289, 402-3, 408, 418, 423-24, 429, 437, 439-40, 444-47, 453, 455, 457, 461-62, 464-68, 474, 477, 575, 681, 987, 1161, 1379, 1382, 1385, 1390, 1455.
Einsleben, 1271.
Eione, 14.
Elam, 162, 213.
Elamiti, 85 n, 962.
Elanitico, Golfo, *vedi* Aqaba, Golfo di.
Elba, fiume, 1358.
El Carambolo (Camas), 504.
Elche, 499-501, 520.
Elefantina, 91, 447.
Eleunte, 18.
Eleusi, 415, 591.
Elicona, 25, 1405 n.
Elide, 1141, 1143.
Elimaide, 117.
Eliopoli (Baalbek), 254, 338, 732.
Eliopoli, città dell'Egitto, 237, 430.
Elleni, 544-45, 555, 629, 931.
Ellesponto (Dardanelli), 13, 18, 241, 537.
Elmali, 56, 78.
El Raso, 529.
El Sec, 526.
Emesa (Homs), 254, 338, 362.
Emporion (Ampurias), 507-9, 517, 519-22, 526, 531, 533-34:
necropoli:
- della «Muralla Nord-Este», 519.
- del Parralli, 519.
- di «Portitxol», 519.
templi:
- di Asclepio, 526.
- di Zeus Sarapis, 533.
Emshi Tepe, 177.
Eno, 11, 14.
Enoanda, 62.
Entremont, 534.
Eoli, 1454 n.
Epifanea sull'Oronte, *vedi* Hama.
Epiro, 625, 668.
Eraclea al Latmo, 44 n, 48-49, 602.
Ērān, 120.
Eretria, tempio di Apollo, 308, 327.
Erevan, 982 n.
Erice, 394.
Eritrea, 197, 496.
Ermopoli, 246, 411, 413, 455:
tomba di Petosiride, 411.
Eruli, 1081, 1086.
Estremo Oriente, 200.
Etiopi, 37, 82, 240 n, 480, 962, 987-88, 994, 1089 n.
Etiopia, 129, 169, 190, 197, 200, 252, 277, 451, 476, 484, 496, 570, 946, 963, 985-86, 988-91, 994-95, 997-98, 1004.
Etruria, 325, 376, 499, 502, 507, 518, 527.
Etruschi, 405, 525-26, 530, 1161, 1295.
Eubea, 301, 370.
Eubei, 504, 507, 525.
Eufrate, 39 n, 86, 111-12, 138, 142, 144, 245, 247-48, 251, 253, 256 n, 294, 309, 331 e n, 362, 365, 366, 450, 662.
Euromo, *vedi* Uromo.
Europa, 26, 80, 135, 198, 236-37, 525, 573-74, 631, 694, 869, 891, 925, 931, 944-47, 949, 955-56, 958, 970-71, 993, 1006, 1118, 1135, 1153, 1159, 1245-46, 1248, 1251, 1258, 1260, 1262, 1275, 1286, 1290-91, 1318, 1321, 1331, 1338, 1353, 1355, 1367, 1369, 1377, 1394, 1453-54.
Europei, 1250.

Failaka, isola, 246 n.
Faselide, 53.
Fasi, 25.
Fayyūm, 413.
Fello, 53.
Fenici, 97, 240-41, 243, 299, 301, 324, 369-400, 501, 504, 506-7, 524-26, 530-31, 962, 1161, 1379, 1382, 1385, 1387-88, 1390.
Fenicia, 139, 237, 241, 255, 283, 320, 332, 335, 339-40, 345-46, 349, 352, 363, 367, 378, 381-83, 386, 396-98, 477, 839, 1458.
Ferrara, 1049, 1094-95, 1147, 1250, 1257:
Palazzo Schifanoia, 886.
Festo, 405.

Fiandre, 1132.
Figalia, 1368, 1370.
File, 491-92:
  templi, 493:
    - di Arensnuphis, 491, 493.
    - di Iside, 488, 491
    - di Mandulis, 491.
Filistei, 290.
Firenze, 810, 1032, 1049, 1094-95, 1099, 1109, 1113-15, 1118, 1133, 1141, 1250, 1256-57, 1260, 1289, 1299, 1352, 1370:
  Biblioteca Laurenziana, 1109.
  Galleria degli Uffizi, 1127.
Fleury-Saint-Benoît-sur-Loire, 871-72.
Focea, 507-9, 513, 519-20.
Focesi, 386, 500, 506-8, 511, 520, 524-25.
Fontainebleau, 1132.
Francesi, 1367, 1405.
Francia, 503, 511, 865-66, 1132, 1154, 1156, 1166, 1188, 1249, 1260, 1262, 1286, 1302-3, 1306, 1308, 1311, 1341, 1343, 1354, 1367, 1414.
Franeker, 1272.
Frigi, 66, 247.
Frigia, 39-40, 57, 64-66, 69, 74, 77, 247, 842.

Gagai, 50.
Gaillan, 527.
Galaaditis (Galaad), 243 e n, 249.
Galati, 40, 109, 225.
Galazia, 66, 225, 229, 649.
Galilea, 214, 285, 566.
Galilea, Mare di, 243 n.
Gallia, 509, 530, 1247, 1305.
Gandhāra (Gandaritis), 171, 175, 412.
Gange, 171, 174, 179, 185, 200-1.
Gangra (Çankiri), 978.
Garni, 974 n.
Gaugamela, 142, 485.
Gaza, 237, 239-42, 245, 253 n, 255, 263, 265 n.
Gebel Barkal, 482.
Gedrosia (Belucistan), 109, 111, 173.
Gelati, 1058.
Gelono, 17 n, 36.
Georgia, 937, 1053-54, 1069.
Georgiani, 571, 962.
Gerasa (Jerash), 243 n.
Gercin, 315.
Gerico, 337.
Germania, 570, 668, 1154, 1156, 1164, 1171, 1260, 1262, 1272, 1274-75, 1280, 1289, 1383, 1397, 1399-400, 1404-5, 1412, 1415, 1450, 1453.
Gerrei, 249.
Gerrha, 249 n, 263.
Gerusalemme, 129, 207, 214-20, 223, 226-29, 319, 329, 363, 366, 368, 567, 570, 675-76, 702, 799, 802, 963, 998, 1336:
  chiesa del Santo Sepolcro, 1157.
  Ḥaram ash Shārif, 798.
  moschea di Omar, 1156.
  Tempio, 82, 371, 450, 565, 567, 677-78, 680-81, 1156-59, 1161.
Geti, 12-13, 22, 25, 37, 426.
Gezirah, 331 e n.
Giava, 194.
al-Giazīra, 253.
Gibilterra, Stretto di (Colonne d'Ercole), 505, 516, 521, 525.
Giordania, 243 n, 252, 799, 806.
Giordano, fiume, 243 n, 333 n, 366, 802.
Giudea, 139, 206-7, 214, 217, 251.
Giudei, 166, 252, 565, 567-68, 570, 580, 588, 590.
Goti, 571, 1025.
Gottinga, 1265, 1274-80, 1282, 1404.
Granada, 793:
  Alhambra, 813:
    Cortile dei Leoni, 812.
Gran Bretagna, 1456.
Grande Zab, fiume, 256 n.
Gran San Bernardo, passo, 525.
Gravisca (Porto Clementino), 507, 511.
Grecia, 5-6, 8 n, 10, 13, 19, 29, 35, 115, 169, 171, 185, 201, 206, 255, 257, 283, 290, 292, 298, 308, 325, 417, 419, 422, 449, 473, 478, 480-81, 499, 511, 513, 521, 525, 538, 570, 573, 631, 634-35, 637, 669, 672, 682, 687, 810, 821, 837, 889, 892-96, 898-900, 909, 918, 923, 925, 939, 962, 1118, 1141, 1154, 1160-61, 1171, 1180, 1246, 1250, 1254, 1270, 1272, 1280, 1294-96, 1298, 1300-6, 1308, 1311, 1316, 1323, 1325, 1329, 1331, 1333, 1335-37, 1339, 1343-46, 1348-49, 1351-52, 1355, 1363, 1366-67, 1369, 1374-78, 1380, 1383, 1403-5, 1409, 1412-13, 1421, 1423, 1428-29, 1435, 1437, 1440, 1451-53, 1455, 1459, 1461-62.
Grion, monte, 47, 49.
Grottaferrata, 1005.
Guardamar del Segura, 504-5.
Gujarat, 176, 181, 186.
Gunda Gunde, 997.
Gundēšābuhr, 123, 126, 128.
Gurgum (Marash), 315, 318 n.
Guzana (Tell Halaf), 297, 310, 312, 315, 319, 340:
  palazzo del re Kapara, 311.

Hadramawt, 267, 269, 275-76, 278 n.
Haegra (Madā'in Ṣāliḥ), 252 e n.

Halle, 1265-67, 1271, 1274-76, 1282.
Hama, 291-92, 297, 304-6, 309-10, 312, 333, 359.
Hamadān, 130.
Ḥarrān, 134 n, 921.
Hattusa, 291, 293, 297.
Hazrek, 305, 308, 310.
Hemeroskopeion, 500, 521-23.
Herāt, 800.
el-Hibe, 413.
Hierapolis di Siria (Membij), 341, 362.
Himyar, 277.
Himyariti, dinastia, 275.
Hindū Kush, 177-78, 189.
al-Ḥīra, 130, 253 n.
Hochdorf, 527.
Homs, *vedi* Emesa.
Hormizdagān, 117.
Hormuz, Stretto di, 236, 244.
Houston, 644.
al-Ḥudaydah, 236.
Huelva, 503, 505, 507, 521-22, 525, 534.
Hyarbesytai, 45.

Iabadiu, isola, 194.
Iaboc (Wādī al Zerqā), fiume, 243 n.
Iaso, 45.
Iassarte (Sīr Daryā), fiume, 109.
Iberi, 516, 523-24, 527, 530, 533.
Iberia, *vedi* Georgia.
Iberica, penisola, 502, 506, 516.
Ibiza, isola, 379, 391.
Ida, monte, 327, 371.
Idaspe (Jhelam), fiume, 171, 173, 188.
Ieniso, 239-40, 263.
Ierapoli (Pamukkale), 40, 66.
Ifasi (Beas), fiume, 171.
Ikarion, 1417.
Ikonion (Konya), 644.
Ilici, 522-24.
Ilio, 61, 405, 1183; *vedi anche* Troia.
Ilisso, fiume, 1354.
Imbenia, 299.
Imbro, isola, 1095.
Imera, 389-90.
India, 167-202, 232, 235, 244, 246, 252, 273, 276, 279, 412, 497, 566, 570, 714, 796, 842, 985, 1174, 1380-81, 1460.
Indiani, 8, 26, 119 n, 168, 201, 1379, 1381.
Indiani d'America, *vedi* Amerindi.
Indiano, Oceano, 194, 233, 246 n, 252, 260 n.
Indo, 111, 167-68, 171, 201, 235, 244, 964.
Inghilterra, 1162, 1166, 1249, 1262, 1262, 1269, 1286, 1329, 1349, 1355, 1367.
Inglesi, 1171, 1315.
Ioni, 91, 140, 303, 372, 509, 1454 n.
Ionia, 5, 37, 84, 86, 97, 139, 204-5, 213, 217, 238-39, 347, 500, 508, 520, 633, 769, 839, 1295, 1299, 1301.
Ioppa, 335.
Iperborei, 462.
Iran, 79-80, 82-83, 91, 97 e n, 99, 109, 111, 113, 119-20, 123, 125, 130-32, 135, 167, 199, 235-36, 794, 796, 815, 1381; *vedi anche* Persia.
Iranici, 83, 92, 426.
Iraq, 253 n.
Ircania, 110.
Irlandesi, 987, 1110.
Irochesi, 1391.
Ischia, *vedi* Pitecusa.
Isfahan, 794, 925.
Islahiye, 318 n.
Israele, 243 n, 564-65, 590, 685.
Isso (Alessandretta, Iskenderun), 333, 356, 409.
Istanbul, 350, 810, 1093, 1375:
  biblioteca del Serraglio, 1093, 1097, 1102.
  Museo Archeologico, 350.
  Vedi anche Bisanzio, Costantinopoli.
Istria, 36.
Istro, 15.
Istro (Danubio), fiume, 15.
Itaca, 77.
Italia, 554-55, 557, 694, 699, 769, 957-58, 1025, 1027, 1093-94, 1113, 1115, 1135, 1139, 1153-54, 1163, 1249, 1252, 1256-58, 1260, 1268, 1286, 1307, 1352, 1354, 1368.
  - meridionale, 502, 504, 689, 876-77, 956, 1042, 1093, 1110, 1164 n, 1352, 1375.
Italiani, 1250-52.
Ittiti, 289.
Itureani, 254.

Jaffa, 342.
Jawf, 275.
Jerash, *vedi* Gerasa.
Jouret al-Khawatim, 342.
Junnar, 183.

Ka'ba-ye Zardošt, 118.
Kabul, 111.
Kadesh, 352.
Kafr Tūtha, 298.
Kaftu, *vedi* Creta.
Kalliena, 185.
Kamana, 310 n.
Kaphtor, 290.
Karaburclu, 316.
Kara Kamar, 177.
Karakuş, 70.
Karatepe, *vedi* Azitawataya.

Karkemish, 292-94, 296-97, 305, 310-12, 315, 319, 329, 340:
cimitero di Yunus, 316.
Kar-Salmanassar, 309, 329.
Karur, 185.
Kaurava, 192.
Kaveripattinam (Chaberis), 185.
Kazanlik, 634.
Keller (Fevzipasa), 316.
Kepoi, 31-33.
Kera, 185.
Kerala, 183, 198.
Kermān, 117.
Khabur, fiume, 144, 305, 331 n.
Khadatu, *vedi* Arslan Tash.
Khana, 144-46.
Khanei, 145, 147.
Khan Sheikhoun, 352.
Khan Yūnis, 239-40.
Kharayeb, 342, 352, 363, 383, 399.
Khojent, 178.
Khotan, 131.
Khuta, 354.
Kinet Höyük, 303.
Kition, 384:
santuario di Astarte, 384, 396.
Kizilbel, 56.
Konodorkondeis, 45.
Körkün, 318 n.
Kululu, 316 n.
Kunalua (Tell Ta'yinat), 308-10, 312, 319, 340.
el-Kurru, 435.
Kürtül, 318 n.
Kush, 471-98; *vedi anche* Nubia.
Kushan, 178-79.
Kushiti, 477-78, 480, 491, 494.
Kutha, 147.
Kuwait, 246 n.

La Alberca, 532.
Labraunda, 49, 50 n:
santuario di Zeus Stratios, 43, 49.
Lade, isola, 508.
La Heuneburg, 513, 527, 534.
Lampsaco, 21.
Laodicea di Siria, 359, 978.
Laodicea sul Lico (Denizli), 40.
Laon, 1110.
La Picola, 520, 522-24, 534.
La Rabita, 504-5.
Latini, 554, 562, 585, 616, 962, 1028, 1037, 1041, 1043, 1109, 1113, 1250, 1253-54.
Lazio, 377.
Lefkandi, 298-99, 301, 370-71.
Leida, 869, 1267, 1272, 1274:
biblioteca della Rijkuniversiteit, 916.
Lelegi, 42.
Leontopoli, tempio ebraico, 676, 681.
Lesbo, *vedi* Mitilene.
Libano, 140, 242, 336, 340, 342, 350, 982 n.
Libano, catena montuosa, 242-43, 335.
Libia, 236-37, 239, 408.
Licaonia, 40, 66.
Licia, 40, 44, 50-64, 139, 1040.
Lidi, 39-40, 50-64.
Lidia, 39, 42, 57, 64-66, 77, 139, 247, 1457.
Liguri, 509, 516.
Lilibeo (Marsala), 399.
Limira, 50, 52, 56, 59:
heroon di Pericle, 56.
Linguadoca, 506, 525-28, 530.
Lione, 1044, 1111.
Lipsia, 1261, 1272, 1276, 1397.
Litani, fiume, 333 n.
Lixus, 504.
Llano de la Consolación, 531.
Loira, 871.
Londra, 404, 659, 1258, 1270, 1319, 1328, 1354-55, 1368, 1370, 1375:
Musei:
British Museum, 53, 1096, 1166, 1368.
Science Museum, 907.
University College, 1166.
Longobardi, 553.
Losanna, 1270.
Los Millares, 502.
Lovanio, 1258:
Collegium Trilingue, 1261.
Lu, 1425.
Lu'ash, 305, 309.
Luxor, 409, 436.
Lyon-Vaise, 525.

Maastricht, 648.
Maccabei, 569, 678.
Macedoni, 23, 171, 242, 333, 345, 356, 367, 485, 1298.
Macedonia, 7, 91, 144-45, 150, 265, 837-38.
Madhya Pradesh, 183.
Madrid, 404, 659, 870 n.
Magna Grecia, 222, 501, 505-6, 509, 525, 1163.
Magnesia sul Meandro, 86, 153, 261 n, 1417:
tempio di Artemide, 1369.
Mahadu (Minet el-Beida), 289, 335.
Maharashtra, 183.
Mailhac, 506.
Main, 267, 275 e n.
Mainake, 508, 521.
Maketa (Ra's Musandam), 246.
Makmish, 342.
Makran, 171.

Malacca, 194.
Malaga, 504-5, 521.
Malatya, 292-93, 315:
  Porta dei Leoni, 293, 315.
Maliani, 253 n.
Malta, isola, 385, 394 e n, 399.
Manazkert, 1058.
Mantova, 1094, 1121, 1135-36.
Marash, *vedi* Gurgum.
Maratona, 408, 1119, 1303.
Marburgo, 1272.
Marib, 238, 276.
Marissa, necropoli, 258 n.
Maronea, 16-18.
Marsigliesi, 513, 515-16.
Massalia (Marsiglia), 386, 499, 507-22, 525-28, 531, 534:
  templi:
    - di Apollo Delfico, 509.
    - di Artemide di Efeso, 509, 516.
    - di Asclepio, 519.
    - di Zeus Sarapis, 519.
Massyas, 243, 254 n; *vedi anche* Biqā'
Masuwari, 305; *vedi anche* Bit Adini.
Mayans, 517.
Mecca, 259 n, 642, 716.
Medellin, necropoli, 528.
Medi, 83-84, 96 e n, 105 n, 329.
Media, 150, 171, 247 n, 265.
Medinet Madi, tempio di Iside, 431.
Medio Oriente, 235 n, 256, 261, 265-266, 935, 954-55.
Mediterraneo, Mare, 34, 95, 132, 235, 237, 239-40, 262-63, 279, 284 n, 289-91, 304, 342-26, 329, 331, 356, 366, 370, 379, 383, 387, 389, 417, 450, 471, 476, 499, 502-3, 506-7, 527, 550, 570, 674, 682, 804, 937, 954, 985, 1317, 1380.
  - occidentale, 283, 289, 299, 346, 382, 391, 501, 504, 507.
  orientale, 283, 289, 291 n, 354 n, 381, 383, 394, 396, 400, 405, 478, 502, 676, 687, 703, 1111, 1458-59.
Megas Agros, 662.
Melitene, 70.
Membij, *vedi* Hierapolis di Siria.
Memphis, 1171.
Menfi, 409, 416, 430, 449, 478, 676:
  tempio di Serapide, 87.
Meonia, 66, 68, 75.
Merbaka, 664.
Merneptah, 291.
Meroe, 472, 475, 481-82, 486, 488-94:
  cimitero reale di Bergawija, 489.
Merv, 130.
Mesopotamia, 110, 139, 151 n, 167, 172, 181, 186, 191 n, 213, 225, 244-49, 251, 254, 256-57, 264-65, 279, 330 e n, 340, 357, 361, 366, 368, 570-71, 639, 674, 681, 687, 718 n, 799-800, 809, 941, 943, 965, 1010, 1458.
Mesopotamici, 137-38, 358.
Messene, 405, 1369.
Messina, 1093, 1257.
Mest'ia, 1056.
Micene, 404-5, 1370:
  Porta dei Leoni, 1370.
  tombe a pozzo, 404.
Micenei, 25 n, 374, 403, 476-77.
Milano, 1115, 1143, 1256:
  Teatro alla Scala, 1180.
Milasa, 42-45, 48-49.
Milesi, 47.
Mileto, 36-37, 47, 309, 513, 901, 903-4.
Miliade, 50.
Mindo, 42, 44, 46.
Minei, 232, 238-39, 249, 275.
Minet el-Beida, *vedi* Mahadu.
Mira, 50, 62.
Misi, 39.
Misia, 66.
Mistrà, 610, 672:
  chiesa della Pantanassa, 672.
Mitanni, 289.
Mitilene, isola, 14.
Monaco, 1366, 1368, 1377.
Monreale, 635.
Monte Adranone, 393.
Montealegre del Castillo, 531.
Montecassino, 875-76.
Monte Sirai, 399-400.
Montoro, 502.
Morea, 1093.
Morto, Mar, 567.
Mosca, 1100-2:
  Cremlino, 1100-1.
Mosul, 795, 1011.
Mozia (San Pantaleo), isola, 378, 380, 387-89, 394-95.
Mshattā, 806.
Murcia, 500, 531-32.
Musawwarrat es-Sufra, 491:
  tempio del Leone, 492.
al-Muwayḥ, 238 n.
Muziris (Muciri), 183.
Myoshormos, 181.

Nabatei, 251-52, 254, 259, 264-66, 368.
Nablus, 363.
Nag Hammadi, 987, 998.
Nagido, 47.
Nahariya, 285.

Nahr al-Asi, 360 n.
Nahr al-Urunt, 360 n.
Nahr el Abrash, 323.
Nahr el-Ghamq (Baitokikai), 323 n:
  tempio di Hosn es-Soleiman, 323 n.
Najran, 271, 277.
Nanda, 171.
Napata, 481, 489, 491:
  cimitero reale di el-Kurru, 489.
  tempio di Ammone, 489.
Napoli, 373, 377, 1027, 1093, 1154, 1163-64, 1257, 1269, 1289, 1291, 1352, 1354, 1375, 1378:
  Museo Nazionale, 800.
Naqada, 441 n.
Naqsh-i Rustam, 117-18:
  tomba di Artaserse II, 139-40.
Nardò, 1093.
Nasser, lago, 475.
Naucrati, 406, 455, 1417.
Nauplia, 405, 664.
Nebo, monte, 258 n.
Negev, 239-40, 242, 251, 263, 265 e n.
Neirab, 316, 323, 339, 352.
Nek'resi, 1053-54.
Nelkynda, 185.
Nemrut Dağ, 65, 70-71, 73-77, 115 e n.
Neocesarea al Lico, 978.
Nero, Mar, 5-8, 13, 14 n, 24, 26, 31, 34-36, 38, 47, 97 n, 284, 471, 1316.
New York, 1370, 1375.
Nicea (Iznik), 557, 563, 584, 609-11, 625, 667, 978, 1003.
Niğde, 318 n.
Nihāvand, 130.
Nikaia (Nizza), 516, 534.
Nilgiri, monti, 183.
Nilo, 97 n, 236-37, 241-42, 255 n, 413, 441, 446-53, 473, 476, 478, 481-86, 494, 496-97:
  - Bianco, 486.
  - Blu, 486.
  Delta, 237 e n, 240, 242, 252, 403, 405-6, 443, 446, 452.
Nimlik Tepe, 177.
Nimrud, 303, 312.
Ninfeo, 31-33.
Ninive, 83-84, 139, 329.
Nisa, 113, 482.
Nisibi, 118, 126, 261-62, 1011.
Nobadiani, 496.
Nördlingen, 1265.
Norimberga, 1285:
  Rathaus, 1134.
Nöthnitz, 1289.
Nubia, 241 n, 473-74, 477-78, 480-82, 484-89, 491-93, 496.
Ochrida, 668.
Odrisi, 8, 15, 17-19, 26.
Ofir, 201 n.
Olanda, 1272.
Olbia, città della Sardegna, 516.
Olbia, città sul Ponto, 36-37.
Olimpia, 308, 327, 409, 1369-70, 1372, 1375:
  tempio di Zeus, 1375.
Olimpo, 25, 654, 887, 1150.
Oman, 236, 245-46.
Opi, 410.
Op'iza, 1056.
Ördekburnu, 316.
Oria, 1093.
Orleyl, 529.
Orloanda, 62-63.
Oronte, fiume, 283-84, 289, 299, 333 n, 338, 346, 358-59, 370.
Orvieto, 1293.
Oški, 1057.
Osroeni, 264.
Osseti, 97 n.
Osso, fiume, 177.
Ostrogoti, 550.
Otorkondeis, 45.
Otranto, 1030.
Oxford, 641, 1111, 1247-49, 1258, 1270:
  Corpus Christi College, 1262.
  Merton College, 912.
  Museum of the History of Science, 907.
Ozene (Ujjayini), 185.

Padova, 644, 882-85, 1113, 1118, 1257, 1261:
  chiesa degli Eremitani, 884.
Paesi Bassi, 1274.
Paestum (Posidonia), 527, 1163-64, 1166, 1170-72.
Paflagonia, 543.
Pafo, 385, 394, 834.
Pakistan, 176, 178-79, 183.
Palermo, 379-80, 1093, 1352:
  Cappella Palatina, 642, 813.
Palestina, 242-43, 257, 290, 329, 331-32, 340, 352, 357, 450, 570, 674-75, 677-78, 680-81, 684, 687, 718 n, 799, 808, 1013, 1053, 1381.
Palghat, passo, 183, 185.
Pallacopas, canale, 248.
Palma di Maiorca, 520, 526.
Palmira, 111, 186, 363, 365-66, 804.
Pandya, 185.
Panfili, 39.
Panfilia, 66.
Panion, 357, 362.
Panjab, 171, 173.
Panopoli, 421, 831.

Parapotamia, 253.
Parigi, 277, 404, 639, 646, 653, 657, 972, 1026, 1111, 1258, 1260, 1278, 1283, 1303, 1307, 1360, 1364-65, 1367, 1369, 1370, 1375, 1377, 1457:
  Borsa, 1166.
  chiese:
    - della Madeleine, 1166.
    - di Notre-Dame, 1188.
    - di Sainte-Geneviève (Panthéon), 1165.
  Louvre, 644, 1123, 1133.
  Théâtre des Champs-Elysées, 1174.
Parni, 110.
Pario, 14, 18.
Paropamiso, 171, 173, 175.
Parsi, 83.
Parti, 96, 110-12, 114 n, 120-21, 154, 166, 178, 196, 364, 368.
Partia, Partiana, Partiene, 110, 175, 179, 181, 186, 195-96.
P'arxali, 1056-57, 1066.
Pasargade, 85 n, 99.
Pataliputra (Palibothra), 173.
Patara, 50, 60, 63.
Patna, 173.
Pattina, 305, 309.
Pavia, 1256.
Pazarcik, 309.
Pech Maho, 519, 524, 526-27.
Pelasgi, 422-23, 1394, 1404.
Pelekete, 662.
Pella, 243 e n.
Peloponneso, 17, 19-20, 32-33, 53, 372, 393, 418, 437, 672, 1081, 1327.
Pelusio, 237, 241, 253 n.
Pergamo (Bergama), 44, 70, 654, 693, 1082, 1370, 1372:
  altare, 1371.
  biblioteca, 1081.
Perinto, 18.
Persepoli, 85 n, 91, 99 e n, 150, 346, 480, 537, 698, 837.
Persia, 17 n, 21, 27, 46, 52, 79-80, 85, 111, 123, 126, 135, 139, 150, 162, 171, 235-36, 253, 265, 404, 416-17, 480, 497, 537, 570, 839, 925, 982 n, 1322; *vedi anche* Iran.
Persiani, 21, 26, 71, 83-84, 86-87, 96 n, 107, 119 e n, 135-36, 168, 197, 236-37, 240-41, 244-45, 263, 330, 382, 408, 409-11, 413, 417, 464-65, 480, 497, 508, 574, 962, 966, 1302, 1378-79, 1382, 1385.
Persico, Golfo, 159, 186, 233-36, 244-46, 248-49, 251-52, 262, 264, 358, 570.
Perside, 109-10, 113.
Phison, fiume, 201.
Piazza Armerina, 654.
Piccolo Zab, fiume, 256 n.
Pidasa di Caria, 47-49.
Pidasei, 47-49.
Pigmei, 168.
Pilo, 476.
Pinara, città della Licia, 50, 57, 61.
Pisa, 1247, 1269.
Pisidia, 40, 42, 58.
Pistiro (Vetren), 13 n, 16-18.
Pitecusa (Ischia), 375-77, 504.
Pizzo Cannita, 389.
Plan de la Tour, 527.
Pointe Lequin, 526.
Pompei, 451:
  Casa della statuetta indiana, 182.
Pondicherry (Podouke), 185.
Ponto Eusino, *vedi* Nero, Mar.
Porcuna, 533.
Porquerolles, isola, 513, 526.
Portogallo, 504.
Potsdam, 1358, 1361, 1364:
  Neues Palais, 1358, 1360, 1364-65:
    Antikentempel, 1362.
  Sanssouci, 1358, 1360-61.
Preneste, 453:
  tempio della Fortuna, 451.
Propontide (Mar di Marmara), 47.
Provenza, 526, 528, 694, 958.
Prussia, 1171, 1284-86, 1291-92, 1405.
Pselchi, 493.
Punici, 389, 392, 394-95.

Qaḏbun, 318, 320.
al-Qādisyyah, 130.
Qala'at el-Mudiq, 344, 346, 360.
Qala'at el-Qouz, 344.
Qana, 278 n.
Qandahar, 175, 177-78.
Qaryat al-Faw, 271.
Qataban, 267, 270, 275.
Qatabani, 232.
Qatna, 352.
Qennešrē, 1011.
Qifṭ (Copto), 238 n, 441 n.
Qrnw, 238.
Qumrān, 222, 996.
al Quṣayr, 238 n.
Quṣayr 'Amra, 806.
Quseir al-Qadim (Leukos Limen), 183, 335, 339.

Rabsisi, 161.
Rachgoun, 379.
Rafia (Tell Rifah), 316, 352, 412, 492.
Rambei, 253.
Ras el Bassit (Posideion), 283, 300, 303, 321.
Ras Ibn Hani, 289, 292.

Ra's Musandam, 232.
Ras Shamra, 335.
Reims, cattedrale, 1183.
Rhode, 517, 521.
Riga, 1101.
Río Fluvia, 518.
Río Ter, 518.
Rochelongue, 525.
Rodano, valle del, 502, 509, 511, 513, 516, 520, 525, 527, 530.
Rodi, isola, 60-61, 88, 223, 372, 1117, 1121, 1353, 1372, 1417:
  santuario di Atena, 88.
Rodî, 60, 506, 521.
Rogozen, 20.
Roma, 61, 111, 123, 183, 186-87, 191 e n, 193, 195-96, 198-99, 201, 206, 213, 214, 222, 225-26, 229, 253, 271, 368, 400, 404, 493-498, 508, 511, 537-43, 547-52, 554-57, 561-562, 570-71, 575, 583, 631, 638, 648, 667, 672, 678, 682, 687, 800, 814, 818-19, 863, 892, 963, 1025, 1027, 1078, 1080, 1082-83, 1095, 1111, 1117-19, 1134, 1156, 1162, 1183, 1245-47, 1250, 1256-57, 1261, 1269, 1279, 1288-93, 1296 n, 1300, 1319-20, 1336, 1339, 1354, 1356-58, 1363-64, 1421:
  Arco di Costantino, 646.
  basilica di San Pietro, 1250.
  Colonna Traiana, 655.
  Domus Aurea, 813.
  Galleria Doria-Pamphili, 848.
  Villa Farnesina, 887.
Romani, 39, 60, 82 n, 113, 122, 123, 136, 194, 207, 217-18, 222-28, 243 n, 247, 254, 259, 262, 267, 449, 464, 494, 497, 538, 545-46, 551-57, 562, 568, 576-77, 582, 597, 680, 962, 969, 1245-46, 1252-53, 1295-96, 1307, 1320, 1327, 1329, 1337-38, 1403, 1451.
Romei (Ῥωμαῖοι), 550-55, 560-62.
Rosas, baia, 518, 521.
Rosso, Mar, 97 n, 168, 179, 181, 183, 233, 236-39, 244-46, 249, 251-52, 259 n, 273 e n, 475, 485, 487, 496-97, 985.
Royos, 531.
Russia, 1101, 1380.

Saba, 267, 269, 275, 279.
Sabei, 232, 238, 251, 262.
Sagries, 506.
Saiganthe (Sagunto), 519.
Saint-Barbe, 516.
Saint-Denis, abbazia, 1026, 1247.
Sais, 406, 417, 443-44, 447.
Saka, 111, 178.
Sakçagözü, 310-12.
Salamanca, 1111.
Salamina, 312, 1303, 1327.
Salamina di Cipro, 335.
Salerno, 1028-29:
  cattedrale, 1163.
Salini, 516.
Salmacide, 42.
Salmacidi, 42.
Salonicco, *vedi* Tessalonica.
Sam'al (Zincirli), 193, 294-96, 306, 310-12, 314-16.
Samarcanda, 177, 800.
Samaria, 312.
Sami, 92.
Samo, isola, 12, 186, 507:
  Heraion, 308, 327.
Samosata, 70, 74, 75 n.
Sangcharach, 177-78.
Sanilhac, 506.
San Pietroburgo, 1354:
  Biblioteca di Stato, 1056.
Santa Glykeria, isola, 1091.
Santa Maria di Ripoll, 874.
Santa Pola, 520, 522, 534.
Sant'Imbenia, 374 n.
Sant Martí d'Empúries, isola, 517-18.
Saona, fiume, 525, 527.
Saraceni, 266.
Sardegna, 373-74, 381 n, 385-87, 390-91, 395-400, 502-3.
Sardi, 40, 145, 150, 247-48, 261, 1458.
Sardiani, 207, 218.
Sarepta, 342.
Sarmati, 37.
Saro, 967.
Sasima, 65.
Satri, 10-11.
Scamandro, *vedi* Xanto.
Sciti, 5-38, 96-97, 110.
Scizia, 5-38.
Scydra, 115.
Sefire, 310.
Segesta, 392.
Segobrici, 510.
Segura, fiume, 504, 522, 528.
Seleucia in Isauria, 646:
  templi:
    - di Afrodisia, 646.
    - di Zeus, 646.
Seleucia Pieria, 359, 361-62.
Seleucia sul Tigri, 111, 148, 152, 155, 359.
Selik, 74.
Selinunte, 1370.
Senna, 277.
Sennar, 497.
Sepphoris, casa della Festa del Nilo, 450.
Septème-les-Vallons, 517.

Serbi, 1453.
Serbonide, lago, 239.
Seri, 193.
Setubal, 530.
Shabwa, 278 n.
Shaikhan Deri, 178.
Shandong, 1425.
Sharon, fiume, 335, 342.
Sheizar, 316 n.
Shiqmona, 340.
Sicelioti, 394.
Sicilia, 373, 377-81, 385-90, 392-96, 399, 501-3, 505, 509, 689, 795, 1030, 1042, 1083, 1163, 1247.
Sicione, 1304.
Siculi, 405.
Sidone, 242-43, 320, 333, 336-37, 342, 344 e n, 346, 348-49, 357-58, 383:
necropoli reali, 350.
santuario di Eshmun, 344, 352, 363, 368.
Sidyma, 61.
Siena, 1129.
Sikizlar, 295.
Sinai, monte, 194, 224, 227, 239-40, 242, 245, 248-49, 252, 257, 639, 1010, 1064-65, 1067.
Sind, 175.
Sindi, 32, 37.
Sinnada, 40.
Siracusa, 392, 1304:
cattedrale, 1163.
Siracusani, 393-94.
Siri, 239-40, 247, 252, 254, 585, 962, 991, 1011, 1018, 1021.
Siria, 39 n, 60, 111, 113, 125, 140, 149, 239-40, 244, 246-48, 251-54, 257, 274, 283-327, 329-68, 378, 570-71, 718 n, 795, 799-800, 808, 963-64, 974, 991, 1011.
- interna, 329, 337-38, 340, 355.
- settentrionale, 332-33, 337, 365, 1010.
Siriani, 301.
Sirisco, 35 n.
Sirkap, 178.
Sīstān, 111, 178.
Siviglia, 504.
Siwa, 409, 436.
Skenitai, 254 n.
Skudra, 91.
Slavi, 570.
Soba, 483.
Socotra, isola, 985.
Sofraz Köy, 74.
Sogdiana, 114 n, 131, 171, 194.
Sogdiani, 96 e n.
Solunto, 380, 389:
promontorio di San Cristoforo, 380.
Sopara, 185.
Soqotra (Sukhataradvipa), 197.
Spagna, 35, 376, 385, 395, 400, 503, 520-21, 530-31, 534, 688, 694, 699, 704, 793, 799, 810, 813, 874, 876, 912, 920, 956, 958, 964, 970, 1154, 1156.
Spagnoli, 987, 1389-90.
Sparta, 19, 32, 35, 38 n, 241, 426, 1311-12, 1315, 1317, 1319-20, 1323, 1325-27, 1329-30, 1335-37, 1342, 1345, 1348, 1380.
Spartani *o* Lacedemoni, 28, 29 n, 36 n, 241, 1315, 1319.
Sri Lanka, *vedi* Taprobane.
Stati Uniti, 1450-51, 1453, 1456.
Staxr, tempio di Anāhīd, 112.
Stoccarda, 1355.
Strasburgo, 1261.
Stratonicea, 49.
Subartu, 161.
Sudan, 474, 481, 483, 485.
Sudarabici, 276.
Suez, Canale di, 88, 251.
Sulcis, 377, 391.
Sultantepe, 313.
Sumatra, 194.
Surkh Kotal, 179.
Susa, 88, 99 e n, 140, 232, 244, 837.
Susiana, *vedi* Elam.
Svanezia, 1066, 1069.
Svizzera, 513.
Swat, fiume, 178.
Syrou Mandrai, 68.

Tabbat el Hammam, 303.
Tabor, monte, 243 n.
Tagikistan, 177-78.
Tago, fiume, 528.
Tahtali Pinar, 315.
Takht-i Sangin, 177.
Tamil Nadu, 183, 185.
Taprobane (Sri Lanka), 171, 174, 186-87, 191-92, 197-98, 200-1.
Taranto, 95, 648, 1352.
Tarquinia, 511.
Tarso, *vedi* Antiochia sul Cidno.
Tartesso, 505, 507, 521-22, 525.
Tartûs, cimitero, 322.
Tasio, 16.
Tassila, 178, 188-89.
Tas Silig, tempio di Astarte, 396.
Tauri, 34-35.
Tauro, catena montuosa, 40.
T'beti, 1056, 1066.
Tebaide, 413, 493.
Tebe, città della Beozia, 19, 289, 444, 1327, 1416:
Cadmeo, 289.

Tebe, città dell'Egitto, 197, 409, 412, 418, 430, 455.
Tedeschi, 1171, 1286, 1380, 1386, 1405, 1450.
Tegea, 43.
Tekkè, 371.
Tel Abu-Hawam, 340.
Tell Açana, 289.
Tell Ahmar, 297.
Tell 'Ain Dara, *vedi* 'Ain Dara.
Tell el-Amarna, *vedi* el-Amarna.
Tell Ashara, *vedi* Terqa.
Tell el-Dab, 285.
Tell Dadich, 352.
Tell Deinit, 323, 339.
Tell Dor, 299.
Tell Hadr, 299.
Tell el Hajj, 323.
Tell Kabri, 285.
Tell Kazel, 339.
Tell Mardikh, 323, 339, 346, 352.
Tell Rifa'at, 316, 352.
Tell Sukas, 283, 292, 303, 321, 335.
Tell Ta'yinat, *vedi* Kunalua.
Telmesso, 50, 53, 57-58, 60.
Ter, 183.
Tera, 46, 403, 1374.
Teredon, 245 n.
Termesso, 62-63.
Termili, 50.
Terqa (Tell Ashara), 306.
Tessaglia, 655, 668.
Tessalonica, 609-11, 668, 1375:
  Santa Sofia, 634.
Tharros, 390, 396.
Theline, *vedi* Arles.
Tibet, 132.
Tigranocerta, 974 e n.
Tigri, 111, 129, 247, 256 n, 450.
Til Barsib, 313.
Tilo (Dilmun), isola, 246.
Tiri, 371.
Tiro, 237, 242, 298-99, 336-37, 349, 357-58, 372, 383, 566.
Titorea, 429.
Tivoli, Villa Adriana, 1363.
Tlos, 50, 52, 61-62.
Tocaroi, *vedi* Yüeh-chih.
Toledo, 956, 972.
Tolemaide, 485.
Toscana, 1129.
Toscanos, 505.
Traci, 5-38, 1404, 1406, 1409.
Tracia, 5-38, 91, 549, 1409, 1412.
Transeufratene, 321, 331, 333, 348, 355.
Transgiordania, 249, 252, 265 e n, 684.
Transoxiana, *vedi* Sogdiana.
Trebisonda (Trabzon), 39 n, 610, 625.
Treviri, 635.
Triparadiso, 109, 338, 357.
Tripoli di Siria, 337.
Trisa, 50.
Troade, 1443 n.
Trogloditi, 487.
Troia, 398, 477, 649, 652, 843, 1443, 1448; *vedi anche* Ilio.
Troiani, 7, 574, 1443, 1453 n.
Tubinga, 1271.
Tunisia, 692.
Turān, 118.
Turchestan, 111.
Turchi, 123, 672, 819, 1037, 1049, 1095, 1099, 1155-56, 1245.
Turchia, 78, 1154.
Turfan, 114 n, 121.
Turó d'Empúries, 518-19.
Tzinista, 200.

Ubeda, 532.
Ucraina, 6.
Udabno, 1066.
Ugarit, 274 e n, 289-92.
Ullastret, 534.
Umm el-Amed, 383.
'Umqi ('Amuq), 308-9.
Unione Sovietica, 1452.
Unni, 1086, 1089 n:
  - Bianchi, 122.
Ur, 150, 161, 313:
  tempio di Sîn, 161.
Urbino, 1109.
Uromo, 44 n, 49.
Uruk, 139-40, 150, 156-57, 162-65:
  templi:
    - della Regalità, 158.
    - della Signora del Cielo, 158.
    - dell'Eanna, 139, 156, 158, 161, 164.
    - del Resh, 156-60, 162.
    - di Ishtar, 156, 164.
Utica, 504.
Uzbekistan, 177-78.

Valais, 525.
Valenza, 530.
Vandali, 550.
Veneto, 1129.
Venezia, 856, 982 n, 1094, 1156, 1247, 1257, 1352-55, 1366, 1378:
  basilica di San Marco, 853-56, 1178, 1183.
  Biblioteca Marciana, 1257.
  Museo di Santa Apollonia, 855.
Veneziani, 1095, 1155.

Velia (Elea), 508.
Verdolay, 532.
Verduron, 528.
Verona, 1113, 1351, 1353.
Vicenza, teatro «Olimpico», 1177-78, 1180.
Vicino Oriente, 88-89, 167, 181, 233, 238, 249, 285, 289, 345, 365, 412, 538, 675, 679, 681-83, 687-88, 698, 795-96, 935-36, 954-955, 959.
Vienna, 183, 404, 982 n, 1166, 1203, 1353-54:
  Albertina, 858.
Vienne, 1111-12, 1248-49, 1260.
Vietnam, 194.
Villasimius, 379.
Villena, 503.
Visigoti, 550.
Volos, *vedi* Demetriade.
Vulci, 1372.

Wādī Allaqi, 484.
Wādī Halfa, 485.
Wādī Ḥammamat, 239 n.
Wādī al Zerqā, *vedi* Iaboc.
Washington:
  Campidoglio, 1166.
  Casa Bianca, 1166.
Wittenberg, 1271.
Wörlitz, 1357-58.
Württemberg, 527.
Würzburg, 887.

Xanto, 40, 50-52, 56-57, 59-63, 77-78:
  acropoli, 52:
    Monumento delle Nereidi, 52-53, 56, 58.
    Pilastro Iscritto, 52, 56.
  templi:
    - di Apollo, 58.
    - di Artemide, 58.
    Letoon, 58, 91.
Xanto (Scamandro), fiume, 40, 50.
Xung-i Narūzī, 114.
Xūzistān, 117.

Yavana (Yona), 185, 192-93.
Ydlal, 344 n.
Yemen, 82, 123, 235-36, 238-40, 246, 252, 255-56, 263, 267, 269, 273-75, 277.
Yüeh-chih (Tocaroi), 114.
Yuezhi, 178, 195.

Zambujal, 502.
Zincirli, *vedi* Sam'al.
Zula, golfo di, 985.

Autori moderni e altri nomi non antichi

Abdallah, Yusuf M., 277 n.
'Abd Allāh ibn al-Muqaffa', 967.
'Abdallatif al-Baghdadi, 794.
'Abd al-Malik ibn Marwā'n, califfo omayyade, 1010.
'Abd al-Masih Ibn Na'ima, 954.
'Abd al-Rahman Badawi, 934 e n.
'Abd al-Rahman al Sufi, 924.
'Abd al-Salām Hārūn, 724 n.
Abed, Shukri B., 777 n.
Abel, Armand, 81 n, 800 n.
Abel, Pierre-Marie, 213.
Abraham Bibago, 697.
Abraham Ibn Daud, 694, 699.
Abraham Ibn 'Ezra, 677.
Abrahamsen, Valerie A., 22 n.
Abrahamyan, Asot G., 974 n.
Abram, J., 1174 n.
Abramowski, Louise, 584 n.
Abū al-Farag, *vedi* Bar Ebreo.
Abū al-Faraj Ibn-at-Tayyib, 773.
Abū al-Hudhayl, 716 n, 740.
Abū al-Ṣaqr ben Bulbul, 738.
Abū al-Sa'ud, 759 n.
Abū al-Wafā' al-Buzjānī, 708 n.
Abu 'Assaf, 'Alī, 293 n.
Abū Bakr al-Razi, 948, 956.
Abū Bishr Mattā ibn Yūnus, 954, 969, 970.
Abū Hanifa, 761, 762.
Abū Ḥāyyān al Tawḥīdī, 724 n.
Abū Kāmil, 731, 734.
Abulaʒe, Il., 1061 n, 1062 n, 1065 n - 1068 n.
Abū-l-Barakāt al-Baghdādī, 794.
Abū Ma'šar, 133 n.
Abū Rashīd al-Nīsāburī, 716 n.
Abū Rīda, Muhammad A., 716 n, 740 n, 771 n.
Abū Sahl ibn Nawbakht, 712, 713, 740.
Abū Sa'īd al-Anbārī, 716 n.
Abū-Sulaymān as-Sijistānī, 773, 945.
Abū Yusuf Ya'qub al-Qirqisani, 690.
Abū-Zayd al-Balkhi, 773.
Accarino, Bruno, 1396 n.
Acciaiuoli, famiglia, 1118.
Acciaiuoli, Nerio, 1154.
Acconcia Longo, Augusta, 601 n.
Ackerman, Silke, 880 n.
Acosta, José de, 1396.
Acquaro, Enrico, 226 n, 386 n, 389 n - 391 n, 396 n, 398 n, 400 n.
Acropolita, Costantino, 211, 616, 618, 624, 1078.
Acropolita, Giorgio, 624.
Adam, William, 149 n.
Adams, Lauren, 327 n.
Adelardo di Bath, 957.
Adorno, Francesco, 104 n, 439 n, 442 n.
Adorno, Theodor Wiesengrund, 1384.
Adrados, Francisco Rodriguez, 822 n.
Adriano II, papa, 1027, 1042.
Adud al-Dawla, califfo di Isfahan, 925.
Aertsen, Jan A., 793 n.
Agapitos, Panagiotis A., 595 n.
Agosti, Gianfranco, 615 n.
Agosti, Giovanni, 1129 n.
Aḥmad ibn Mūsā, 736.
Aḥmad il Persiano, 134 n.
Ahn, Gregor, 84 n.
Ahrens, Karl, 1006 n.
Ahrweiler, Hélène, 538 n, 623 n.
al-Aḥwal, 720.
'Aisha, 754, 762.
Ajoy Kumar Sing, 181 n.
al-Akhbārī, 713, 714.
Akurgal, Ekrem, 317 n.
al-'Alā'ibn Sahl, 722, 729.
Aland, Barbara, 583 n, 1012 n.
Albenda, Pauline, 310 n.
Alberti, Leon Battista, 1121-23, 1127, 1135, 1152.
Alberto Magno, santo, 573, 699, 943, 945, 954.
Alciati, Andrea, 1141-47.
Alcock, Susan E., 33 n.
Aleandro, Girolamo, 1260.
Aleksiʒe, Z., 1058 n.

Alembert, Jean-Baptiste Le Rond d', 1166, 1132.
Alessandro, metropolita di Nicea, 614.
Alessandro III, papa, 553.
Alessandro V, antipapa, 1251.
Alessio, F., 972 n.
Alessio I Comneno, imperatore d'Oriente, 631, 641.
Alexakis, A., 629 n, 665 n.
Alexander, Margaret A., 644 n.
Alexander, Philip S., 568 n.
Alexidse, L., 942 n, 944 n.
Alfano, arcivescovo di Salerno, 956, 1029.
Alfano, Carlo, 850 n.
Alfonso X il Saggio, 917.
Algarotti, Francesco, 1778 n, 1197.
'Alī al-Khazin, 757 n, 759 n.
'Alī ibn Abbas, 760 n.
'Alī ibn 'Īsa, 713, 726.
al-'Allāma al-Ḥillī, 796.
Allchin, Bridget, 183 n.
Allchin, Raymond, 183 n.
Allen, Terry, 800 n.
Almagro Basch, Martin, 517 e n.
Almagro Gorbea, Maria Josefa, 391 n.
Almond, P. C., 199 n.
Alonso-Núñez, José Miguel, 475 n.
Alster, Bendt, 309 n.
Altaner, Berthold, 572 n, 573 n, 1002 n, 1003 n.
Altheim, Franz, 123 n.
Altmann, Alexander, 691 n.
Alverny, Marie-Thérèse d', 876 n.
Amin, A., 724 n.
Amīn, 'Uthmān, 715 n.
Ammar al-Talibi, 746 n.
Amorini, A. B., 1153 n.
Ampolo, Carmine, 327 n.
Amsler, Frédéric, 1000 n.
Anastasi, Rosario, 560 n, 593 n, 594 n, 597 n, 598 n.
Anastasio Bibliotecario, 1027.
Anawati, Georges C., 719 n, 747 n.
Anderson, R. G. W., 911 n.
Andreas, Friedrich Carl, 121 n.
Andresen, Carl, 583 n.
Andronico II Paleologo, imperatore d'Oriente, 593.
Andronico III Paleologo, imperatore d'Oriente, 1094.
Anello, Pietrina, 389 n, 392 n.
Anfray, Francis, 986 n.
Anghelescu, N., 968 n.
Angold, Michael J., 560 n, 615 n.
Anonimo di Londra, erudito bizantino, 625.
al-Ansary, 'Abd al-Rahman, 271 n.
Anselmo di Canterbury, santo, 1046, 1048.
Antonelli, Luca, 501 n, 521 n.
Antonetti, Claudia, 961 n.
Antonio da Padova, santo, 224.
Aouad, Maroun, 713 n, 941 n, 945 n.
Apiano, Pietro, 911, 1148.
Aquilué Abadias, Xavier, 517 n.
Aranda Perez, G., 996 n - 998 n.
Aranegui, Carmen, 531 n.
Arcelin, Patrice, 513 e n.
Archi, A., 318 n.
Archibald, Zofia Halina, 5 n, 7 n, 10 n - 24 n.
Arčil, re, 1058.
Aregay, Merid Wolde, 985 n.
Areta di Cesarea, 597, 605, 613, 1088, 1089.
Aretino, Rinuccio, 1256 n.
Argiropulo, Giovanni, 1095.
'Arib ibn Sa'id, 760 n.
Aristotile da Sangallo, 1120 e n.
Armstrong, Arthur H., 457 n, 583 n, 585 n.
Arnaldi, Girolamo, 550 n.
Arnaldo di Villanova, 957.
Arnaud, Pascal, 910 n.
Arnold, Matthew, 1319 n.
Arnold, Thomas, 1171.
Arora, Udai Prakash, 167 n.
Arsenio, metropolita di Creta, 618.
Arundel, Thomas Howard, 1355.
Asheri, David, 40 n, 53 n, 57 n, 59 n, 88, 89 n, 91 n, 96 n, 114 n, 326 n.
Asmussen, Jes Peter, 112 n.
Asplund, Gunnar, 1173.
Assmann, Jan, 410 n, 414 n, 423 n, 426 n, 431 n, 462 n, 469 n, 564 n, 574 n.
Atanasio (II) di Antiochia *o* di Balad, 953, 1012, 1016, 1021.
Athanassiadi-Fowden, Polymnia, 546 n.
Athiraddin al-Abhari, 795, 796.
Atiya, S. Aziz, 936 n.
Attaliate, Michele, 561 e n, 661 n.
Attridge, Harold W., 996 n.
Atumano, Simone, 1032, 1111, 1113, 1135.
Auberton, R., 617 n.
Aubet, Maria Eugenia, 374 n, 376 n, 504 n, 521 n.
Auf der Maur, Hansjörg, 576 n.
Aujac, Germaine, 901 n, 924 n.
Aurispa, Giovanni, 1094, 1097, 1256.
Avalichvili, Z., 1059 n.
Avanzini, Alessandra, 235 n, 241 n, 257 n, 272 n, 279 n.
Avempace (Ibn-Bajja), 793, 955.
Averroè (Ibn Rushd), 696, 697, 699-701, 745, 746 e n, 793 e n, 942, 943, 955, 957, 958, 970, 972 e n.
Avicenna, 699, 700, 741-50, 753, 755, 757, 769, 781, 783-96, 942, 953, 955, 971; *vedi anche* Ibn Sina.

Avigad, Nahman, 342 n.
Avlami, Chryssanthi, 1337 n.
Ayyubidi, dinastia, 795, 800.
al-Azraq, 720.

Baak'ašvili, V., 1055 n, 1064 n.
Bacher, Wilhelm, 692 n.
Bachmann, Johannes, 992 n, 1044 n.
Bachmann, Ludwig, 1044 n.
Bachofen, Johann Jacob, 1408, 1411 n.
Bachtin, Michail Michailovič M., 453 n, 572 n.
Bacon, Francis, 1321.
Bacone, Ruggero, 971, 1108, 1111, 1247.
Badawi, Abdarrahman, 718 n, 740 n, 744 n, 776 n, 941 n.
Badenas, Pedro, 627 n.
Bader, Andrei, 113 n.
Badian, Ernest, 172 n.
Badre, Leila, 355 n.
Baebler, B., 5 n.
Baffioni, Carmela, 941 n, 945 n, 955 n.
Bagge, Dominique, 1342 n.
Baghawi, al-Husayn ibn Mas'ud, 757 n, 759 n.
Bagnasco, Gianni, 371 n.
Bahrani, 758 n.
Baḥya Ibn Paquda, 689.
Baidawi, Abdallah I., 759 n.
Bailey, Harold W., 105 n, 126 n, 127 n, 128 e n.
Baker, K., 1330 n.
Bakhhtīshū' ibn Jibrā'īl, 720.
Balavoine, Claudie, 1142 n, 1146 n.
Balcer, Jack Martin, 21 n, 96 n.
Baldinger, Ernst Gottfried, 1265.
Baldry, Harold Caparne, 822 n.
Baldwin, Barry, 558 n, 598 n.
Ballabriga, Alain, 28 n.
Balsamone, Teodoro, 662.
Baltus, Jean-François, 1392 n.
Balty, Jean-Charles, 346 n, 361 n, 450 n, 651 n.
Balty-Guesdon, Marie Geneviève, 716 n.
Bandini, Angelo Maria, 1269.
Banū Mūsā, fratelli, 711, 717 e n, 718, 720, 735, 736.
Baramiʒe, R., 1054 n.
Barasch, Moshe, 457 n.
Barbier de Meynard, Charles, 642 n, 709 n.
Bardong, Kurt, 933 n.
Bardy, Gustave, 570 n.
Bar Ebreo (Bar Hebraeus, Gregorio Abū'l-Farag), 795, 942, 953, 967 e n, 1015, 1018.
Barguet, Paul, 448 n.
Barlaam Calabro (*o* di Seminara), 1094, 1112, 1113, 1248, 1249, 1251.
Barnave, Antoine-Pierre-Joseph-Marie, 1334 n.
Barnett, Richard David, 260 n, 309 n, 313 n.
Baroni-Vannucci, Alessandra, 1139 n.
Barr, Kay, 121 n.
Barral, José Maria, 941 n.
Barreca, Ferruccio, 396 n, 398 e n.
Barrucand, Marianne, 810 n.
Barsaum, Ignazio Efrem, 936 e n.
Bartholomae, Christian, 130 n.
Bartolini, G., 1100 n.
Bartolomeo da Parma, 881 e n.
Bartolomeo di Messina, 957.
Bartolomeo Fonzio, 1124, 1125, 1127 n.
Bartoloni, Piero, 299 n, 374 n, 379 n, 385 n.
Basilikopoulou-Ioannidou, A., 600 n.
Basilio, vescovo di Ocrida, 1042.
Basilio II Bulgaroctono, imperatore d'Oriente, 547, 623, 1154.
Basoni, R., 1323 n.
Bassett, S. G., 648 n.
Bataillon, Marcel, 1261 n.
Bats, Michel, 501 n, 508 n, 509 n, 517 n, 530 n.
al-Battani, 876 n.
Bauckham, R., 998 n.
Baudat, M., 513 n.
Bauer, A. A., 291 n, 298 n.
Baumeister, Theofried, 576 n.
Baumgarten, Albert I., 397, 398, 845 n, 847 n.
Baumstark, Anton, 126 n, 589 n, 1009 n, 1013 n, 1014 n, 1016 n, 1017 n, 1019 n - 1021 n, 1047 n.
Bausani, Alessandro, 949 n, 956 n, 961 n, 964 n, 965 n.
Bausani, E., 80 n, 100 n, 116 n.
Baxandall, Michael, 1117 n, 1122 n.
Baybars, sultano mamelucco, 795.
Bayer, Andreas, 831 n.
Bayle, Pierre, 1392 n.
Beato Renano, 1260.
Beaulieu, Paul-Alain, 163 n.
Beaumer, M. L., 1310 n.
Beazley, John Davidson, 300 n.
Beck, Herbert G., 551 n, 554 n, 626 n, 668 n, 1043 n, 1044 n.
Beck, Roger, 105 n.
Becker, H., 1278.
Beda, il Venerabile, 864, 865 e n, 1107.
Bedini, Silvio, 908 n.
Bedjan, Paul, 1013 n.
Beeston, A. F. L., 967 n.
Beethoven, Ludwig van, 1208, 1221, 1236.
Begley, V., 183 n.
Béguin, Sylvie, 831 n.
Behler, E., 1402, 1411 n.
Behrens, Peter, 1173.
Beinlich, H., 447 n, 464 n.
Bekker, Balthazar, 649 n, 662 n.
Bekker, Immanuel, 649 n.
Belardi, Walter, 80 n, 537 n.

Belguedj, S., 750 n.
Bellator, 1025.
Bellinger, A. R., 368 n.
Belting, Hans, 649 n.
Ben Abed - ben Khader, 644 n.
Ben 'Azzai, 684 n.
Benedetti, Roberto, 845 n.
Benjamin, Walter, 963 n.
Bennett, Jim A., 897 n, 911 n, 916 n, 926 n.
Benôit, Ferdinand, 501 n, 511.
Benson, Robert L., 876 n.
Bentham, Jeremy, 1314 e n, 1347 e n.
Bentley, Jerry H., 1258.
Bentley, Richard, 1269 e n, 1270.
Benveniste, Emile, 84 e n, 89 n, 99 e n, 102 n, 105 n.
Ben Zoma, 684 n.
Benzoni, G., 1176 n.
Bérard, Claude, 326 n.
Berendis, Hieronynus Dietrich, 1288-94.
Berenhorst, G. H. von, 1291.
Berg, B., 197 n.
Bergk, Theodor, 822 n.
Bergman, J., 423 n, 432 n.
Bergsträsser, Gotthelf, 719 n, 935 e n, 1016 n.
Berio, Luciano, 1180 e n.
Berlioz, Hector, 1187.
Bernal, Martin, 1171 n, 1381, 1382 n.
Bernand, Etienne, 432 n, 986 n, 990 n.
Bernard Guy (Bernardo di Guido), 1046.
Bernard, Johannes F., 1392 n.
Bernard, Paul, 114 n, 176 n, 177 n, 360 n.
Bernardi, Jean, 824 n.
Bernardinello, S., 1045 n.
Bernardini, Paola, 374 n, 375 n, 377 n.
Bernays, Jacob, 221.
Berndt, Rainer, 866 n.
Bernhard, G., 1263.
Berschin, Walter, 573 n, 964 n, 969 n, 1026 n 1029 n, 1031 n - 1033 n, 1035 n, 1038 n, 1107 n - 1112 n, 1247 n.
Bertelli, C., 1366 n.
Berti, Silvia, 1389 n.
Bertinelli-Angeli, Maria Gabriella, 118 n.
Bertolacci, Amos, 767 n.
Bertolini, L., 1122 n.
Bertoloni Meli, Domenico, 897 n.
Bertoni, Giulio, 1099 n.
Beschi, Luigi, 1117 n - 1121 n, 1351 n.
Bessarione, cardinale, 1095, 1251, 1257.
Best, Jan, 20 n, 25 n.
Bettalli, Marco, 321 n.
Bettini, Maurizio, 1383 n.
Bettiolo, P., 966 n, 1012 n.
Betz, Hans Dieter, 567 n.
Beullens, Peter, 941 n.
Bevilacqua, Fernanda, 10 n, 388 n.
Bevilacqua, V M., 1296 n.
Beyer Willimas, B., 312 n.
Beyer, Andreas, 882 n.
Beylot, R., 997 n, 1007 n.
Bianchi Bandinelli, Ranuccio, 1400 n, 1403 n.
Bianchi, R. S., 492 n.
Bianchi, Ugo, 108 n, 116 n, 432 n.
Bianconi, Giovanni Ludovico, 1288 e n, 1296 n.
Bickerman, Elias J., 109 n, 204 n, 205 n, 213 n, 222 n, 432 n, 575 n, 903 n.
Bidarfar, M., 785 n.
Bidez, Jean, 102 n, 104 n - 106 n, 1042 n.
Bidez, Joseph, 652 n.
Biedeman, G., 1147 n.
Bielawski, J., 941 n.
Bienkowski, P., 292 n.
Bietak, Manfred, 285 n, 289 n, 403 n.
Biffi, N., 447 n.
Bigwood, J. M., 168 n.
Bikai, P. M., 298 n.
Bilge, 196 n.
Bilimovic, E. A., 1354 n.
Billows, Richard A., 48 n.
Bindseil, Heinrich Ernst, 1261 n.
Binoche, B., 1316 n, 1322 n, 1323 n, 1326 n, 1334 n, 1338 n.
Birdsall, J. N., 1057 n, 1060 n.
al-Biruni, Abu-r-Rayhan Muhammad ben Ahmad, 906, 922 n, 955.
Bischoff, B., 1110 n, 1132 n.
Bisi, Anna Maria, 373 n, 388 n.
Bittel, K., 309 n.
Bivar, Adrian David H., 104 n, 110 n - 112 n, 123 n.
Black, M., 996 n.
Blackstone, William, 1347 n.
Bladen, M., 1312 n.
Bladus, Antonius, 826.
Blake, R., 1058 n, 1061 n, 1062 n.
Blanck, H., 800 n.
Blech, Michael, 501 n, 531 n, 532 n.
Blemmida, Niceforo, 668.
Bloch, P., 1352 n.
Blondel, J. F., 1162 n.
Blümel, Carl, 1354 n, 1376 n.
Blümel, Wolfgang, 48 n.
Blumenthal, H. J., 598 n.
Boardman, John, 16 n, 298 n, 300, 301, 314 n, 325 n, 370 e n.
Boas, George, 421 n.
Boccaccini, Gabriele, 675 n.
Boccaccio, Giovanni, 885-87, 1113, 1114 e n, 1118, 1148, 1151, 1248.
Böckh, August, 1263 n, 1284.
Bockisch, Gabriele, 47 n.

Bode, W. von, 1172 n.
Bodnar, Edward W., 1118 n.
Boeer, A., 920 n.
Boehr, H., 863 n.
Boemer, F., 10 n, 189 n.
Boffo, Laura, 49 n, 217 n, 357 n.
Boila, Eustazio, 596.
Boissonade, Jean-François, 618 n, 1045 n, 1096.
Boissy d'Anglas, François, 1303 e n.
Bok - Van Kammen, W., 1139 n.
Boll, Franz, 133 n, 863 n, 920 n.
Bollig, I., 593 n.
Bolognesi, Giancarlo, 981 n.
Bolter, J., 1263 n, 1264 n.
Bolton, J. D. P., 13 n.
Bonacasa, Nicola, 450 n.
Bonatz, Dominik, 304 n, 314 n - 317 n, 321 n, 379 n.
Bondí, Sandro Filippo, 372 n, 374 n, 376 n, 379 n, 382 n, 383 n, 385 n, 386 n, 390 n, 392 n, 393 n, 395 n.
Bonifacio Consiliario, 1026.
Bonnard, G., 1270 n.
Bonneau, Danielle, 446 n, 447 n.
Bonner, Stanley F., 1246 n.
Bonnet, Corinne, 308 n, 322 n, 323 n, 370 n, 371 n, 394 n, 395 n.
Bonnet, H., 460 n.
Bontty, M., 405 n.
Boor, C. de, 597 n.
Bopearachchi, O., 176 n.
Bops, Franz, 1405.
Bora, Paola, 1379 n, 1391 n, 1394 n.
Bōrān, regina di Persia, 130 n.
Borbein, A. H., 1401 n.
Borchhardt, Jürgen, 56 n, 64 n.
Bordon, Benedetto, 1126 n.
Bordreuil, P., 274 n, 290 n.
Borger, Rylke, 159 n.
Borst, Arno, 865 n, 871 n.
Böschenstein, B., 1309 n.
Boschung, D., 1353 n, 1355 n.
Bossuet, Jean-Bénigne, 461 e n, 1321.
Bosworth, A. Brian, 541 n.
Bosworth, Clifford Edmund, 82 n.
Botaniata, famiglia, 561.
Botermann, Heinz, 221 n.
Botte, B., 990 n.
Botticelli, Sandro di Marino Filipepi, *detto* il, 1126-28, 1139.
Botto, Massimo, 372 n, 376 n.
Bouché-Leclerq, Louis-Thomas-Auguste, 115 n.
Bouineau, J., 1330 n.
Bounni, A., 318 n, 320 n.
Bourdelle, Emile-Antoine, 1174.
Bourdieu, Pierre, 630 e n.
Bousquet, Jean, 52 n, 53 n, 57 n, 63 n.
Bouvier, Bertrand, 1000 n.
Bouzek, J., 16 n.
Bovon, François, 995 n, 1000 n.
Bowen, Catherine, 903 n.
Bowersock, Glen W., 41 n, 278 n, 279 n, 588 n, 651 n, 834 n.
Bowman, Alan K., 1010 n.
Bowman, R. A., 88 n.
Boyce, Mary, 87 n, 105 n, 110 n.
Boyd, James Oscar, 992 n.
Boyer, M., 951 n.
Boyle, Charles, 1270.
Braccesi, Lorenzo, 537 n, 844 n.
Bradley, James, 1314.
Bradshaw, Paul F., 589 n.
Brahe, Tycho, 916 n, 917, 926 e n, 927.
Braidwood, R. J., 303 n.
Brakmann, Heinzgerd, 576 n.
Brancacci, Aldo, 544 n.
Brand, Charles M., 638 n.
Brandenstein, Wilhelm, 79 n, 86 n, 89 n.
Brashear, William, 576 n.
Brassicanus (Johann Alexander Kohlburger), 1099.
Braund, David, 6 n, 7 n, 13 n, 27 n, 29 n, 31 n, 33 n, 36 n, 37 n.
Bravo, Antonio, 627 n.
Bravo, Benedetto, 16 n, 17 n, 1264 n.
Breasted, James Henry, 478 n.
Brecht, Bertolt, 1241.
Breckenridge, James Douglas, 636 n.
Bredehorn, K., 1109 n, 1131 n.
Breglia Pulci Doria, Laura, 395 n.
Brehier, Emile, 680 n.
Breloer, B., 189 n.
Bremmer, Jan N., 587 n.
Brenk, B., 866 n.
Brentanou, Margarita, 1046 n.
Brentjes, B., 315 n.
Bresciani, Edda, 87 n.
Bresson, Alain, 61 n, 301 n.
Bretin, Filbert, 1139.
Bretschneider, Carl Gottlieb, 1261 n.
Briant, Pierre, 59 n, 83 e n, 85 n - 87 n, 92 n, 97 n - 99 n, 146 n, 324 n, 332 n.
Briend, J., 340.
Brièr, M., 1061 n.
Briese, C., 505 n.
Briganti, G., 1164 n.
Briggs, W. W., 1404 n, 1405 n, 1408 n, 1410 n, 1411 n, 1414 n, 1415 n.
Brinkerhoff, Dericksen Morgan, 646 n.
Brinkmann, John A., 138 n, 144 n, 156 n, 164 n.
Broc, Jean, 1133.
Broccia, G., 1266 n.

Brock, Sebastian, 585 n, 710 n, 1009 e n, 1010 n, 1012 n, 1014 n, 1016 n, 1020 n, 1021 n.
Brody, Robert, 569 n.
Bromley, A. G., 906 n.
Bron, F., 239 n, 309 n.
Brosius, Maria, 84 n, 85 n.
Brosses, Charles de, 1394 e n.
Brown Wicher, Helen, 945 n.
Brown, C. M., 1121 n.
Brown, Peter, 579 n, 589 n.
Brown, S. K., 1002 n.
Brown, T. S., 174 n.
Brown, Virginia, 932 n, 945 n - 948 n, 951 n, 1254 n.
Browning, R., 600 n - 602 n, 609 n, 610 n, 625 n, 1251 n.
Brox, Norbert, 584 n, 997 n.
Bruce, James, 475 n.
Brucker, Johann Jacob, 1276.
Brückner, Alfred, 902 n.
Brugman, J., 744 n, 753.
Brun, Patrice, 526 n, 527 n.
Brunet de Presle, W., 662 n.
Bruni, Leonardo, 1094, 1253, 1255, 1256.
Brunner, H., 409 n.
Brunner, U., 276 n.
Brunner-Traut, E., 409 n.
Bryant, D., 1176 n.
Bryce, Trevor R., 50 n.
Bucci, Onorato, 97 n.
Buchholz, Hans-Gunter, 291 n.
Buchner, G., 314 n.
Buck, A., 1032 n.
Buckton, David, 636 n.
Bud, Robert, 911 n, 913 n.
Budé, Guillaume, 1260.
Budge, Ernest Alfred Wallis, 409 n, 1021 n.
Budick, Sanford, 423 n.
Buhl, Marie-Louise, 304 n, 309 n, 382 n.
Buitron-Oliver, D., 1376 n.
Bukdahl, E. M., 1301 n.
Bünau, Heinrich von, 1291 n.
Bunnens, Guy, 290 n, 292 n, 293 n, 305 n, 309 n, 312 n - 314 n, 323 n.
Bunsen, Karl, 1363.
Buondelmonti, Cristoforo, 1118 e n.
Burckhardt, Jacob, 1172 e n, 1173.
Burgundio Leoli (*o* da Pisa), 1029, 1030, 1248.
Burke, Edmund, 1270.
Burkert, Walter, 94 n, 410 n, 423 n, 429 n, 564 n, 575 n, 587 n, 961 n, 1413 n, 1416 e n.
Burn, Andrew Robert, 95 n, 98 n.
Burnett, Charles S. F., 134 n, 775 n, 795 n, 876 n.
Burstein, M. E., 471 n, 472 n, 474 n, 478 n, 480 n, 482 n - 487 n, 493 n, 494 n.
Burstein, Stanley M., 249 n, 401 n, 409 n, 414 n, 458 n.
Burton, Anne, 106 e n.
Bury, John B., 821 n.
Burzōē, 968.
Busi, Giulio, 690 n, 703 n, 704 n.
Busink, T. A., 1157 n.
Bussagli, M., 179 n.
Butterfield, H., 1279 n.
Büttner-Wobst, D., 597 n.
Bywater, I., 965 n.

Cabanis, Pierre-Jean-Georges, 1336 n.
Cabasila, Nicola, 611.
Cabrera, P., 501 n, 506 n, 517 n, 521 n.
Cacciari, Massimo, 830 n, 833 n.
Cacouros, M., 621 n.
Cadonna, Alfredo, 131 n.
Cagnetta, M., 26 n.
Cagni, Luigi, 36 n, 991 n.
Calabi, F., 962 n.
Calabi-Limentani, Ida, 1117 n.
Calame, Claude, 146 e n.
Calasso, Roberto, 636.
Calcondila, Demetrio, 1050 e n, 1257.
Calder III, W. M., 10 n, 23 n.
Caleca, Manuele, 1048, 1049.
Callahan, Virginia Woods, 1144 n, 1147 n.
Callières, François de, 1312 e n.
Callot, O., 252 n.
Calmeyer, Peter, 89 n.
Caloete Costantino, 609.
Calvet, Yves, 252 n, 321 n.
Calvino, Giovanni, 1260.
Calzabigi, Ranieri, 1201 e n.
Camardo, Domenico, 911 n.
Camatero, Giovanni, 609.
Çambel, H., 310 n.
Cambiano, Giuseppe, 546 n, 599 n, 1380 n.
Cambitoglou, Alexander, 34 n.
Cameron, Averil, 550 n, 581 n, 620 n, 621 n, 649 n.
Cameron, G. G., 88 n.
Camille, M., 664 n.
Cammelli, G., 1137 n.
Campanella, Lorenza, 299 n, 399 n.
Campanile, Maria Domitilla, 367 n.
Campanini, M., 972 n.
Canard, Marius, 661 n.
Canart, P., 622 n.
Çancik, H., 1400 n, 1408 n, 1413 n.
Č'ank'ievi, C., 1061 n.
Canfora, Fabrizio, 826 n.
Canfora, Luciano, 546 n, 599 n, 604 n, 962 n, 963 n, 967 n, 1102 n, 1413 n.
Cannizzaro, Francesco Adolfo, 86 n.

Cannobio, Ernesto, 918 n.
Canova, Antonio, 1173.
Cantarella, Rosa, 830 n, 833 n.
Cantelli, Gianfranco, 1390 n.
Cantian, C. G., 1358 e n.
Çantimori, Delio, 963 n.
Čant'laʒe, A., 1063 n.
Capelle, Wilhelm, 435 n.
Caquot, A., 986 n, 1007 n.
Carbone, Giorgio, 611.
Cardona, Giorgio Raimondo, 118 n.
Carena, Carlo, 27 n, 864 n.
Carile, Antonio, 82 n, 122 n, 123 n, 129 n, 135, 136, 554 n.
Carlier, Pierre, 56 n.
Carlini, Antonio, 997 n.
Carlo II, *detto* il Calvo, imperatore, 1026, 1027, 1247.
Carlo il Temerario, duca di Borgogna, 848, 849.
Carlo Magno, imperatore, 552, 554, 865, 867, 869, 874, 1026, 1247.
Carlo V, imperatore, 1183, 1261.
Caro, Annibale, 1151 e n.
Carolla, Pia, 550 n.
Caron, Antoine, 1132.
Carpani, G., 1218 e n.
Carracci, Agostino, 1152.
Carré, Jean-Raoul, 1387 n.
Carrel, A., 1344 n.
Carrey, Jacques, 1156 e n.
Cartari, Vincenzo, 1140 e n, 1145, 1148-52.
Carter, J. B., 298 n, 371 n.
Cary, M., 194 n.
Casadio, G., 1409 n, 1416 n.
Casandreno, Demetrio, 611.
Casartelli, Louis-Charles, 127 n.
Cassarino, Antonio, 1256 n.
Cassels, I., 746 n.
Cassiano Basso Scolastico, 134, 1018.
Cassio, Albio Cesare, 559 n, 963 n.
Cassiodoro, Flavio Magno Aurelio, 1025 e n.
Cassirer, Ernst, 1269 n.
Cassola, Filippo, 822 n.
Casson, Lionel, 181 n, 183 n, 485 n, 985 n.
Cast, David, 1121 n, 1122 n, 1125 n, 1132 n.
Castoriadis, Cornelius, 418 n.
Catastini, Andrea, 223 n, 686 n.
Catenacci, Carmine, 1453 n.
Catoni, Maria Luisa, 439 n.
Catrario, Giovanni, 609.
Caubet, A., 290 n, 323 n.
Cavaceppi, Bartolomeo, 1362.
Cavalli, M., 433 n.
Cavallo, Guglielmo, 617 n, 624 n, 628 n.
Caygill, M., 1355 n.
Caylus, Anne-Claude-Philippe, conte di, 1140, 1141, 1162 n.
Cecaumeno, generale, 597 e n, 612 e n.
Cecchini, S. M., 303 n, 304 n, 318 n, 323 n, 345 n.
Cedreno, Giorgio, 649.
Centanni, Monica, 839 n, 1006 n.
Ceporinus, Jacobus, 573 n.
Cerasuolo, S., 1263 n.
Cerbano, 1029.
Ceresa-Gastaldo, A., 1024 n.
C'ereteli, G., 1053 n, 1054 n.
Cereti, Carlo, 132 n.
Cerulli, E., 990 n.
Cervelli, Innocenzo, 1396 n.
Cesaretti, Paolo, 601 n.
Cesariano, Cesare, 1120.
Chachanov, A., 1059 n.
Chadwick, Henry, 476 n, 581 e n, 582 n, 585 n.
Chadwick, John, 476 n.
Champollion, Jean-François, 1368.
Chanidzé, M., 1055 n.
Chaniotis, Angelos, 35 n, 68 n, 285 n.
Chankowski, A. S., 16 n, 17 n.
Chankowski, V., 16 n, 17 n.
Chapa, T., 532 n.
Charbonneaux, Jean, 437 n.
Charles, Robert Henry, 994 n, 1057 n, 1058 n.
Charlesworth, James H., 994 n, 995 n.
Charpentier, J., 189 n.
Charvet, L., 430 n, 447 n, 1153 n.
Charvet, P., 419 n.
Chastellux, François-Jean, marchese di, 1322, 1323 e n, 1328 e n.
Chaucer, Geoffrey, 912, 922 e n.
Chaume, Bruno, 526 n, 527 n.
Chaumont, M.-L., 112 n, 114 n, 119 n, 122 e n.
Chaussard, P.-J.-B., 1307, 1308.
Cheddai, A., 970 n.
Chéhab, Maurice, 342 n, 383 n, 398 n, 399 n.
Cheikho, Louis, 716 n.
Cheke, John, 262.
Chemla, K., 1439 n.
Chen, K. Z., 474 n.
Chénier, Marie-Joseph, 1304.
Cherubini, Luigi, 1190.
Chiarlo, Carlo Roberto, 1118 n.
Chichikova, M., 20 n.
Chiesa, Bruno, 680 n, 683 n, 691 n.
Chigi, Agostino, 887.
Chilashvili, L., 1053 n.
Childs, W A. P., 53 n.
Chirassi-Colombo, I., 10 n, 12 n, 25 n.
Christ, J. F., 1272.
Christensen, Arthur, 120 n, 122 n, 123 n, 125 n - 127 n, 135 n.
Christides, V., 496 n.

Ciammiti, Luigi, 831 n.
Ciancaglini, Claudia A., 537 n, 1021 n.
Ciasca, Antonia, 348 n, 378 n, 387 n, 388 n, 396 n, 398 n, 399 n.
Cicognara, Leopoldo, 856 n.
Cidone, Demetrio, 611, 1035, 1043, 1045-49.
Cidone, Procoro, 1047, 1048.
Cimino, R. M., 167 n, 179 n, 183 n, 191 n.
Cisneros, Francisco Jiménez de, cardinale, 1262.
Citti, Vittorio, 822 n.
Clagett, Marshall, 930 n, 933 e n, 950 n.
Clark, Gillian, 579 n, 638 n.
Clark, W., 1277 n.
Clarke, G., 233 n.
Clarke, Martin L., 1262 n.
Classen, Peter, 1029 n.
Clear, J. A., 992 n.
Clemen, Carol, 102 n.
Clérisseau, Charles-Louis, 1310.
Clermon-Ganneau, C., 337 n.
Cléro, J.-P., 1314 n.
Cline, Eric H., 285 n, 476 n.
Cobet, Carel Gabriel, 1096 n.
Codino, Fausto, 822 n.
Coedès, G., 194 n.
Cohen, Mark E., 151 n.
Colbert, Jean-Baptiste, 1315.
Coldstream, John Nicolas, 292 n, 298-301, 304 n, 325 n - 327 n.
Colet, John, 1262.
Colin, G., 239 n.
Colin, Jean, 1118 n.
Collaert, Jan, 1139.
Colledge, Malcolm A. R., 110 n.
Collombier, Anne-Marie, 384 n.
Collon, D., 289 n.
Colombo, Rinaldo, 748.
Colonna, A., 448 n.
Colonna, Giovanni, 325 n.
Colpe, Carsten, 421 n, 432 n, 465 n, 568 n, 589 n.
Colvin, S., 31 n.
Comes, M., 911 n.
Cometa, 617.
Comiti Mauronis, Lupino, 1028.
Commandino, Federico, 900, 901.
Comnena, Anna, 547, 548 n, 959.
Compiègne de Veil, Louis, 1159.
Conca, Fabrizio, 543 n, 830 n.
Condillac, Etienne Bonnot de, 1385.
Condorcet, Marie-Joseph-Antoine-Nicolas Caritat, marchese di, 1330-35, 1339, 1345.
Coniate, Niceta, 613 e n, 642 n.
Conrad, Hermann, 1030 n.
Consoli, G. P., 1352 n.
Constable, Giles, 876 n.
Constant, Benjamin, 1108 n, 1130, 1311 e n, 1336-42, 1345.
Constantinides, Costas N., 606 n, 610 n, 617 n.
Conti Rossini, Carlo, 273 n, 988 n, 1006 n.
Conti, Natale, 1148, 1152.
Contini, Riccardo, 1019 n.
Conus-Wolska, Wanda, 560 n.
Conyberae, Frederick, 936 e n.
Cook, B. F., 1355 n.
Copenhaver, Brian P., 421 n.
Copernico, Nicolò, 917, 926.
Coquin, R.-G., 990 n, 993 n.
Corbet, Charles-L., 1305 e n, 1308 e n.
Corbin, Henry, 794 n, 955 n, 961 n, 963 n.
Corbo, V., 1053 n.
Corcella, Aldo, 6 n, 456 n.
Cordano, Federica, 371 n.
Cormack, Robin, 645 n.
Corneille, Pierre, 1447-49.
Cornell, Tim J., 576 n.
Cornford, Francis Macdonald, 909 e n, 910 e n.
Corsini, Odoardo, 1269.
Cort, Cornelis, 1138, 1140.
Cortasmeno, Giovanni, 621 e n.
Cortassa, Guido, 552 n, 597 n, 613 n, 617 n.
Cosroe I, *vedi* Xusraw Anōšag-ruwān.
Cosroe II, *vedi* Xusraw II.
Costa, Lorenzo, 831 n.
Costa, P., 278 n.
Costante II, imperatore d'Oriente, 550.
Costantino V Kaballinos, imperatore d'Oriente, 629 e n.
Costantino VII Porfirogenito, imperatore d'Oriente, 202, 597 e n, 616, 821 e n, 1018, 1087, 1088.
Costantino IX Monomaco, imperatore d'Oriente, 560.
Costantino XI Paleologo, imperatore d'Oriente, 628, 1050.
Costantino Cefala, 620.
Costantino Rodio, 620.
Costas, I., 1265 n.
Coté, A., 1006 n.
Cotta, Sergio, 1394 n.
Coulanges, Fustel de, 1343.
Coulie, Bernard, 980 n, 1012 n.
Courbin, Paul, 292 n, 299 e n, 303 n.
Courcelle, Pierre, 573 n, 1107 n.
Courteille, Pavet de, 642 n.
Cowe, Peter S., 975 n, 976 n.
Cowley, Arthur Ernst, 91 n.
Çozzoli, Umberto, 983 n.
Č'q'onia, T., 1067 n.
Cranz, Edward, 932 n, 945 n - 948 n, 951 n.
Crasswall Gleave, H., 992 n.
Cresci, G., 541 n, 547 n.

Cresci, Lia Raffaella, 547 n.
Creuzer, Georg Friedrich, 1399, 1408 e n.
Crimi, Carmelo, 594 n, 1012 n.
Criscuolo, U., 543 n, 545 n - 547 n, 556 n, 621 n, 623 n.
Crisoberge, Niceforo, 668.
Crisolora, Manuele, 672 e n, 1032, 1048, 1049, 1094, 1251-53, 1255-57.
Critobulo, Michele, 1095.
Croissant, Francis, 531 e n.
Croke, Brian, 551 n.
Croke, Richard, 1261, 1262.
Cromwell, Oliver, 1315.
Crook, J. M., 1166 n.
Crummey, D., 985 n.
Crusius, Martinus, 1271.
Çudworth, Ralph, 1269.
Č'umburiȝe, Z., 1068 n.
Cumont, Franz, 94 n, 102 n, 106 n, 108 n, 116 e n, 133 n.
Cuningham, William, 926.
Cureton, W., 1010 n.
Curtis, J., 308 n.
Curtius, L., 1309 n.
Curty, Oliver, 49 n, 61 n.
Curzon, Rob, 1095.
Cutler, Anthony, 637 n, 641 n, 643 n, 646 n, 657 n, 659 n, 666 n, 669 n.
Çutroni Tusa, Aldina, 389 n.
Čxart'išvili, M., 1055 n.

Dabelow, Ch., 1101 e n.
Dàbrowa, Eduard, 109 n, 118 n.
Dacier, Anne, 1268.
Dacier, Bon Joseph, 1343 e n.
D'Acunto, A., 608 n.
Daffinà, Paolo, 97 n, 109 n, 167 n.
Dagen, J., 1314 n.
D'Agostino, Bruno, 152 n, 299 n, 326 n, 376 n.
Dagron, Gilbert, 542 n - 545 n, 548 n - 551 n, 556 n - 559 n, 646 n, 662 n.
Daiber, Hans, 934 e n, 941 n, 945 n, 946 n.
Dain, Alphonse, 1097.
D'Alverny, Marie-Therèse, 876 n, 947 n.
Daly, J., 546 n.
Daly, Peter M., 1144 n, 1147 n.
D'Ancona, Ciriaco, 1118 e n, 1143, 1149, 1160.
D'Ancona Costa, Cristina, 769 n, 771 n, 943 n.
Dandemaev (Dandamayev), Muhammad A., 84 n, 86 n, 94 e n, 96 n, 247 n.
Dandolo, Enrico, doge di Venezia, 854, 1029.
Danelia, K'., 1056 n.
Danès, Pierre, 1260.
Dannenfeldt, K. H., 947 n.
D'Annunzio, Gabriele, 1241.
Dante Alighieri, 964 e n, 968.
Darbo-Peschanski, Catherine, 1460 n.
D'Arcais, F. F., 884 n.
Darmesteter, James, 103 n, 1018 n.
Darwin, Charles, 751 e n.
Dati, Carlo Cesare, 1139, 1140.
Dā'ūd, 720.
Daunou, Pierre C. F., 1304.
David, Jacques-Louis, 1306.
David, Madeleine V., 1385 n.
Davidson, Herbert, 691 e n.
Davidson, Patricia F., 636 n.
Dawani, 781.
Dawes, Richard, 1270.
Dawson, W. R., 460 n.
Dawud Ibn Marwan al-Muqammīs, 690.
De Amores Carredano, F., 505 n.
De Angelis, Franco, 301 n.
De Angelis, Maria Antonietta, 1142 n, 1144 n, 1145 n, 1147 n.
De Blois, François, 126 n.
De Boer, Margaret B., 116 n.
De Boor, C., 597 n, 636 n, 647 n.
Decembrio, Uberto, 1251, 1255.
Dechend, H. von, 861 n.
Declerk, J. H., 1006 n.
Decultot, E., 1287 n.
Deeters, G., 1061 n.
De Francovich, Géza, 135 n.
Degani, Ezio, 108 n.
Degen, Rainer, 936 e n, 1017 n, 1018 n.
Degrada, F., 1176 n.
Degrassi, Attilio, 902 n.
De Gregorio, G., 618 n.
De Hoz, Javier, 530 n.
Deichmann, Friedrich Wilhelm, 582 n, 645 n.
De Jong, Albert, 105 n.
Dekker, Elly, 913 n, 925 n.
Dekkers, Eligius, 572 n, 1036 n, 1040 n, 1042 n.
De Lagarde, P., 593 n, 1014 n, 1018 n.
Delbouille, P., 1339 n.
Del Corno, Dario, 623 n, 835 n, 1180 n.
Delia, Diana, 203 n.
Delling, Gerhard, 994 n.
Del Medigo, Elia, 696.
Del Monte, Giuseppe F., 140 n, 142 n, 143 n, 145 n - 156 n, 162 n, 166 n.
Del Olmo Lete, G., 309 n.
Demargne, Pierre, 53 n, 56 n, 58 n.
De Menasce, Jean, 125 n, 127 n.
De Meulenaere, Herman, 410 n.
Denis, Albert-Marie, 210 n, 212 n, 994 n.
Denis, Maurice, 1174.
Dennis, George T., 135 n.
Denon, Vivant D., 1356, 1360, 1362, 1367.
Dentzer, Jean-Marie, 322 n, 323 n, 332 n.
De Puma, R. D., 183 n.

Dérathé, R., 1326 n.
Derchain, P., 454 n.
Derenbourg, Hartwig, 692 n.
Derenbourg, J., 692 n.
Der Manuelian, P., 406 n.
Derrett, J. D. M., 197 n.
Desanges, Jean, 197 n, 482 n, 485 n.
De Santillana, G., 861 n.
Descartes, René, 3121.
Descat, Raymond, 48 n.
Des Courtils, Jacques, 78 n.
Desideri, Paolo, 538 n.
De Smet, Daniel, 946 n.
De Solla Price, Derek J., 905-8, 912 n, 914 e n, 916 n, 920 n, 922 n, 923 n, 926 e n, 928 n.
Des Places, Edouard, 421 n.
Dessau, Hermann, 901 n.
Destro, Adriana, 229 n.
Detienne, Marcel, 1416 e n.
Deva, K., 185 n.
Dever, W. G., 321 n.
Devine, A. M., 15 n.
De Vis, H., 1061 n.
Devreesse, Robert, 1048 n.
De Vries, N., 20 n, 25 n.
Deyell, J. S., 182.
Dhanani, A., 716 n, 770 n.
Diakonoff, Igor M., 83 n, 87 n.
Diaz, F., 1329 n.
Dicks, D. R., 898 e n, 902 n, 919 n, 926 n.
Diderot, Denis, 1141, 1166, 1197, 1198 n.
Di Donato, Riccardo, 1379 n, 1386 n.
Didot, Pierre, 1191.
Diels, Hermann, 438 n, 901 n, 902 n, 904 e n.
Diepolder, H., 1287 n.
Diethart, J., 612 n.
Dietler, M., 527 n.
Diez Macho, Alejandro, 994 n, 996 n.
Dihle, Albrecht, 167 n, 169 n, 187 n, 196 n - 198 n, 578 n, 579 n.
Diller, Hans, 1383 n.
Dillmann, August, 992 n.
Dimitrakopoulos, Fotios, 1046 n.
Dimitrios I, patriarca di Costantinopoli, 820 n.
Dimitrov, D. P., 20 n.
Dindorf, Ludwig, 643 n, 644 n, 704 n.
Dindorf, Wilhelm, 704 n.
Di Nola, Alfonso M., 1396 n.
Dion, P E., 308 n, 309 n, 310 n, 314 n, 316 n.
Dionigi il Piccolo, 575, 1025, 1027.
Dionisio di bar Ṣalībī, 1016.
Dionisio di Tellmaḥrē, 1013.
Dionisotti, A. C., 1110 n, 1132 n.
D'Ippolito, Gennaro, 831 n.
Disselkamp, M., 1287 n.
Di Stefano, Carmela Angela, 399 n.
Di Stefano, G., 1032 n.
Ditten, Hans, 554 n.
Di Vita, Antonino, 450 n.
D'oriano, Rubens, 375 n.
Dixsaut, M., 1398 n, 1415 n.
Docter, Roald, 376 n, 505 n.
Dod, B. G., 1029 n.
Dodds, Eric Robertson, 422 n, 1415 e n.
Dodge, B., 966 n.
Dodgeon, Michael H., 118 n.
Doi, Masaoki, 109 n.
Dolan, J., Dolan, 1159 n.
Dölger, Franz J., 551 n, 552 n, 578 n, 580 n, 590 n.
Domaradzka, L., 16 n, 17 n.
Domínguez Monedero, Adolfo J., 501 n.
Donadi, F., 962 n.
Donbaz, V., 310 n.
Dondi dall'Orologio, Giovanni, 908, 914.
Donner, F., 233 n.
Donner, Herbert, 336 n, 344 n, 383 n, 400 n.
Dorat, Jean, 1260.
Dorati, M., 98 n.
Dormeyer, Detlev, 569 n.
Dörner, Friedrich-Karl, 70 e n, 71.
Dörrie, Heinrich, 70 n, 73 n, 104 n, 107 n.
Dossi, Dosso (Giovanni Luteri), 831 n, 1147.
Doty, Laurence T., 156 n, 158 n.
Doukakis, Konstantin Ch., 1042 n.
Dov Levanoni, I., 1157 n.
Dow, Sterling, 408 n.
Downes, Jennifer, 915 n.
Downey, Glanville, 544 n, 942 n, 1080 n.
Doyen, J.-M., 345 n.
Drachmann, Aage Gerhardt, 900 n, 928 n.
Drewes, J., 986 n, 990 n.
Drews, Robert, 291 n.
Drijvers, Jan Willem, 141 n, 572 n, 1011 n, 1014 n.
Droge, Arthur J., 425 n, 575 n.
Dronke, Peter, 846 n.
Drossaart Lulofs, Hendrik Joan, 744 n, 753, 934, 942 n, 951 n.
Droysen, Hans, 844 e n, 962 n, 963 n, 1264.
Droysen, Joahnn Gustav, 1040 n.
Druart, T.-A., 774 n.
Dübner, F., 1096 n.
Duchesne-Guillemin, Jacques, 99 n, 100 n, 103 n, 105 n, 115 n, 116 n, 128 n.
Duchet, Michel, 1382 n, 1389 n, 1391 n, 1395 n.
Duhain, G., 1284 n.
Duhem, Pierre, 893 n.
Dujčev, I., 136 n.
Dulaurier, E., 1249 n.
Dumézil, Georges, 97 n, 107.
Dummer, Jürgen, 450 n, 1067 n.

Dumont, E., 1314.
Dunand, Françoise, 368, 399 n, 413 n.
Dunand, Maurice, 320 n, 342 n - 344 n, 347 n, 348 n, 363 n, 399 n.
Dunbabin, T. J., 300 n.
Dunn, James D. G., 568 n.
Duns Scoto, Giovanni, 957, 971.
Dunyā, S., 782 n.
Du Plat Taylor, J., 300 n.
Dupont-Sommer, André, 678 n, 994 n.
Düppengiesser, A., 1293 n.
Dupuis, Jean, 909 n.
Durand, Jean-Nicolas-Louis, 310 n, 647 n, 857 n, 1167 e n, 1168.
Dürer, Albrecht, 1134, 1135.
During Caspers, E., 183 n.
Düring, Ingemar, 1446 n.
Durling, Richard J., 1030 n.
Duru, Raymond, 399 n.
Duruy, Victor, 1344-46.
Dvornik, Francis, 780 n.
Dyroff, K., 133 n.
Džavachov, I. A., 1058 n.
Dzielska, Maria, 835 n.

Eadie, J. W., 1329 n.
Eagleton, Catherine, 922 n.
Easterling, P. E., 591 n, 1045 n.
Ebbesen, Sten, 1050 n.
Eche, Y., 716 n.
Eden, P. T., 1006 n.
Ediz, I., 291 n.
Edoardo VI, re d'Inghilterra, 262.
Edridge, T. A., 116 n.
Efrem Mcire, 960.
Efthymiadis, Stephanos, 630 n.
Eilers, Wilhelm, 86 n, 97 n.
Eisler, R., 459 n.
Elamrani-Jamal, Abdelali, 936 n, 945 n, 1014 n.
Elayi, Josetu, 322 n, 323 n, 337 n, 345 n, 346 n, 350 n, 352 n, 353 n, 355 n, 382 n, 383 n.
Elgin and Kincardine, Thomas Bruce, conte di, 1097, 1156.
Elia, traduttore armeno, 980.
Eliade, Mircea, 105 n, 108 n.
Elîsa' bar Qûzbâyê, 126 n.
Elisabetta I, regina d'Inghilterra, 1259.
Ellis, M. de J., 903 n.
Emmerick, Ronald E., 99 n, 131 n.
Emmerling-Skala, Andreas, 1122 n.
Emmett, A., 551 n.
Endress, Gerhard, 773 n - 775 n, 934 e n, 964 n, 966 n, 969 n, 1015 n, 1017 n.
Engels, Friedrich, 1343 n.
Enrico Aristippo, 957, 1030.
Enrico VI, imperatore, 1030.
Ensslin, Wilhelm, 118 n.
Eph'al, I., 231 n, 232 n, 243 n, 248 n, 309 n.
Epifanio di Costantinopoli, 1025, 1029.
Epifanio Scolastico, 962.
Eracleona, *vedi* Eraclio II.
Eraclio I, imperatore d'Oriente, 129, 558, 767, 1022, 1084, 1085.
Eraclio II, imperatore d'Oriente, 135 n.
Erasmo da Rotterdam, 105 n, 1134, 1147, 1258 e n, 1259, 1261, 1262.
Erbetta, Mario, 995 e n, 997 n.
Ercole I, marchese d'Este, 1124, 1127.
Ercole II, marchese d'Este, 1147.
Erdmannsdorff, F. W. von, 1362.
Eritrio, nobile costantinopolitano, 123.
Ermanno il Dalmata, 876-78, 920.
Erren, Manfred, 863 n.
Errington, Robert Malcolm, 50 n, 62 n.
Ertekin, A., 291 n.
Esposito, G., 609 n.
Este, famiglia, 1256.
Esteves Pereira, Francisco Maria, 992 n.
Estienne, Henri II, 1260.
Ettinghausen, Richard, 799 n, 804 n, 808 n, 810 n.
Eugenio III, papa, 1029, 1030.
Eustazio di Tessalonica, 601 n, 603-5, 615 e n, 951, 1091.
Eustratiades, Sophronios, 613 n.
Eutichio di Costantinopoli, santo, 981.
Evans, Arthur, 644 n, 657 n, 668 n, 1410.
Evans, James C., 896 e n, 901 n, 902 n, 910 n - 912 n, 920 n, 923 n, 926 n.

Fabbri, P., 1778 n.
Faber, R., 1400 n, 1413 n, 1416 n.
Fabricius, F. A., 1276.
Facella, Margherita, 154 n.
Faedo, Lucia, 858 n, 1122 n, 1123 n, 1126 n, 1127 n, 1133 n, 1138 n - 1141 n.
Fahd, Toufic, 197 n, 716 n.
Faid al-Kashi, 758 n.
Fairbairn, Andrew Martin, 563 n.
Fakhr al-din al-Razi, 742 e n, 749-52, 755 n, 756 n, 759 n, 760 n, 765 n, 794, 795, 955.
Faggin, Giuseppe, 822 n.
Falconet, Pierre-Etienne, 1141.
Falkenhausen, Vera von, 624.
Falkenstein, Adam, 158 n.
Fallmerayer, Jakob Philipp, 1095.
al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad, 699, 715 e n, 726, 769, 773-81, 784, 793-95, 943, 951, 955.
al-Farghānī, 735, 737.
Farinella, Vincenzo, 1119 n.
Farkas, A., 348 n.
Farnese, Alessandro, cardinale, 1151.

Farnese, famiglia, 1136, 1151, 1352.
Fattori, Marta, 710 n, 934 n.
Fa'ūr, A., 716 n.
Favaretto, Irene, 1117 n.
al-Fazārī, *vedi* Ibrāhīm al-Fazārī.
Fazzo, Silvia, 941 n.
Fea, Carlo, 1165 n.
Fedalto, Giorgio, 1043 n.
Federici-Vescovini, Graziella, 882 n.
Federico I, imperatore, *detto* il Barbarossa, 1030.
Federico II, imperatore, 795, 800, 877-79, 884, 957, 1030.
Federico II, re di Prussia, 1291.
Federico da Montefeltro, 1109.
Fedwick, P. J., 1062 n, 1065 n, 1067 n - 1069 n.
Fehr, Burkhard, 354 n.
Feldman, Louis H., 566 n.
Felix, Wolfgang, 118 n.
Fenton, Paul, 692 n, 704 n.
Feraboli, Simonetta, 863 n.
Ferguson, Adam, 1319 e n, 1320.
Ferguson, J., 194 n.
Fernández de Heredia, Juan, 1032.
Fernandez-Puertas, Antonio, 813 n.
Ferrara, Antonio, 911 n.
Ferrary, Jean-Louis, 368 n.
Ferretti Calenda, Albina, 822 n.
Festa, Nicola, 667 n.
Festugière, André-Jean, 421 n, 465 n, 467 n, 469 n, 557 n, 649 n.
Feydit, Fréderic, 974 n.
Fiaccadori, Gianfranco, 197 n, 690 n, 987 n, 1018 n.
Ficino, Marsilio, 105 n, 911 e n, 1255.
Field, Judith Veronica, 900 n, 907 e n.
Fiey, Jean Maurice, 1011 n.
Filagato, Giovanni, 642 e n.
Filarete, Antonio Averlino, *detto*, 1121 e n, 1127.
File, Manuele, 642.
Filelfo, Francesco, 1256 e n.
Filippo VI di Valois, re di Francia, 1249.
Filoramo, Giovanni, 100 n.
Filoteo di Costantinopoli, 656.
Finazzi, Rosa Bianca, 697 n, 935 n, 974 n, 979 n, 1012 n, 1021 n.
Fink, J., 1006 n.
Finley, Moses I., 585 n, 892 n, 893.
Finnegan, J., 778 n.
Finoli, Anna Maria, 1121 n.
Finzi, Roberto, 1394 n, 1395 n.
Fiorentini, Graziella, 393 n.
Firdusi, 967 n.
Firovanati degli Alberti, Rudolfo, 1101.
Firpo, Giulio, 221 n.
Firpo, Luigi, 554 n.
Fischel, H. A. L., 684 n.
Fischer von Erlach, Johann Bernhard, 1161 e n.
Fischer, Robert, 922 n.
Fischer, Wolfdietrich, 934 n.
Fisher, N., 326 n.
Fitzgerald, Augustine, 919 n, 920 n.
Fitzmyer, Joseph A., 1009 n.
Fix, Andrew, 1392 n.
Flasch, Kurt, 788 n.
Flashar, H., 1264 n, 1411 n - 1413 n.
Flaxmann, John, 1121, 1141.
Fliche, A., 1159 n.
Florensky, Pavel, 820 n.
Flügel, G., 966 n.
Flusser, David, 689 n.
Foca, imperatore d'Oriente, 129, 553, 1014.
Focillon, H., 1164 n.
Fol, A., 5 n, 9 n, 10 n, 21 n, 24 n.
Folena, Gianfranco, 969 n.
Folkerts, Menso, 920 n.
Fontaine, Resiane, 895 n.
Fontenelle, Bernard Le Bovier de, 1389-94.
Fornaro, Paolo, 211 n.
Förster, Richard, 1122 n, 1129 n.
Forte, Antonino, 130 n.
Forteguerri, Scipione, 1260.
Fortenbaugh, William W., 775 n, 937, 941 n.
Foscolo, Ugo, 1461.
Foss, Clive, 650 n.
Fotopoulou, Panagiota, 1046 n.
Foucault, Michel, 579 n.
Fourier, François-Marie-Charles, 1342 n.
Fourmy, M.-H., 652 n.
Fowden, Garth, 401 n, 421 e n, 425 n, 435 n, 465 n, 469 n, 806 n.
Fowler, R. L., 1411 n, 1413 n.
Fox, Charles James, 1262.
Fozio, patriarca di Costantinopoli, 168, 202, 249 n, 472 n, 604, 605 e n, 614, 615, 958, 1041, 1076, 1077 e n, 1083 e n, 1084, 1086-88, 1091, 1099, 1100, 1271.
Fragnito, G., 963 n.
Frame, Grant, 156 n.
Francesco I di Valois, re di Francia, 1125.
Francesco da Bassano, 992 e n.
Francesco Maria I della Rovere, 1128.
Franciabigio, Francesco di Cristoforo, *detto*, 1128, 1133.
Francke, August Hermann, 1289, 1290.
Frank, R. M., 715 n, 740 n.
Frankfurter, David, 413 n, 469 n.
Franklin, S., 615 n.
Frasca-Spada, M., 1277 n.
Fraschetti, Augusto, 442 n, 447 n, 548 n.
Fraser, Peter Marshall, 203 n.
Frazer, D., 1157 n.
Frede, M., 1440 n.

Freimann, Aron, 1016 n.
Fréret, Nicolas, 1385.
Frey, Jean-Baptiste, 217 n.
Freyer-Schauenburg, B., 507 n.
Freyne, Sean, 566 n.
Fried, Solomon, 693 n.
Friedmann, P., 1327 n.
Friedrich, Johannes, 89 n.
Friis Johansen, K., 327 n.
Frisk, H., 181 n.
Froidefond, Christian, 401 n, 418 e n, 436 n, 437 n, 439 n, 441 n, 449 n.
Frommel, Christoph Luitpold, 1131 n.
Froumundo di Tegernese, 1110, 1132.
Frugoni, Chiara, 850, 851.
Frye, Richard Nelson, 83 n, 109 n, 111 n, 114 n, 125 n, 130 n, 131 n.
Fuchs, W., 1403 n, 1404 n.
Fugmann, E., 359 n.
Fuhs, Hans Ferdinand, 992 n.
Fumagalli, A., 1048 n.
Funk, B., 109, 113 n.
Furet, François, 1334 n.
Furlani, Giuseppe, 936, 1006 n, 1014 n - 1016 n.
Furtwängler, Andreas, 513 n, 1309, 1372.
Fuselli (Füssli), Henry, 1165 n.
Fusillo, Massimo, 827 n, 836 n.

Gabba, Emilio, 96 n, 101 n, 111 n, 539 n - 541 n.
Gabra, Michele, 596.
Gabrieli, Andrea, 1176 n, 1778.
Gabrieli, Francesco, 130 n, 131 n, 968 n.
Gachet, Jacqueline, 252 n.
Gaddi, Taddeo, 1127 e n.
Gaehtgens, T. W., 797 n, 1310 n, 1401 n.
Gagé, Jean, 118 n.
al-Gāḥiẓ, 967 n, 968 e n.
Gail, A. J., 183 n.
Gail, Jean-Baptiste, 1191 e n.
Gailledrat, Eric, 506 n.
Gallavotti, Carlo, 601 n, 608 n.
Gallina, Mario, 548 n, 553 n.
Gallo, D., 1367 n.
Gallo, F. Alberto, 951 n.
Gallo, I., 598 n.
Gallotta, Bruno, 92 n.
Gallucci, Giovanni Paolo, 911.
Gamillscheg, E., 601 n, 607 n.
Gamkrelidze, T., 1054 n.
Garbini, Giovanni, 95 e n, 113 n, 273 n, 372 n, 373 e n, 397 n, 398 e n, 677 n, 681 n, 969 n.
García Cano, J. M., 533 n.
García y Bellido, Antonio, 501 n, 531 n, 533 n.
Garin, Eugenio, 818, 819 n, 1252 n, 1253 n.
Garitte, G., 1060 n - 1069 n.
Garofalo, Benvenuto Tisi, *detto* il, 1133.
Garofalo, Ivan, 947 n.
Garrigues, Juan Miguel, 1028 n.
Garsoïan, Nina G., 571 n, 585 n, 980 n.
Garzya, Antonio, 547 n, 598 n.
Gaspari, C., 800 n.
Gastgeber, C., 612 n.
Gatier, P. L., 243 n.
Gatterer, Johann Christoph, 1278.
Gaudenzi, A., 1047 n.
Gaudí, Antoni, 1173.
Gauthier, Philippe, 63 n.
Gautier de Châtillon, 846.
Gaza, Teodoro, 1094.
Geanakoplos, Deno John, 1118 n, 1246 n.
Gebhardt, Oscar von, 1042 n.
Gedalyah Ibn Yaḥyah, 697.
Geerard, Maurice, 995 e n, 997 n, 998 n, 1003 e n, 1005 n, 1007 n, 1053 n.
Geller, Mark J., 138 n, 165 n.
Gemisto Pletone, Giorgio, 105 n, 672, 959, 1095.
Genga, Girolamo, 1128, 1140.
Gennadio II Scolario (Giorgio Scolario), patriarca di Costantinopoli, 1043, 1049.
Gentile, Sebastiano, 1254 n.
Gentili, Bruno, 99 n.
Genzmer, Gottlob B., 1289 n.
Geoltrain, Pierre, 995 n.
George, Stefan, 1380.
Georgius Hermonymus, 1260.
Gerardi, P., 903 n.
Gerardo da Cremona, 895, 917, 950, 956, 971.
Gerberto di Aurillac, 912.
Gerhard, Eduard, 1360 n, 1363 e n, 1367.
Gerretzen, J. G., 1273 n.
Gershevitch, Ilya, 87 n, 88 n, 102 e n, 105 n, 106 n.
Gesner, Johann Matthias, 1276, 1277 n.
Gesner, Konrad, 1100.
al-Ghazali, 699 n, 757 e n, 955.
Gherardo di Huy, 1112.
Ghiberti, Lorenzo, 1117, 1127 n.
Ghilain, A., 114 n.
Ghirshman, Roman, 110 n.
Ghosh, A., 185 n.
Giacomo da Venezia, 956, 1248.
Giacomo di Edessa, 953, 1014, 1018.
Giacomo di Serugh, 1022.
Giangiulio, Maurizio, 285 n, 301 n, 321 n, 346 n.
Giannakis, G. N., 1044 n.
Gianotti, Gian Franco, 449 n, 461 n, 1246 n.
Gibbon, Edward, 1073 n, 1329.
Gibbs, Sharon L., 899 n, 922 n.
Gigante, Marcello, 1030 n, 1036 n.
Gigineišvili, B., 1055 n, 1057 n, 1061 n.
Gignoux, Philippe, 80 n, 121 n, 127 n, 128 n.

Gigon, Olof, 582 n.
Gilberto Porretano, 1049.
Gill, C., 6 n.
Gillespie, C. C., 879 n.
Gillies, John, 1309, 1329.
Gillis, Daniel, 92 n.
Gimaret, Daniel, 715 n.
Gingerich, Owen, 911 n, 914 n.
Giorgio Cedreno, 649.
Giorgio da Trebisonda, 1095, 1253.
Giorgio delle Nazioni, 953.
Giorgio di Cipro, *vedi* Gregorio II.
Giorgio Lacapeno, 611.
Giorgio Monaco, 551 n.
Giorgio Pachimere, 959.
Giorgio Paleologo, 662.
Giorgio Piside, 981, 1085.
Giotto da Bondone, 882, 884, 885.
Giovanni, metropolita di Larissa, 614.
Giovanni II Comneno, imperatore d'Oriente, 638, 667.
Giovanni III Vatatze, imperatore d'Oriente, 609, 610.
Giovanni V Paleologo, imperatore d'Oriente, 1046, 1047.
Giovanni VI Cantacuzeno, imperatore d'Oriente, 611, 617, 1046.
Giovanni XI Becco, patriarca di Costantinopoli, 1044.
Giovanni Cinnamo, 553 e n, 638 n.
Giovanni Climaco, santo, 1007.
Giovanni Damasceno, 629 e n, 636 e n, 656 e n, 688, 1007, 1029, 1030.
Giovanni di Eucaita, 593 n, 594 n, 597 n, 598 n, 601-3, 628.
Giovanni di Salisbury, 1110, 1112, 1132.
Giovanni di Trani, vescovo, 1028.
Giovanni Filopono, 585, 586, 688, 920, 922, 955, 1014, 1015.
Giovanni il Grammatico, patriarca di Costantinopoli, 1087.
Giovanni Ispano, 922 n.
Giovanni Italo, 959.
Giovanni Kalòs, 1042.
Giovanni Malala, 473, 551 n, 638, 643, 644, 1082 n, 1086 n.
Giovanni Mosco, 1029.
Giovanni Scilitze, 639.
Giovanni Tzetze, 601 n, 603-5, 624, 628, 1091, 1092.
Giraldi, Giglio Gregorio, 1148, 1150 e n, 1151.
Gitin, Seymour, 285 n, 291 n, 298 n, 314 n, 321 n.
Giua, Maria Antonietta, 540 n.
Giuliano, ambasciatore, 497.
Giulio Romano (Giulio Pippi), 1136.
Giunašvili, El., 1055 n, 1061 n.
Giuseppe di Metone, 1051 n.
Giustiniano I, imperatore d'Oriente, 125, 473, 497, 498, 550, 556, 586 n, 641, 1037, 1086.
Giustiniano II Rinotmeto, imperatore d'Oriente, 636.
Giustino II, imperatore d'Oriente, 125.
Gjerstad, E., 300 n, 301 n.
Glawe, Walther, 564 n.
Glica Eustazio, 627.
Glica, Michele, 627.
Gliozzi, Giuliano, 1388 n, 1396 n.
Gluck, Christoph Willibald, 1194, 1201-4.
Glykophridou-Leontsini, A., 1046 n.
Glynne, Richard, 915 n.
Gnoli, Gherardo, 76 n, 79 n, 84 n, 85 n, 96, 97, 100 n, 102, 103, 105-8, 110 n, 115 n, 118 n, 120 n - 122 e n, 129 n, 135 n, 326 n.
Göbl, Robert, 123 n.
Goblot, Henri, 86 n.
Gocheva, Z., 10 n.
Godwin, William, 1342 n.
Goell, Theresa, 70 e n.
Goethe, Johann Wolfgang von, 1141, 1170, 1266, 1351 n, 1380.
Goetz, G., 1038 n.
Goichon, Amélie-Marie, 782 n.
Goiten, Sholmo D., 687 n.
Goldenberg, Gideon, 985 n.
Goldschmit, Adolph, 648 n.
Goldstein, Bernard Raphael, 902 n, 923 n.
Gombrich, Ernst H., 1309 n.
Gompertz, Stéphane, 419 n, 430 n, 447 n.
Gonzaga, famiglia, 1256.
Goody, Jack, 1386.
Goossens, Godefroy, 1088 n.
Gordon, D. J., 1299 n.
Gordon, Richard L., 116 n.
Görgemanns, Herwig, 1024 n, 1038 n.
Gossec, François-Joseph, 1190.
Gossman, L., 1284 n.
Gottheil, Richard James Horatio, 1015 n.
Gotthelf, Allan, 776 n.
Götze, Albrecht, 99 e n.
Goubert, Paul, 129 n.
Goukowsky, Paul, 839 n.
Gould, G. P., 420 n.
Goulet, Richard, 936 n, 939 n, 941 n, 1014 n.
Grabar, Oleg, 629, 631, 797 n, 799 n, 804 n, 806 n, 807 n, 810 n, 813 n, 814 n, 833 n.
Graf, D. F., 359 n.
Graf, Fritz, 327 n, 577 n, 1415 n, 1417 n.
Graf, Georg, 389 n, 1004 n, 1006 n.
Graffin, François, 1013 n.
Grafton, Anthony, 1255 n, 1269 n.

Graham, A. C., 1426 n, 1427 n, 1432 n, 1435 n, 1436 n.
Graham, Alexander John, 301 n.
Grakov, B. N., 5 n.
Gramiccia, A., 1351 n.
Gras, Michel, 503 n, 508 n, 509 n.
Grassi, Liliana, 1121 n.
Grayson, A. Kirk, 146 n.
Grayson, Cecil, 1122 n.
Grébaut, Sylvain, 992 n.
Greco, Caterina, 380 n.
Greco, Emanuele, 339 n, 501 n.
Green, H., 1144 n, 1145 n.
Green, Joel B., 566 n.
Green, Peter, 474 n.
Green, Tamara M., 709 n.
Greenblatt, Stephen J., 664 n.
Greenfield, Jonas C., 91 n.
Grégoire, Baptiste-Henri, 1307 e n.
Gregoire, H., 645 n.
Grégoire, Henri, 1307 e n.
Gregora, Niceforo, 614, 615, 624.
Gregorio I, papa, *detto* Magno, santo, 573 n, 644 n, 864, 1042, 1046.
Gregorio II, patriarca di Costantinopoli, 605, 606 e n, 609, 613, 617, 618.
Gregorio Magistro, 959, 978 n, 981, 983.
Gregorio Tifernate, 1256 n, 1260.
Gregorovius, F., 1155.
Grenet, Frantz, 105 n, 114 n.
Griaznevich, P. A., 278 n.
Grierson, Philip, 552 n.
Griffit, Mark, 28 n.
Griffith, R. D., 476 n.
Griffiths, John Gwyn, 421 n, 435 n, 437 n, 467 n, 1256 n.
Griggs, C. W., 1002 n.
Grignaschi, Mario, 125 n.
Grigol Xanʒteli, santo, 1062, 1067.
Grigor Xalat'eanc', 975.
Grimani, Domenico, 1150.
Grote, George, 1328, 1345.
Grottanelli, Cristiano, 1461 n.
Gruben, Gottfried, 323 n, 327 n.
Gründer, K., 1397 n, 1408 n, 1412 n.
Gschnitzer, Fritz, 96 n.
Gualandri, Isabella, 543 n.
Guariento di Arpo, 884.
Guarino Veronese, 1122-24, 1132 n, 1252, 1256 e n.
Guepin, J. P., 348 n.
Guerci, Luciano, 1327 n.
Guglielmo di Moerbeke, 699, 895, 900, 943, 957, 971 n, 1030, 1093, 1248.
Guglielmo di Occam, 957.
Guidelli, C., 457 n.
Guidetti, Massimo, 374 n.
Guidi, Ignazio, 991 e n, 1004 n, 1012 n.
Guiffrey, J., 1355 n.
Guillermo de Castro, 1448, 1449.
Guillou, André, 647 n.
Guizot, François-Pierre-Guillaume, 1344 n, 1348.
Guldentops, Guy, 941 n.
Gundel, Hans Georg, 93 n.
Gunderson, L. L., 200 n.
Gundisalvo, Domingo, 956.
Günther, Hubertus, 1118 n.
Gunther, Robert T., 922 n.
Gutas, Dimitri, 687 e n, 698 n, 706 n, 769 n, 772 n, 775 n, 777 n, 778 n, 781 n, 784 n, 785 n, 787 n, 788 n, 792 n, 796 n, 895 n, 938 e n, 941 n, 943 n, 945 n, 954 e n, 965 n - 967 n, 971 n, 1016 n.
Guttmann, J., 693 n.
Guzzardi, Luigi, 374 n.
Guzzo Amadasi, Maria Giulia, 309 n, 371 n, 388 n, 394 n.
Gwilt, Joseph, 1168 e n.

Ḥabash al-Ḥāsib, 738, 739 e n.
Habbi, J.-F., 134 n, 1015 n - 1018 n.
Hackin, J., 195 n.
Hackländer, C., 1353 n, 1354 n.
Hackspill, L., 993 n.
Hadas, M., 213 n.
Hadji-Minaglou, Gisèle, 664 n.
Hadot, Ilsetraud, 582 n.
Hadot, Pierre, 177 n, 579 n, 1014 n.
Haelewyck, Jean-Claude, 995, 996 n, 998 n, 1053 n, 1059 n.
Haffner, Mechthild, 861 n, 864 n, 869 n, 875 n.
Hagendhal, Harald, 582 n.
Hägg, Robin H., 1457 n.
Hägg, T., 471 n, 488 n, 496 n.
Hahn, Ludwig, 1037 n.
al-Ḥajjāj ibn Maṭar, 714, 717, 738.
Hajji Khalifa, 796 n.
Halbfass, W., 189 n.
Haldon, John F., 709 n, 767 n.
Halévi, Robert, 1334 n.
Halkin, Abraham S., 694 n.
Halkin, François, 656 n, 1004 n, 1053 n.
Hall, E., 32 n, 33 n.
Halleux, André de, 1012 n.
Halley, Edmund, 1314.
Hallock, Richard T., 88 n.
Halma, Nicolas, 912 n, 924 n.
Hals, Frans, 1463.
Halyā ben Sarjūn, 738.
Hamann, Johann Georg, 961 n.
Hamdorf, W. H., 1415 n.
Hamesse, Jacqueline, 617 n, 934 n.

Hamiaux, M., 1368 n.
Hamilton, Gavin, 1352.
Hammerstaedt, Jürgen, 584 n.
Hammond, Nicolas Geoffrey Lamprière, 21 n.
Hankins, James, 1251 n, 1252 n, 1255 n.
Hanna, Robert, 902 n.
Hannestad, Lise, 362 n.
Hanson, Victor Davis, 1450-53.
Harlfinger, Dieter, 620 n.
Harmatta, Janos, 86 n, 89 n, 110 n, 130 n, 131 n.
Harnack, Adolf von, 564 e n, 569 n.
Harnoncourt, Philipp, 576 n.
Harpaz, E., 1338-42.
Harrauer, H., 183 n.
Harris, James Rendel, 1010 n.
Harris, William Vernon, 1246 n.
Harrison, D., 233 n.
Harrison, Jane Ellen, 1410-14.
Hartel, H., 183 n, 186 n.
Hartman, Sven S., 423 n.
Hartmann, A., 795 n.
Hartner, Willy, 917 n, 919 n.
Hartog, François, 12 n, 35 n, 401 n, 418 n, 434 n.
Hartt, F., 1299 n.
Hārūn, A. M., 713 n.
Harūn ar-Rashīd, 770, 967.
Harvey, F. Dand, 31 n.
Harvey, S., 793 n.
al-Ḥasan ben Quraysh, 738.
al-Ḥasan ibn Mūsā, 708, 721, 735-37.
Ḥasan ibn-Suwar, 773.
Hase, F. W., von, 325 n.
Hase, Karl Benedict, 704 n, 1101.
Haskell, Francis, 1119 n, 1127 n, 1268 n.
Haskins, C. H., 877 n.
Hasnawi, Ahmad, 945 n.
Hasse, D. N., 786 n.
Hatch, Edwin, 563 e n, 564, 590.
Hatfield, H. C., 1309 n.
Haury, J., 126 n.
Hausmann, U., 1353 n.
Haussig, Hans Wilhelm, 132 n.
Havelock, Eric A., 1386.
Hawkins, D., 293 n, 309 n, 311 n, 314 n - 316 n, 318 n.
Hayes, Ernest-Richard, 1011 n.
Haykal, H. R., 321 n.
Hazard, Paul, 1392 n.
Heath, John, 732 e n, 1450-53.
Heath, Thomas, 896 n.
Hecker, O., 1114 n, 1136 n.
Hedrick, C. W., 1002 n.
Heeren, A. H. L., 1278 e n.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 79, 80, 1168-70, 1241, 1342, 1382 e n, 1396.
Heiberg, Johan Ludvig, 665 n, 727, 863 n 912 n, 919 n, 1414 n.
Heidegger, Martin, 1380, 1383, 1455.
Heikamp, Detlev, 1136 n.
Heilmeyer, Wolf-Dieter, 1376 n.
Hein, C., 776 n.
Heinrichs, A., 781 n, 969 n.
Heinrichs, Wolfhart, 781 n, 969 n.
Heisenberg, August, 538 n, 668 n.
Helbig, W., 1403 n, 1404.
Helck, Wolfgang, 403 n, 404 n.
Held, W., 327 n.
Hellenkemper, Hansgerd, 646 n.
Helly, B., 243 n.
Helm, R., 1032 n.
Heltzer, Michael, 144 n, 337 n.
Helvétius, Claude-Adrien, 1322, 1323.
Hemelrijk, Emily A., 401 n, 402 n, 408 n, 427 n, 437 n, 442 n.
Hemmerdinger, Betrand, 1037 n, 1087 n.
Hemsterhusius, Tiberius, 1273, 1274.
Henderson, Janice, 922 n.
Hengel, Martin, 204 n, 432 n, 565 n - 567 n.
Henig, Martin, 637 n.
Hennecke, Edgar, 995 n.
Henning, Walter Bruno, 91 n, 100 n, 102 e n, 118 n.
Henrichs, A., 1408 n, 1410 n - 1414 n.
Henry, René, 99 n.
Hepp, N., 1268 n.
Herder, Johann Gottfried von, 1266, 1394.
Heres, G., 1362 n.
Heres, H., 1358 n - 1367 n.
Hermann, A., 450 n.
Hermann, G., 312 n, 313 n.
Hermary, Antoine, 501 n, 508 n, 513 n, 515 n.
Hernández, M. S., 502 n.
Herren, M. W., 1110, 1132 n.
Herrenschmidt, Clarisse, 85 n.
Herrin, J., 649 n, 1856.
Herrin, M. W., 1247 n.
Herrlitz, H.-G., 1265 n, 1275 n.
Herrmann, G., 312 n, 313 n.
Herrmann, H.-V., 1370 n.
Herrmann, W., 1157 n, 1166 n.
Herter, Hans, 102 n.
Herzner, V., 1299 n.
Hesberg, Henner von, 366 n.
Hesnard, Antoinette, 508 n, 512 n.
Heuzey, Léon, 499 e n.
Heyne, Christian Gottlob, 1265, 1276.
Hiestand, Rudolf, 575 n.
Higgins, M. J., 129 n.
Hijmans, B. L., 467 n.
Hilāl ibn Ḥilāl al-Himṣī, 717, 736.
Hill, Donald R., 906 n, 929 n.

Hillebrand, R., 797 n.
Himmelmann, Nikolaus, 1127 n.
Hind, J. G. F., 32 n.
al-Ḥīnī, M., 712 n.
Hinkel, F. W., 492 n.
Hinnells, John R., 116 n.
Hintze, Fritz, 492 n.
Hinz, W., 88 n.
Hirsch, S. A., 1108 n.
Hirt, Aloys Ludwig, 1356, 1357.
Hirth, F., 195 n.
Hirzel, R., 1113 n, 1135 n.
Hishām ibn ʻAbd al-Malik, califfo omayyade, 709, 711.
Hishām ibn-al-Ḥakam, 770.
Hjelt, Artur Ludwig Mikael, 1018 n.
Hobsbawm, Eric, 657 n, 668 n.
Hochreiter, W., 1374 n.
Hocke, G. R., 1108 n, 1130 n.
Hoddinott, R. F., 5 n.
Hodgson, H., 964 n, 970 n.
Hodos, T., 303 n.
Hoeschel, David, 1271.
Hoffman, E., 586 n, 810 n.
Hoffmann, D. M., 1398 n.
Hoffmann, Ernst T. A., 1108 n, 1130 n.
Hoffmann, Herbert, 636 n.
Hoffmann, I., 489 n.
Hoffmann, Johann Georg Ernst, 1015 n.
Hoffmann, Karl, 121 n, 131 n.
Hoffmann, Philippe, 622 n.
Hofmann, G., 1044 n.
Hofmann, J., 993 n.
Hofmannsthal, Hugo von, 1241.
Hofmeyer, H., 672 n.
Hofmeyer, M., 672 n.
Högemann, P., 233 n.
Hoheisel, Karl, 576 n.
Hohenstaufen, dinastia, 1030, 1247.
Holberton, Paul, 1122 n.
Hölbl, Günther, 412 n.
Hölderlin, Friedrich, 1241, 1309.
Hollar, Wenzel, 1159.
Holmes, G., 1118 n.
Holquist, Michael, 572 n.
Holt, F. L., 176 n.
Holzhausen, Jens, 421 n, 465 n.
Hommel, Fritz, 1006 n.
Honigmann, Ernst, 118 n.
Honnefelder, Ludger, 589 n.
Honour, H., 1271 n.
Hopfner, Theodor, 427 n.
Hörandner, Wolfram, 555 n, 623 n.
Horbury, William, 203 n.
Horkheimer, Max, 1384 n.
Hormizd IV, re di Persia, 129.
Hornblower, Simon, 42 n - 44 n.
Hornsaes, H. G., 376 n.
Hornung, Erik, 402 n, 432 n.
Hornus, Jean-Michel, 1014 n.
Horstmann, A., 1263 n.
Hose, Martin, 1099 n.
Hosius, Carl, 1077 n.
Houby-Nielsen, S. H., 327 n.
Hours-Miédan, M., 391 n.
Howarth, D., 1355 n.
Hrouda, B., 312 n, 313 n, 315 n.
Hübschmann, Heinrich, 106 n.
Huet, Pierre-Daniel, 1315.
Hugo, Victor, 1096 e n, 1097 e n, 1188.
Hugo Sanctillensis, 134 n.
Hugonnard-Roche, Henri, 710 n, 720 n, 936 e n, 966 n, 1014 n, 1017 n.
Hulshoff Pol, E., 1273 n.
Humann, Karl, 70.
Humback, Helmut, 81 n.
Humboldt, C., von, 1356 n.
Humboldt, Wilhelm von, 1264, 1265, 1363.
Humboldt, Wilhelm von, 1281 n, 1282 n, 1264, 1279, 1282, 1284, 1358 n, 1363, 1368 n, 1449 e n, 1450.
Humphreys, S. C., 1410 n.
Ḥunayn ibn Isḥāq, 128, 711, 716-21, 725, 726, 945, 954, 966 e n, 969, 1016-18.
Hünecke, S., 1360 n.
Hunger, Hermann, 93 n, 142 n, 161 n, 553 n, 555 n, 561 n, 594 n, 605 n, 619 n, 624, 1048 n.
Hunnius, Carl, 1022 n.
Hunter, Andrew, 895 n.
Hunter, V. J., 30 n.
Huot, J.-L., 321 n.
Hurst, André, 827 n.
Ḥusain, Ṣaddām, 1452.
Huss, Werner, 411 n.
Hutcheson, Francis, 1322 n.
Hüttinger, Eduard, 1121 n.
Huyse, Philippe, 86 n, 88 n, 89 n, 99 n, 113 n, 114 n, 118 n.

Iacono, Alfonso Maria, 1387 n.
Ibn Abī Jarāda, 727.
Ibn Abī Uṣaybi'a, 104 n, 719 n, 720 n.
Ibn al-Athīr, 712 e n.
Ibn Bajja, *vedi* Avempace.
Ibn al-Batriq, 744, 753.
Ibn-Bihriz, 776.
Ibn al-Bitrīq, 895.
Ibn Hajar, 760 n.
Ibn Hanbal, 761, 762.
Ibn Hawqal, 498.
Ibn al-Haytham, 728, 729, 949, 950, 956.
Ibn Hindu, 945.

Ibn 'Īsā, 'Alī, 713, 726.
Ibn Isḥāq al-Nadīm, 705 e n, 709-12, 714 e n, 726 n, 732 e n.
Ibn al-Jawzi, 759 n.
Ibn al-Juzaiy, 759 n.
Ibn-Khaldun, 780, 969 n.
Ibn Khallikān, 711 n.
Ibn Kathir, 759 n.
Ibn Malka, 749 n, 760 n.
Ibn al-Nabdi, 923.
Ibn an-Nadīm, 966 e n.
Ibn al-Nafis, 748.
Ibn Qutayba, 716 n.
Ibn Rajab, 757 n, 760 n.
Ibn al-Razzaz al-Jazari, 811 n.
Ibn Qayyim al-Jawziyya, 742, 748-66.
Ibn Qutaiba, 758 n.
Ibn Rushd, *vedi* Averroè.
Ibn Sahl, 726.
Ibn al-Ṣalāḥ, 738 e n.
Ibn al-Samh, 912.
Ibn Sina, 743 n, 745 n - 747 n, 760 n, 765 n; *vedi anche* Avicenna.
Ibn Taimiyya, 742, 761, 762.
Ibn-Tufayl, 793.
Ibn-Tumlus, 793.
Ibn-Wasil al-Hamawi, 795 e n.
Ibn Zamrak, 812, 813.
Ibrāhīm al-Fazārī, 712, 713, 739.
al-Idrīsī, 'Abd Allāh, 498.
Iḥsān 'Abbās, 711 n.
Ignazio di Loyola, santo, 1260.
Ikeda, Y., 305 n.
Ikhwan al-Safa, 760 n.
Ilduino, abate di Saint-Denis, 1026.
Imnaišvili, Iv., 1061 n.
Impellizzeri, Salvatore, 623 n, 819 n, 826 n.
Inglisian, Vahan, 979 n.
Ingres, Jean-Auguste-Dominique, 1140.
Innocenzo VII, papa, 1256.
Insler, Stanley, 116 n.
Ioane Sabanisʒe, 1064, 1067.
Iq'altoeli, Arsen, 1062, 1070.
Irene Ducas, imperatrice d'Oriente, 615, 652.
Irene Eulogia, 617.
Irigoin, Jean, 620 n.
Irmscher, Johannes, 554 n, 1263 n.
Irwin, D., 1121 n.
Irwin, T. H., 1348 n.
Isaac, B., 10 n, 11 n, 14 n.
'Īsā ibn Yaḥya, 720.
'Īsā ibn Zur'a, 773, 954.
Isabella d'Este Gonzaga, 831 n, 1117.
Isacco, metropolita di Smirne, 611.
Isacco Porfirogenito, 609.
Isacco Sebastocrate, 943.
Iselin, Isaaak, 1323 n.
Iser, Wolfgang, 423 n.
al-Isfahani, Muhammad ben Abi Bakr, 907.
Iṣḥaq ibn Ḥunayn, 720, 721, 725, 737, 738.
Iṣḥaq Israeli, 692, 693.
Isidoro di Siviglia, santo, 864, 1107.
Iskandar, A. Z., 719 n, 935 n.
Isler-Kerényi, Cornelia, 1405 n, 1406 n, 1417 n.
Isnardi Parente, Margherita, 105 n.
Ito, S., 1030 n.
Ivan III Vasil'evič, 1100.
Ivan IV il Terribile, 1100, 1101.
Ivánka, Endre, 551 n.
Iversen, Erik, 454 n.
Ivry, Alfred, 770 n.

Jackson, A. V. Williams, 102-4.
Jacob, P., 521 n.
Jacobson, Howard, 211 n.
Jacoby, Felix, 472.
Jaeger, Werner, 103-5, 581 n.
al-Jāḥiẓ, 713 n, 724 n, 797, 799.
al-Jahshayyāī, 716 n.
Jalabert, Louis, 115 n.
Jamal, Sulayman, 757 n.
Jameson, S., 492 n.
Janin, T., 508 n.
Janni, Pietro, 496 n.
Jansen, Henri J., 1302 e n.
Janson, H. W., 1299 n.
Janssens, Jules, 767 n.
Jantzen, Ulf, 308 n, 645 n.
Jardine, Nicholas, 915 n.
Jarry, E., 1159 n.
Jasink, A. M., 293 n.
Jaspers, Karl, 1381 e n, 1384, 1385, 1387.
Jauss, H. R., 1268 n.
Jeanmaire, Henri, 1415 e n.
Jeauneau, Edouard, 1026 n.
Jedin, H., 1159 n.
Jefferson, Thomas, 1309.
Jeffreys, Elizabeth M., 46, 551 n, 638 n, 662 n, 668 n.
Jenkins, I., 1368 e n.
Jenkins, Romilly James Heald, 652 n.
Jenkins, Thomas, 1354.
Jenks, Stuart, 905 n.
Jesi, Furio, 1400 n.
Jibrāī'īl ibn Bakhtīshū, 726.
Jolivet, J., 768 n, 778 n.
Jonas, Hans, 422 n.
Jones, Alexander, 921 n.
Jones, Ch. W., 865 n.
Jones, Horace Leonard, 419 n.
Jones, Inigo, 1161.
Jones, T. 301 n.

Jones-Davies, Marie T., 1142 n.
Jossa, Giorgio, 206 n.
Jouanna, Jacques, 28 n.
Jourdain-Annequin, Colette, 322 n.
Judet de la Combe, P., 1346 n.
Judge, Edwin A., 564 n.
Jugie, Martin, 1049 n, 1050 n.
Jullian, Camille, 500 e n.
Junge, F., 432 n.
Junker, Hermann, 108 n, 426 n, 488 n.
Juster, Jean, 203 n.
Justi, Ferdinand, 89 n.

Kadjaïa, N., 1068 n.
Kahane, Henry, 1039 n.
Kahane, Renée, 1039 n.
Kaimakis, Dimitris, 1006 n.
Kaimio, Jorma, 572 n.
Kakoulidi, E. D., 1050 n.
Kalamakis, D. Ch., 1046 n.
Kalavrezou, Ioli, 637 n.
Kambylis, A., 604 n.
Kamāladdīn ibn-Yūnus, 795.
Kant, Immanuel, 427.
Kantor, H. J., 309 n.
Kaoukabani, B., 342 n.
Karageorghis, Vassos, 291 n, 383 n, 646 n.
Karahan, A., 669 n.
Karlsson, Gustav, 626 n.
Karmani, 749 n, 759 n.
Karousos, C., 1374.
Karouzou, Semni, 1374 e n.
Karpozilos, A., 596 n, 602 n.
Karpp, Heinrich, 1024 n.
Karttunen, Klaus, 167 n - 169 n, 171 n, 173 n, 174 n, 176 n, 178 n, 183 n, 185 n, 189 n, 190 n, 200 n, 201 n.
Katrares, Giovanni, 1091.
Kaufmann, David, 693 n.
Kautzsch, Emil, 994 n.
Kavafis, Konstantinou, 77 n.
Kawād I, re di Persia, 123, 126.
Kawād II, re di Persia, 129.
Kaǯaia, L., 1056 n, 1057 n.
Kazaruni, 760 n.
Kazhdan, Aleksandr, 615 n, 643 n.
Keaney, John J., 600 n.
Kearsley, Rosalinde A., 298 n, 300 n, 301 n.
Keel, O., 318 n.
Keidell, Rudolf, 125 n.
Keil, H., 1110 n, 1132 n.
K'ek'eliʒe, K'orneli, 1054-56, 1059 n, 1060 n, 1062-70.
Kekule von Stradonitz, Reinhard, 1376.
Kekulé, R., 1363 n, 1366 n.
Kellens, Jean, 101 n, 102 n, 105 n, 109 n, 121 n, 131 n.
Kelly Buccellati, M., 314 n.
Kendall, T., 471 n.
Kennedy, D. A., 155 n.
Kennedy, Eduard S., 132 n, 134 n.
Kenney, E. J., 1045 n.
Kent, Roland G., 83 n, 91 n.
Kepler, Johannes, 1271.
Kerényi, Károly, 25 n, 1399 n, 1413 n, 1415 n.
Kern, H., 1265 n.
Kern, O., 1267 n.
Kersaint, Armand Guy, 1303 e n.
Keseling, Paul, 1013 n.
Kessels, A. H. M., 421 n.
Kettenhofen, Erich, 118 n.
Khālid ibn 'Abd al-Malik al Marwarūdhī, 735, 739.
Khālid ibn Barmak, 714.
Khālid ibn Yazīd, 711.
al-Khalīl ibn Aḥmad, 715, 719 e n.
Khanikoff, N., 929 n.
al-Khazini, Abu al-Fath 'Abd ar-Rahman al-Mansur, 928, 929.
Khintibidze, E., 1065 n, 1070 n.
Khusraw II, *vedi* Xusraw II.
al-Khwārizmī, 708, 717, 731-34, 922 n.
Kibre, Pearl, 932 e n.
Kidd, Douglas A., 863 n.
Kiel, Cornelis, 1139 e n.
K'ik'viʒe, C., 1057 n.
Kimmig, W., 513 n.
al-Kindī, 708, 714, 717 e n, 722-30, 735, 737, 740, 768, 770-73, 776, 941, 954, 955, 966.
Kindstrand, J. F., 28 n, 609 n.
Kinefe-Rigb Zelleke, 1005 n.
King, David A., 917 n, 918 e n, 921 n, 922 n, 929 n.
King, Henry C., 914 n, 920 n.
Kingsley, Peter, 102 e n, 104.
Kircher, Athanasius.
Kirchner, I., 902 n.
Kister, M., 996 n.
Kitchen, Kenneth Anderson, 448 n.
Kitzinger, Ernst, 820 n.
Klasens, A., 442 n.
Klauck, Hans-Joseph, 589 n.
Klauser, Theodor, 572 n.
Klein-Franke, Felix, 940 n.
Klengel, H. E., 292 n, 308 n 310 n, 314 n, 318 n.
Klenze, Leo von, 1173.
Klibansky, Raymond, 933 e n, 935 e n.
Klíma, Otakar, 123 n.
Knibb, Michael Anthony, 991 n, 996 n.
Knight, R. P., 1410 n.
Knockblock, J., 1427 n.
Knorr, Wilbur Richard, 893 n, 930 e n.

Knott, Betty I., 1143 n.
Knox, Bernard M. W., 391 n.
Knox, D., 933 n.
Kobusch, T., 767 n.
Koch Westenholz, Ulla, 93 n.
Koder, J., 624.
Koehler, W., 870 n, 873 n.
Koenen, Ludwig, 409 n, 413 n.
Köhler, Johannes, 1141 n, 1144 n.
Kohlmeyer, K., 295 n, 312 n, 318 n, 319 n.
Kolta, K. S., 423 n.
Koltsiou-Nikita, A., 1046 n.
Komoróczy, Géza, 159 n.
König, F. W., 98 n.
Kopcke, Gunter, 308 n, 326 n.
Köppen, J. H. J., 1282 e n.
Kortner, Ulrich H. J., 997 n.
Koselleck, Reinhart, 1314 n, 1396.
Kotter, Bonifatius, 636 n, 656 n.
Kotzabassi, Sofia, 614 n.
Kougeas, S., 617 n.
Kraemer Joll, 706 n, 941 n.
Kranz, P., 327 n.
Kranz, Wilhelm, 438 n.
Krašovec, J., 1056 n.
Kraul, M., 1285 n.
Kraus, Clara, 203 n.
Krause, Martin, 469 n.
Krautheimer, Richard, 1117 n, 1127 n.
Kraye, Jill, 692 n.
Krings, Véronique, 303 n, 323 n, 370 n, 394 n, 396 n, 398 n.
Krishnamurthy, R., 197 n.
Kristeller, Paul Oskar, 457 n, 932 e n, 945 n - 948 n, 951 n, 1029 n, 1113 n, 1135 n.
Kroll, Wilhelm, 105 n, 969 n.
Kroll, S., 312 n, 313 n, 315 n.
Kruk, Remke, 744 n, 775 n, 934, 1015 n, 1017 n.
Krumbacher, Karl, 819 n.
Kruse, B.-A., 1398 n.
Kuban, Dogan, 814 n.
Kugener, A.-A., 645 n.
Kühn, K. H., 746 n, 760 n, 936 n, 1081 n.
Kühnert, Friedmar, 890 n.
Kuhrt, Amelie, 141 n, 143 n, 146 n, 148 n, 149 n, 481 n.
Kümmel, Werner Georg, 994 n.
Kunitzsch, Paul, 133 n, 134 n, 738 n, 922 n, 935 e n, 949 n.
Kuntzer, H., 1400 n.
Kunze, M., 1299 n.
Kunze, Stefan, 575 n.
Künzl, Ernst, 924 e n.
Kupper, Jean-Robert, 144 n.
Kurcik'ize, C., 1057 n - 1060 n, 1068 n.
Kuriyama, S., 1433 n.
Kurth, D., 460 n.
Küster, Ludolf, 1269.
Kutsch, Wilhelm, 737 n.
Kyrieleis, Helmut, 308 n.

Labib, Pahor, 467 n.
Laborde, C. de, 1156 n.
Laboulaye, Edouard, 1343.
Labourt, Jérôme, 112 n, 126 n.
Lacombe, George, 932 n.
Lacombe, Oliver, 199 n.
Lacombrade, Christian, 824 n.
Lafitau, Jean-François, 1389-91.
Lafontaine, G., 1069 n.
Lafontaine-Dosogne, Jacqueline, 671 n.
Lagarde, Paul, 1010 n, 1019 n, 1020 n, 1022, 1267.
Laird, Edgar, 922 n.
Lambert, Wilfred G., 158 n, 159 n.
Lamberton, Robert, 600 n.
Lambin, Denys, 1260.
Lameere, William, 609 n.
Lampros, Spyridon P., 615 n, 1047 n.
Lancaster, Fidelity, 265 n.
Lancaster, William, 265 n.
Lanciotti, Lionello, 106 n, 121 n, 122 n, 126 n, 130 n - 132 n.
Land, Jan Peter Nicolas, 1016 n, 1018 n, 1020 n.
Landfester, Manfred, 1285 n.
Landucci, Sergio, 1388 n.
Lane Fox, Robin, 570 n.
Lane, Edward William, 967 n.
Lang, Andrew, 1390 n.
Langdon, Stephen H., 151 n.
Langen, A., 1293 n.
Langhade, Jacques, 961 n.
Langlois, Victor, 1096.
Lanza Diego, 546 n, 599 n, 1102 n.
Lanzi, L., 1309 n.
Lanzillotta, Eugenio, 496 n.
Lapo di Castiglionchio il Giovane, 1128.
La Porte du Theil, François-Jean-Gabriel de, 593 n.
Lapponeray, A., 1344 n.
Laroche, Emmanuel, 57 n.
Laronde, André, 406 n, 407 n.
Larrère, Catherine, 1322 n.
Lascari, Giano, 1096.
Lascaris, Costantino, 1257.
Lassandro, Domenico, 844 n.
Latacz, J., 1398 n, 1408 n.
Latini, Brunetto, 942.
Lattimore, Richmond, 423 n, 577 n.
Lauer, R., 628 n.
Laugier, Marc-Antoine, 1166, 1167.
Laurens, P. 1142 n, 1143 n.

Laveglia, P., 1163 n.
Lavelle, B. M., 15 n.
Lavin, I., 806 n.
Lazarev, Viktor, 636 n.
Lazzarini, Maria Letizia, 371 n.
Lazzeroni, Romano, 118 n.
Leake, W. M., 1156 n.
Leaman, Oliver, 794 n.
Le Boeuffle, André, 863 n.
Le Boulluec, Alain 580 n.
Le Bourdelles, H., 865 n.
Le Brun, J. Dolan, 1156 n.
Le Brun, Jean-Baptiste-Pierre, 1303 e n.
Leclerc, Jean, 1390 n, 1392 n.
Lecoq, Pierre, 86 n - 88 n.
Le Corbusier (*pseudonimo di* Jean-Edouard Jeanneret), 1173 e n.
Lee Too, Yun, 595 n.
Lee, S., 1011 n.
Leeman, Frederich Georg Wilhelm, 1144 n.
Lefebvre, Gustave, 412 n.
Lefkowitz, Mary B., 1379 n.
Legrand, Emile, 648 n.
Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 1321.
Leichty, E., 903 n.
Leinz, G., 1352 n, 1358 n.
Lejeune, Albert, 722 n, 729 n, 928 n.
Lejeune, Michel, 526 n.
Lemaire, André, 97 n, 309 n, 310 n.
Lemerle, Paul, 596 n, 598 e n, 602 n, 605 n, 625 n.
Lennox, James G., 776 n.
Lenoir, Alexandre, 1305 e n.
Lenoir, M., 1123.
Lentulus, Cyriacus, 1272.
Leombruno, Lorenzo, 1135, 1136.
Leon, Harry Joshua, 218 n.
Leonard, A. jr, 312 n.
Leonardo da Vinci, 1123 e n.
Leone, arciprete e letterato, 702, 837, 846, 1027.
Leone, metropolita di Sinada, 596, 624, 656 n.
Leone V, imperatore d'Oriente, 1089.
Leone VI il Saggio *o* il Filosofo, imperatore d'Oriente, 642, 652 n.
Leone di Achrida, 1028.
Leone Diacono, 547 n.
Leone Magentino, 614.
Leone il Matematico, 959.
Leone Tusco, 1029.
Leontsinis, Georgios, 1046 n.
Leonzio «il Meccanico», 924 e n.
Leonzio Pilato, 1031, 1032, 1113, 1114, 1118, 1136, 1248.
Leopold, John H., 915 n.
Lepsius, Richard, 475 n.
Le Roy, Christian, 56 n, 62 n.
LeRoy, Julien David, 1162, 1163.
LeRoy, Maurice, 652 n, 978 n.
Lesky, Albert, 476 n, 591 n, 822 n, 832 n.
Lesquier, J., 254 n.
Lessing, Gotthold Ephraim, 1272.
Lesueur, Jean-François, 1187, 1188 n, 1190, 1205.
Leto, Pomponio, 1143.
Lettinck, Paul, 895 n, 934 n, 941 n.
Leutzsch, Martin, 997 n.
Lévêque, Pierre, 31 n, 326 n, 331 n, 432 n.
Lévesque, Pierre-Charles, 1336.
Levi ben Gerson, 928.
Levi della Vida, Giorgio, 1020 n.
Levi, M. A., 5 n, 13 n.
Levine, J. M., 1268 n, 1269.
Levison, W., 1042 n.
Lévi-Strauss, Claude, 1383 e n.
Lévy, Edmond, 27 n - 29 n.
Lévy, Tony, 702 n.
Lewis, Bernard, 892 n.
Lewis, D., 478 n.
Lewis, Georg Cornewall, 1096.
Lewis, Naphtali, 567 n.
Lewy, Hildegarde, 86 n.
Lewy, Julius, 86 n.
Libera, Alain de, 937 e n, 945, 958.
Lichochka, B., 1132 n.
Liddel, H. G., 128 n, 902 n.
Lieber, Elinor., 701 n.
Lieberman, Saul, 568 n, 675 n.
Liebeschütz, Johann Hugo Wolfgang Gideon, 557 n.
Lieck-Buyken, Thea von der, 1030.
Lieu, Samuel N. C., 118 n.
Lightbown, Ronald, 1126 n, 1159.
Lightfoot, John, 1158 e n.
Lilie, Ralph Johannes, 553 n.
Limousin, E., 623 n.
Lindken, T., 1412 n, 1413 n.
Linforth, Ivan Mortimer, 423 n.
Lipiski, Edouard, 308 n, 323 n, 373 n.
Lissarrague, François, 15 n, 30 n.
Littlewood, Antony R., 642 n, 661 n.
Littman, E., 985 n.
Liutprando da Cremona, 553 e n, 1114.
Liverani, Mario, 289 n, 290 n, 292 n, 310 n, 318 n, 321 n, 369 n.
Livesey, Steven, 895 n.
Livingstone, Niall, 595 n.
Livrea, E., 964 n.
Lizzi, Rita, 615 n.
Lloyd, Alan B., 417 n, 481 n.
Lloyd, Geoffrey E. R., 745 n, 889-94.
Lloyd-Jones, H., 10 n.
Lobeck, C. A., 1408 n.
Lobrano, G., 1329 n.

Locher, Kurt C., 899 n.
Locke, John, 1262.
Lockwood, D. P., 877 n.
Lodges, G. H., 1165 n.
Lodoli, Carlo, 1161, 1162 e n, 1164.
Loeschke, G., 1372 n.
Loewenthal, Elena, 703 n, 704 n.
Lofgren, Oscar, 992 n.
Lohr, Charles, 933 e n, 934.
Long, L., 513 n.
Long, T., 33 n.
Lonie, I. M., 745 n.
Loos, Adolf, 1173.
Loprieno, Antonio, 458 n.
Loraux, Nicole, 1311.
Lorch, Richard, 920 n, 929 e n.
Lordkipanidze, Otar, 31 n.
Lorenceau, A., 1301 n.
Lorenzo da Pavia, 1354.
Losemann, V., 1405 n.
Lötsam, G., 1126 n.
Lounghis, Tilemachos, 554 n.
Löwe, H., 1130 n.
Lowick, N., 810 n.
Lowth, Robert, 1280.
Lozachmeur, H., 243 n, 254 n.
Lozza, Giuseppe, 543 n.
Lucco, Mauro, 831 n.
Luciano di Cafargamala, 1064.
Lucita, Costantino, 611.
Ludovico I il Pio, re dei Franchi e imperatore, 869, 1026.
Ludovico II, re d'Italia e imperatore, 1027.
Ludwig, W., 1271 n.
Luhmann, Niklas, 1386, 1395 n.
Luigi II, re d'Ungheria e di Boemia, 1099.
Luigi XV, re di Francia, 1166.
Lukács, Ladislaus, 574 n.
Lukonin, V. G., 94 e n, 132 n.
Lullies, R., 1372 n.
Lullo, Raimondo, 1248.
Lullude, Michele, 618.
Lumpe, A, 1035 e n, 1042 n.
Lund, J., 303 n, 335 n, 359 n, 384 n.
Lusini, G., 1003 n, 1006 n.
Lutz-Bachmann, Matthias, 589 n.
Luzzatto, Maria Jagoda, 601 n, 604 n, 1096 n.
Lyons, M. C., 745 n.
Lyttelton, George, 1165.

Maas, Paul, 604 n, 1073.
Maass, Ernst, 863 n, 865 n, 924 n.
Mably, Gabriel Bonnot de, 138, 1329.
Mač'avariani, E., 1053 n.
Maccoull, Leslie S. B., 1006 n.
MacDonald, Alasadir A., 572 n, 1014 n.
MacDonald, Dennis Roland, 582 n.
MacDonald, Michael C. A., 232 n, 233 n, 235 n, 252 n, 254 n, 260 n.
Mac Grath, E., 1121 n.
MacGrath, R. L., 1146 n, 1148 n, 1150 n.
MacKay, Pierre, 410 n.
MacKenzie, David Niels, 100 n.
Mac Killop, Susan Regan, 1129 n.
MacMullen, Ramsay, 571 n, 581 n, 588 n.
Macpherson, James, 1280.
Macrembolita, Alessio, 611.
Maddin, Robert, 291 n.
Maddison, Francis, 908 n, 918 n.
Maddoli, Gianfranco, 392 n.
Maehlun, G., 993 n.
Maffei, Raffaele, *detto* Volterrano, 1118, 1119 e n.
Maffei, Scipione, 858 n, 1269.
Maffei, Sonia, 1118 n, 1121 n.
Magdalino, Paul, 553 n, 626 n, 628 n, 638 n, 641 n.
Magie, David, 63 n.
Magnanini, Pietro, 398 n.
Maguire, Henry, 642 n, 648 n, 663 n.
Māhānkard, 134.
al Mahdī, califfo abbaside, 710 n, 1021.
Mahdi, Mushim, 724 n, 779 n, 781 n.
Mahé, Jean-Pierre, 469 n, 1059 n.
Mai, Angelo, 1048 n.
Maigret, A. de, 267 n, 272 n, 273 n.
Maigron, Louis, 1392 n.
Maimonide, Moshe, 695, 696, 699 e n, 700, 793, 940, 958, 1159.
Mair, Gilbert Robinson, 902 n.
Maisano, Riccardo, 542 n, 621 n.
al-Majriti, Maslama ben Ahmed, 920.
Malala di Antiochia, *vedi* Giovanni Malala.
Malbran-Labat, F., 259 n.
al-Malik al-Kāmil, 795.
al-Malik al Mansur, sultano ayyubide, 795 e n.
Malingrey, Anne-Marie, 588 n.
Malkin, I., 515 n.
Malraux, A., 1374 n.
Maltese, Enrico Valdo, 552 n, 595 n, 600 n.
Malvasia, Carlo Cesare, 1152.
Mamelucchi, dinastia, 795.
al-Ma'mūn, 'Abd Allāh, califfo abbaside, 710, 711, 715, 717, 718, 731, 738, 739, 917, 954, 967.
Manandean, Yakob, 980 n.
Manasse, Costantino, 550 n, 551 n, 638.
Mancini, Girolamo, 1260 n.
Mancini, Marco, 118 n.
Mandeville, Bernard de, 1315 n.
Manetti, Giannozzo, 1253.
Manfredi, re di Sicilia, 795, 957.

Manfredi, Lorenza-Ilia, 389 n.
Mango, Cyril, 575 n, 598 n, 614 n, 623 n, 624, 637 n, 638 n, 642 n, 646 n - 648 n, 652 n, 657 n, 662 n.
Mango, M., 637 n, 657 n.
Manitius, Carolus, 901 n, 911 n, 926 n.
Mann, Thomas, 668.
Manning, John, 1143 n.
Mannsperger, D., 1416 n.
Mansfeld, Jaap, 99 n.
Mansi, Giovan Domenico, 603 n.
Mansoor, Menahem, 689 n.
al-Manṣūr, califfo abbaside, 712 e n, 713, 714, 965, 967, 968.
Mantegna, Andrea, 1129-32.
Manuel, Frank Edward, 1156 n.
Manuele I Comneno, imperatore d'Oriente, 553, 1042.
Manuele II Paleologo, imperatore d'Oriente, 668 n, 1241.
Manuzio, Aldo, 859, 1257 e n, 1258.
Maometto, il Profeta, *vedi* Muhammad.
Maometto II, sultano ottomano, 1093, 1095, 1098, 1155, 1245.
Maraschio, Nicoletta, 1123 n.
Marazov, Ivan, 5 n, 21 n.
Marcet, Roger, 517 n.
Marchenko, K., 5 n, 38 n.
Marchesi, Concetto, 942 n.
Marchetti, P., 323 n.
Marcialis, Maria Teresa, 1390 n.
Marconi, C., 327 n.
Marek, Micahela J., 1122 n.
Marengo, Silvia Maria, 496 n.
Marestaing, Pierre, 454 n.
Margoliouth, David Samuel, 1015 n.
Maria, imperatrice d'Oriente, 657.
Mariès, Louis, 936 n, 1061 n.
Marinatos, Nanno, 403 n.
Marini, P., 1351 n.
Marino, L., 1276 n.
Mariotti, Scevoli, 969 n.
Mariq, André, 118 n.
Markner, R., 1264 n.
Markoe, Glenn, 376 n.
Markopoulos, A., 600 n, 603 n, 614 n.
Markschies, Christoph, 450 n, 566 n, 583 n.
Markus, Robert A., 581 n, 598 n.
Maróth, M., 779 n.
Marquart, J., 973 n.
Marr, Nikolaj Ja., 1006 n, 1058 n, 1061 n.
Marramao, Giacomo, 1396 n.
Marrassini, Paolo, 991 n, 998 n, 1005 n.
Marrou, Henri-Iréné, 573 n, 581 n, 1107 n, 1129, 1246 n.
Martelli, Marina, 298 n, 325 n.
Marti, Manuel, 1100.
Martin de Cruz, J., 502 n.
Martin, Hubert, 544 n.
Martin, J., 863 n.
Martin, Roland, 437 n.
Martin, V., 1159 n.
Martina, imperatrice d'Oriente, 135 n.
Martindale, Charles, 1450, 1451.
Martínez Gázquez, José, 1028 n.
Martino di Laon, 1110, 1132.
Martín Ruiz, Juao Antonio, 377 n.
al-Marwarūdhī, *vedi* Khālid ibn 'Abd al-Malik al Marwarūdhī.
al-Marwazi, 'Alī al-Khazin, 929.
Marx, Karl, 1267.
Masai, François, 672 n.
Māsarjawayh, 712.
Maser, Malwine, 994 n.
Masetti Rouault, M. G., 306 n, 312 n.
Māshā'allāh, 134 n, 712, 922 e n.
Massimo, *detto* il Greco, 1100.
Massimo il Confessore, 690, 1026.
Massimo Planude, 562, 605-7, 613, 617-19, 628, 669, 959, 969 n, 1035, 1036 n, 1043-45, 1099, 1143.
Massing, J. M., 1122 n, 1123 n, 1125 n - 1127, 1129 n, 1131 n, 1136 n, 1140 n.
Masson, Olivier, 40 n, 520 n.
Mastino, Attilio, 395 n.
al-Mas'udi, 642 n, 709 n, 712 n, 713 e n.
Mathews, Thomas F., 571 n, 585 n, 980 n.
Matoian, V., 290 n.
Matta Ibn-Yunus, 772, 773.
Matthiae, A., 1273 n.
Matthiae, Paolo, 290 n, 292 n, 299 n, 308 n, 310 n, 315 n, 318 n, 319 n, 323 n.
Matthison, Friedrich von, 1221.
Mattia I Corvino, re d'Ungheria, 1098, 1099, 1103.
Mattingly, H. B., 31 n.
Mattioli, Emilio, 1122 n.
Mattock, J. N., 745 n.
Matz, Friedrich, 1309 n.
Maurizio, imperatore d'Oriente, 129.
Mayer, A., 595 n.
Mayer, Günther, 568 n.
Mayrhofer, Manfred, 79 n, 84 n, 86 n, 89 n, 91 n, 105 n, 106 n.
Mazar, Amihai, 291 n, 298 n.
Mazzanti, Anna Maria, 204 n.
Mazzarino, Santo, 89 n, 97 n, 98 n, 118 n, 836 n, 842 n, 844 e n.
Mazzoni, Stefania, 290 n, 293 n, 295 n, 304 n, 310 n - 312 n, 314 n, 315 n, 318 n, 319 n, 321 n, 323 n, 324 n, 330 n, 332 n, 340 n, 345 n, 346 n, 367 n, 1177 n.

Mazzucchi, Carlo Maria, 614 n, 616 n.
McClelland, C., 1275 n.
McConica, James Kelsey, 1258 n.
McEwan, Gilbert J. P., 159 n.
McGinty, P., 1398 n, 1400 n, 1408 n - 1411 n, 1413 n, 1414 n.
McKnight, Scot, 566 n.
McLean Rogers, Guy, 1379 n.
McLennan, John Ferguson, 1391 n.
Mcqueen, William B., 553 n.
Mécérian, J., 948 n.
Medici, Lorenzo de', 800, 801, 1096, 1257, 1261.
Medici, Maria de', regina di Francia, 1140 e n.
Meek, Ronald L., 1394 n.
Megas, Anastasios Ch., 1045 n.
Mehendale, S., 183 n.
Méhul, Etienne-Nicolas, 1190.
Meier, Christian, 1462 e n.
Meier, Hans, 873 n.
Meiggs, R., 478 n.
Meijer, D. J. W., 318 n.
Meile, P., 185 n.
Meiss, Millard, 634 n.
Mejer, J., 1414 n.
Melantone, Filippo, 573 n, 574 n, 1132 n, 1261, 1262, 1271.
Melasecchi, Beniamino, 126 n.
Mele, Alfonso, 371, 372.
Mélèze Modrzejewski, Joseph, 203 n.
Melikset-Bekov, L. M., 1062 n.
Meliteniota, Costantino, 613.
Mellink, Machteld J., 56 n, 78 n, 291 n.
Melon, J. F., 1315 n.
Meltzoff, Stanley, 1126 n.
Memmo, A., 1162 n.
Menabde, L., 1070 n.
Menant, S., 1329 n.
Mende, Matthias, 1134 n.
Mendelssohn, Moses, 1225, 1226 n, 1228.
Menze, C., 1282 n.
Mercati, Giovanni, 601 n, 667 n, 1047 n, 1048 n.
Mercier, Charles, 980 n, 1061 n.
Mercier, M., 460 n.
Mergiali, Sophia, 608 n.
Mérimée, Prosper, 1344.
Meritt, Benjamin Dean, 393 n, 903 n.
Merkelbach, Reinhold, 409 n, 410 n, 415 n, 449 n, 451 n, 461 e n, 822 n, 837 n, 839 n.
Merker, Nicolao, 1169 n.
Mervaud, C., 1329 n.
Merx, Adalbert, 992 n, 1019 n.
Mesarite, Niceta, 609.
Messina, Giuseppe, 105 n.
Metochita, Teodoro, 547, 562 e n, 613 n, 614, 668, 669.
Métraux, Guy P. R., 644 n.
Met'reveli, E., 1061 n.
Mettler, W., 1280 n.
Metzger, Bruce M., 993 n.
Metzger, Henri, 52 n, 57 n, 60 n.
Metzler, Dieter, 497 n.
Mevissen, G. J. R., 183 n.
Meyboom, Paul G. P., 451 e n, 452 n.
Meyer, Eduard, 442 n.
Meyerhof, Max, 705 n, 726 n.
Mgaloblišvili, Tamila, 1064 n, 1067 n - 1069 e n.
Michaelis, A., 1367.
Michaelis, J. G., 1280 e n.
Michallon, Achille-Etna, 1305.
Michelangelo Buonarroti, 1298.
Michele II il Blabo, imperatore d'Oriente, 1026.
Michele III l'Ubriaco, imperatore d'Oriente, 560.
Michele VII Ducas Parapinace, imperatore d'Oriente, 1091.
Michele VIII Paleologo, imperatore d'Oriente, 617, 624, 1043.
Michele Coniate, metropolita di Atene, 667.
Michele Scoto, 879-82, 957.
Michele Siro, 1013.
Middeldorf, Ulrich Alexander, 1127 e n.
Miedema, Hessel, 1142 n.
Miegge, Mario, 1396 n.
Miklosich, F., 1047 n.
Milanesi, G., 1297 n.
Miles, G. C., 811 n.
Mill, John Stuart, 1347.
Millar, Fergus G. B., 112 n, 118 n.
Millard, A. R., 490 n.
Millburn, John R., 914 n, 920 n.
Miller, E. F., 1314.
Miller, Emmanuel, 642 n, 1095-98.
Miller, Margaret C., 13 n, 22 n, 23 n.
Mimouni, Simon-Claude, 568 n.
Mina, Martina, 458 n.
Mingazzini, P., 902 n.
Minguzzi, Edy, 822 n.
Minio-Paluello, Lorenzo, 879 n, 971 n, 1025 n.
Mīr Dāmād, 794.
Miro, J., 513 n.
Misler, Nicoletta, 820 n.
Mitchell, Stephen, 40 n, 64 n.
Mitchell, T. C., 15 n, 313 n.
Mitchiner, J., 176 n.
Mitford, William, 1348.
Mocenigo, famiglia, 1126 n.
Mocetto, Girolamo, 1129, 1131.
Moffatt, A., 643 n.
Moggi, Mauro, 1383 n.
Moisisch, B., 966 n.
Molé, Mirijan, 100 n, 108 n.
Moliner, M., 515 n.
Molitor, J., 1056 n, 1066 n.

Möller, Dagmar A., 406 n.
Molyneux, John M., 22 n.
Momigliano, Arnaldo, 81 e n, 88 n, 95 e n, 204 n, 402 n, 565 n, 574 n, 674 n, 675 n, 677 n, 962 n, 1171 n, 1268 n, 1379, 1383.
Mommsen, Theodor, 1024 n.
Mondolfo, Rodolfo, 105 n.
Monfasani John, 1246 n.
Monloup, T., 355 n.
Monneret de Villard, Ugo, 813 n.
Monnot, Guy, 715 n.
Montano, Benito Arias, 1159.
Monteil, V., 969 n.
Montero Fenollos, J.-L., 309 n.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barone di La Brède e di, 63 e n, 1315-17.
Montet, P., 363 n.
Montfaucon, Bernard de, 1161.
Montgomery, Scott L., 892 n.
Montinari, Mazzino, 1399 n.
Moody, Ernest A., 930 n.
Moorey, P. R. S., 314 n, 324 n.
Moortgat, A., 315 n.
Moraldi, Luigi, 995 e n.
Morani, Moreno, 945 n, 982 n, 983 n.
Morano, Enrico, 108 n.
Moravcsik, Gyula, 652 n.
More, Henry, 1269.
Morel, Jean-Paul, 501 n.
Morelon, R., 738 n.
Moreno, M. M., 929 n.
Morenz, Siegfried, 402 n, 403 n.
Moret, Pierre, 522 e n, 523 n, 531 n.
Moretti, Luigi, 60 n, 63 n.
Morgan, J. R., 496 n.
Morkholm, Otto, 58 n.
Morley, Daniels von, 972.
Morosini, Francesco, 1154, 1156.
Morris, I., 326 n.
Morris, Sarah P., 298 n, 327 n, 371 n.
Morrow, Glenn R., 771 n, 896 n.
Mortier, R., 1313 n.
Mörzer Bruyns, Willem F. J., 928 n.
Moscati, Sabatino, 222 n, 357 n, 369 n, 372 n - 380 n, 383 n, 385 n, 389 n - 391 n, 396 n, 398 n.
Moscopulo, Manuele, 600, 601, 605, 607, 608, 611.
Moscopulo, Niceforo, 605, 607, 608, 619.
Mosè di Bergamo, 1029.
Mōšē di Inghilene, 1011.
Mōšē Narboni, 696.
Mōšhē bar Kēphā, 1018.
Mōšhē ibn 'Ezra, 694, 704 n.
Mosley, Adam, 913 n.
Mossé, Claude, 1330 n.
Most, Glenn W., 420 n.
Mostert, M., 867 n.
Mostert, R., 867 n, 871 n.
Mottola Molfino, Alessandra, 849 n.
Mouterde, René, 115 n.
Mowl, T., 1161 n.
Mozart, Wolfgang Amadeus, 1202, 1208, 1209.
Mroveli, Leont'i, 1054.
al-Mubaššir Ibn Fatik, 945.
Muhammad, il Profeta, 741, 749, 752, 754, 756, 761-63, 765, 964.
Muḥammad al-Hayyam, 800.
Muḥammad ibn Mūsā, 721, 736.
Muhly, James D., 291 n.
Mulla Sadra o Mula, 749 n, 794.
Müller, Carl Werner, 88 n.
Müller, Caspar Detlef G., 571 n, 1006 n.
Müller, Heiner, 1241.
Müller, Karl Otfried, 1171 e n, 1172, 1352, 1370, 1399, 1404-7, 1410 e n, 1411.
Müller, M. Christian Gotfried, 668 n.
Müller, W. W., 235 n, 252 n, 277 n.
Mullett, Margaret, 598 n, 615 n, 638 n, 641 n, 643 n, 645 n.
Münchhausen, Gerlach Adolf von, 1289 n.
Munk, Solomon, 695 n.
Munro-Hay, Stuart, 497 n, 986 n.
Murdoch, John Emery, 708 n.
Muret, Marc-Antoine de, 1260.
Murray, Oswyn, 326 n, 1415 n.
Murrin, M., 1266 n.
Musallam, Basim, 757 n, 759 n.
Muscarella, Oscar White, 308 n, 325 n.
Musil, Alois, 806.
Mussies, G., 425 n.
Musti, Domenico, 76 n, 92 e n, 290 n, 392 n.
Musuro, Marco, 1260.
Mütherich, Florentine, 873 n.
Muthesius, Anna, 648 n.
Muziano, monaco, 1025.
Mynas, Minoide, 1096.

Na'aman, N., 309 n.
al-Nadīm, *vedi* Ibn Isḥāq al-Nadīm.
Nadler, Josef, 961 n.
Nagaswami, R., 185 n.
Nagel, P., 990 n.
Nagy, Albino, 1014 n.
Nagy, Gregory, 1461 n.
Najmaddīn al-Kātibī, 796.
Nallino, Carlo Alfonso, 133, 134, 1018 n.
Namowicz, T., 1309 n.
Napoleone I Bonaparte, imperatore dei Francesi, 1188, 1285, 1405.
Narain, A. K., 176 n, 177 n.
Nardi, Enzo, 580 n.
Narten, Johanna, 121 n, 131 n.

Nāṣiraddīn, sovrano ismailita, 781.
Nāṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, 727, 759 n, 781, 794, 795, 949, 950, 954.
Nasr, Seyyed Hossein, 794 n.
Nassen, U., 1265 n.
Natale, Mauro, 849 n.
Nau, François, 1018 n, 1019 n.
Naumann, R., 70.
Nautin, Pierre, 986 n.
Naveh, Joseph, 309 n.
Nawawi, 757 n.
al-Naẓẓām, 716 n, 740, 770.
Needham, Joseph, 195 n.
Negueruela, I., 533 n.
Nehru, L., 179 n.
Nelson, Horatio, 1367.
Nenci, Giuseppe, 8 n.
Nesbitt, John W., 669 n.
Nestle, Eberhard, 1019 n, 1064 n.
Netschke-Henke, A., 1265 n.
Netzer, Ehud, 450 n.
Neufchâteau, François de, 1307 e n.
Neugebauer, Otto, 93 n, 115 n, 900 n - 904 n, 916 n, 919 n - 921 n, 923 n, 1019 n.
Neusner, Jacob, 81 n, 112 n, 568 n.
Neve, P., 291 n.
Newton, C. T., 1370, 1371.
Newton, Isaac, 1156 e n, 1157.
Niccoli, Niccolò, 1257.
Niccolò I, papa, 560, 1041.
Niccolò dell'Abbate, 1132.
Niceforo II Foca, imperatore d'Oriente, 553.
Niceforo III Botaniate, imperatore d'Oriente, 561.
Niceforo, patriarca di Costantinopoli, 628, 656.
Niceforo Blemmide, 959.
Niceforo Cumno, 593, 596, 616, 618.
Niceta, metropolita di Eraclea, 602.
Nickelsburg, George W. E., 996 n.
Nicol, Donald M., 611, 617 n, 854 n.
Nicola Cusano, 573.
Nicola Damasceno, 701, 942, 951, 1017, 1098.
Nicola d'Otranto, 1030.
Nicolaou, Kyrikos, 384 n.
Nicolò da Lonigo, 1122 n.
Nicosia, Salvatore, 819 n.
Niderst, Alain, 1398 n, 1390 n.
Niehr, H., 314 n.
Niemeier, B., 285 n.
Niemeier, Wolf-Dietrich, 285 n, 291 n.
Niemeyer, Hans Georg, 301 n, 303 n, 374 n, 376 n, 377 n.
Niemtschek, Francis Xavier, 1209 e n.
Niethammer, Immanuel, 1285.
Nietzsche, Friedrich, 1171, 1241, 1397-99, 1400 n, 1404, 1407-15.
Nigel, S., 326 n.
Nikitas, Dimitrios Z., 1048 n, 1044 n, 1051 n.
Nilsson, Martin N., 94 n, 432 n, 587 n, 1413, 1414 e n, 1416.
Nippel, Wilfried, 284 n.
Nissen, H. J., 259 n.
Nock, Arthur Darby, 421 n, 465 n, 467 n, 469 n, 588 n.
Nodet, Etienne, 569 n.
Nointel, Charles-François Ollier, marchese di, 1156 n, 1159 n.
Noja, Sergio, 947 n.
Nolan, E., 1108 n, 1130 n.
Nöldeke, Theodor, 130 n.
Nolhac, P. de, 1112 n, 1134 n.
Norden, Eduard, 1035 e n.
Nordman, D., 1336 n.
Noret, J., 1053 n.
Norman, F., 942 n.
Normand, Charles-P.-J., 1167, 1168 e n.
North, John David, 629 n, 908 n, 914 e n, 915 n, 921.
Noy, David, 203 n, 217 n.
Nunn, A., 289 n.
Nutton, Vivian, 701 n, 936 n, 1017 n.
al-Nuwayrī, 712 e n.
Nyberg, Henrik Samuel, 108 n.
Nyenstädt, borgomastro di Riga, 1100.
Nylander, Carl, 99 e n, 349 n.

Obolenskj, Dimitri, 560 n.
Oehler, H.-G., 1355 n.
Oeser, A. F., 1290.
Oesterreich, M., 1360 n.
Oggiano, I., 299 n.
Ogilvie, R. M., 1271 n.
Oikonomides, Nicolas, 656 n.
O'Leary, De Lacy, 585 n, 892 n.
Olmos, R., 501 n, 531 n.
Olmstead, A. T., 91 n.
Olobolo, Manuele Massimo, 616, 621, 1044, 1048-50.
Omayyadi, dinastia, 711, 804, 965.
Ondrejova, L., 16 n.
Oppenheim, A. Leo, 139 n.
Oppenheim, M., Freiherr von, 315 n.
Orgel, S., 1299 n.
Orlandi, Tito, 987 n, 988 n, 994 n, 995 n, 1003 n, 1004 n, 1007 n, 1008 n.
Orthmann, Winfred, 306 n, 308 n - 317 n, 322 n, 332 n.
Ortiz de Urbina, Ignazio, 112 n.
Ortoleva, Vincenzo, 1044 n.
Osborn, Eric, 578 n.
Osborne, Robin G., 298 n, 326 n, 327 n.
Osing, Jürgen, 405 n, 458 n.
Osmond-Smith, David, 1180 n.

Osterkamp, E., 1299 n.
Ostrogorsky, Georg, 80 n, 129 n, 135 n, 821 n.
Ostrow, S. F., 831 n.
Otto, Walter F., 822 n, 1413-15.
Ottone I il Grande, imperatore, 553.
Ottone II, imperatore e re di Germania, 660.
Ottoni, dinastia, 1247.
Ouspensky, Lèonide, 820 n.
Ousterhout, Robert, 661 n.
Outtier, B., 1065 n, 1068 n.
Ovadiah, Ruth, 450 n.
Özgüć, T., 291 n.
Oz-Salzberger, F., 1319 n.

Pacella, Daniela, 837 n.
Paciaudi, P. M., 1354 n.
Pack, E., 546 n.
Padel, Ruth, 822 n.
Padovese, Luigi, 229 n.
Paduano, Guido, 827 n.
Page del Pozo, V., 533 n.
Pagliari, M. L., 1152 n.
Pagliaro, Antonino, 80 n, 129 n.
Painchaud, Louis, 571 n.
Paine, Thomas, 1334 n.
Palamas, Kostis, 628.
Paleologhi, dinastia, 669, 671, 1251.
Palladio, Andrea, 1177, 1357.
Pampaloni, M. L., 1400 n.
Panaino, Antonio, 79 n - 81 n, 86 n, 93 n, 94 n, 100 n, 102 n, 108 n, 121 n, 126 n, 127 n, 132 n, 133 n, 135 n.
Pandolfo da Capua, 875.
Panofsky, Erwin, 833 n, 1127 e n.
Paoletti, Gianni, 1379 n, 1391 n.
Paolino di Milano, 1042.
Paolo, traduttore, 1027.
Paolo Diacono, 1042.
Paolo di Egina, 948.
Paolo Persa, metropolita di Nisibi, 126.
Papadopoulos Kerameus, Athanasios, 1042 n.
Papadopoulos, J. K., 298 n.
Papadopoulos, S. G., 1047 n, 1048 n.
Papathomopoulos, Manoles, 1044 n, 1045 n.
Papworth, Wyatt, 1168 n.
Paradiso, Annalisa, 1096 n.
Paratore, Ettore, 82 n.
Pardee, D., 274 n.
Parente, Fausto, 217 n.
Paris, Pierre, 499.
Parker, B., 303 n.
Parker, Richard A., 413 n.
Parker, Robert C. T., 21 n, 22 n.
Parks, J. B., 951 n.
Parpola, Simo, 93 n, 314 n.
Parroni, P., 191 n.
Parrot, André, 383 n, 398 n.
Pascale Romano, 1029.
Pasolini, Pier Paolo, 1241.
Pasquali, Giorgio, 822 n, 1079 n.
Passionei, Domenico, 1289.
P'at'ariʒe, R., 1054 n.
Patrizio, Francesco, 105 n.
Patsch, H., 1265 n.
Paulsen, F., 1272 n.
Pavan, Massimiliano, 982 n, 983 n.
Pavano, A., 1045 n.
Pavet de Courteille, M., 709 n.
Payen, P., 6 n.
Peacham, H., 1355.
Pearson, L., 172 n, 236 n, 237 n.
Pédech, Paul, 172 n.
Pedersen, Olaf, 900 n, 916 n, 920 e n.
Pedretti, Carlo, 1123 n.
Peers, Glenn, 644 n.
Peeters, P., 1060 n, 1064 n.
Peiresc, Nicolas-Claude de, 1150.
Pélérin de Prusse, 922.
Pelhestre, Pierre, 1096.
Pelikan, Jaroslav, 582 n.
Pellat, Ch., 709 n, 797 n.
Pellicer, M., 504 n.
Pelliot, Paul, 131 n.
Peltenburg, 290 n, 291 n.
Pena, M. J., 521 n.
Pennacini, Adriano, 1246 n.
Pennati, U., 800 n.
Penny, Nicholas, 1119 n.
Peppmüller, R., 1266 n.
Peradze, G., 1055 e n, 1062 n - 1067 n.
Perea, A., 502 n.
Peremans, W., 486 n.
Pérez Martín, Inmaculada, 606 n, 627 n.
Perikhanjan, Anahit, 120 n, 130 n.
Perini, Gabriella, 1120 n, 1288 n.
Perizonius, Jacob, 1273.
Pernot, Laurent, 540 n.
Perrault, Charles, 1268 e n, 1314.
Perrault, Claude, 1159-61.
Perreault, Jacques Y., 301 n, 302 n, 321 n.
Perret, Auguste, 1173, 1174 n.
Perria, L, 620 n.
Perrone, L., 210 n.
Perry, Ben Edwin, 946 n, 1020 n.
Perry, M., 1117 n.
Persona, Cristoforo, 1256 n.
Pertusi, Agostino, 129 n, 135 e n, 554 n, 600 n, 818 n, 1031 n, 1036 n, 1048 n, 1113 n, 1114 n, 1118 n, 1135 n, 1136 n.
Peruzzi, Baldassarre, 1131, 1132, 1136.
Pesante, Maria Luisa, 1395 n.
Pesce, Mauro, 229 n.

Pestman, Pieter W., 412 n.
Peters, Francis E., 696 n, 934 e n, 1016 n.
Peters, J. P., 258 n.
Petersen, J. O., 1426 n.
Petersmann, H., 169 n.
Petit, L., 1049 n, 1050 n.
Petit, Paul, 557 n.
Petrarca, Francesco, 825, 911 e n, 1031, 1032, 1094, 1112-14, 1118, 1248, 1249, 1251, 1254-56, 1258.
Petrić, Giovanni, 942, 943, 960.
Petrie, Flinders, 441 n.
Petrucci, Pandolfo, 1129.
Pettinato, Giovanni, 152 n.
Petzet, M., 1165 n.
Petzl, Georg, 66 n, 68 n, 69 n, 73 n, 75 n.
Peucer, Kaspar, 574 n.
Peyronel, L., 290 n, 292 n.
Pfeiffer, Rudolf, 1246 n.
Pfister, Friedrich, 485 n.
Philby, John, 271.
Phillipson, David Walter, 476 n, 497 n.
Philonenko, Marc, 413 n, 994 n.
Philopon, J., 919 n.
Piantoni, F., 1351 n.
Piattelli Palmarini, Annabella, 824 n.
Picard, Olivier, 17 n, 513 n.
Picchi, M., 1070 n.
Piccirillo, M. 258 n.
Pickles, S., 290 n, 291 n.
Pico della Mirandola, Giovanni, 105 n.
Picozzi, M. G., 1351 n.
Pictor, Georg, 1148.
Pietrangeli, C., 1299 n.
Pietro d'Abano, 133 n, 881-84, 957.
Pietro di Poitiers, 1046.
Pietro Ispano, 1050.
Pigeaud, Jackie, 1292 n.
Pilhofer, Peter, 575 n.
Pinborg, J., 1050 n.
Pines, Sholmo, 699 n, 780 n, 794 n.
Pingree, David, 93 n, 94 n, 108 n, 131 n, 133 n, 134 n, 186 n, 892 n.
Pinnock, F., 290 n, 292 n, 323 n.
Pio II, papa, 1245.
Pio VI, papa, 1352.
Pioletti, A., 1059 n.
Piotrovskij, M. P., 278 n.
Piovanelli, P., 991 n, 994 n, 996 n, 998 n.
Pippidi, Denis M., 5 n.
Piranesi, Francesco, 1164 n.
Piranesi, Giovanni Battista, 667, 1163, 1164.
Pirart, Eric, 105 n.
Piras, Andrea, 122 n.
Pirenne, J., 269 e n, 271, 272, 274 n.
Pirkheimer, Willibald, 1134, 1261, 1262.
Pirredda, Simonetta, 395 n.
Pirrotta, N., 1177 n.
Pisano, Giovanna, 390 n.
Pitard, T. W., 308 n, 309 n.
Pizzamiglio, Pierluigi, 582 n.
Plantin, Christopher, 1159.
Platone di Tivoli, 876 n, 956.
Platthy, Jeno, 104 n.
Platz-Horster, G., 1370 n.
Pleket, Harry, 905 n.
Plessner, Martin, 946 n.
Ploug, G., 303 n.
Plumley, J. Martin, 496 n.
Pluta, Olaf, 774 n.
Pocock, E., 967 n, 1314 n.
Pocock, J. G. A., 967 n, 1315 n.
Podany, Amanda H., 144 n.
Podosinov, A. V., 37 n.
Podskalsky, Gerhard, 585 n.
Poggi, V., 1070 n.
Pognon, Henri, 1018 n.
Poirier, Paul-Hubert, 1010 n.
Polanyj, Karl, 985.
Polignac, François de, 326 n, 327 n, 537 n, 1362.
Polignac, Melchior de, 1362.
Poliziano, Agnolo Ambrogini, *detto* il, 1141, 1253, 1257.
Pollini, John, 1443 n.
Polo, Marco, 855, 856.
Polotsky, Hans-Jacob, 122 n.
Pomian, Krysztof, 1396 n.
Pommier, Edouard, 1292 n.
Pompadour, Jeanne-Antoinette Poisson, marchesa di, 1166.
Pompilio, A., 1778 n.
Ponce, Nicolas, 1304, 1305 n.
Pons, A., 1330 n.
Pontani, A., 77 n, 599 n, 603 n.
Pontani, Filippo Maria, 617 n, 820, 1111 n.
Poortman, E. L. J., 951 n.
Pope, Alexander, 1268.
Popham, Mervyn R., 301 n.
Porada, Edith, 289 n, 291 n, 314 n.
Porson, Richard, 1270.
Portalis, Jean-Etienne-Marie, 1336 n.
Porten, Bezalel, 91 n.
Porter, Stanley E., 583 n.
Pöschl, V., 169 n.
Posener, Georges, 97 n.
Posener, O., 87 n.
Posselle, L., 1368 n.
Postlethwaite, N., 6 n.
Potles, Michael, 662 n.
Pottier, E., 349 n.
Potts, A., 1287 n.

Potts, D., 245 n, 252 n, 362 n, 1272 n.
Pouilloux, Jean, 62 n, 526 n.
Poulle, Emmanuel, 912 n.
Powell, J. U., 235 n, 239 n.
Prado, Jeronimo, 1158, 1159, 1161.
Prag, A. J. N. W., 303 n.
Prato, G., 610 n, 614 n, 621 n.
Préaux, Claire, 412 n.
Preclin, A., 1159 n.
Preger, Theodor, 648 n.
Price, M. J., 35 n, 38 n.
Price, Richard, 1342 n.
Priese, Karl Heinz, 483 n, 486 n.
Priestley, Joseph, 1336 n.
Prieur, Jean-Marc, 1000 n.
Prinz, Wolfram, 882 n.
Prisciano di Cesarea, 1086.
Prisciano Lido, 125, 944, 965 n.
Pritchett, W Kendrick, 6 n, 13 n, 28 n, 902 n.
Privitera, G. Aurelio, 1407 n, 1411 n, 1413 n, 1416.
Prodromo, Teodoro, 601, 627, 959.
Prüfer, C., 726 n.
Pruss, A., 355 n.
Przyluski, J., 199 n.
Psello, Michele, 202, 547 e n, 553 e n, 555 n, 560, 561 e n, 594 n, 595 e n, 600-2, 605, 609, 623 e n, 628, 662, 946, 959.
Psichari, H., 1343 n.
Pucci Ben Zeev, Miriam, 215 n.
Pucci, G., 1401 n, 1403 n.
Puchstein, Otto, 70.
Puech, E., 308 n, 313 n, 322 n.
Puerta Vilchez, José Miguel, 813 n.
Pugin, Augustus, 1168 n.
Pugliese Carratelli, Giovanni, 84 e n, 92 n, 99 n, 113 n, 118 n, 299 n.
Puig i Cadafalch, J., 517.
Pujol Puigvehi, A., 532 n.

Q'auxčišvili, S., 1055 n.
Qazwini, 749 n, 760 n.
Qinalizade, 'Alī, 781.
Quacquarelli, Antonio, 582 n, 1003 n, 1012 n.
Quasten, Johannes, 1003 e n, 1007 n, 1008 n.
Quatremère de Quincy, A. C., 1306-8.
Q'ubaneišvili, S., 1059 n.
Queen, S., 1432 n.
Quinta-McGralh, M., 887 n.
Qurtubi, 757 e n.
Qusṭa ibn Lūqa, 721-23, 725, 728-34, 737.
Quṭbaddīn at-Taḥtānī, 796.

Rabano Mauro, 869 n, 1107.
Rabbān al-Tabarī, 130 n, 133, 759 n, 760 n.
Rabelais, François, 1260.
Raby, J., 810 n.
Radice, Roberto, 679 n.
Radiciotti, T., 1109 n.
Raeder, Hans, 916 n, 928 n.
Raffaello Sanzio, 858 n, 1123, 1132, 1133.
Raguse, Hartmut, 1021 n.
Rahlfs, Alfred, 990 n.
Rahman, Fazlur, 784 n, 786 n.
Raineri, Osvaldo, 997 n.
Rajak, Tessa, 214 n.
Ramirez, J. A., 1158 n.
Ramsey, R. W., Dolan, 1160 n.
Randa, A., 551 n.
Ranger, Terence, 657 n, 668 n.
Ranum, Orest, 461 n.
Rapin, C., 177 n.
Raschke, M. G., 181 n.
Rashed, Roshdi, 706 n, 708 n, 709 n, 713 n, 714 n, 718 n, 722 n, 723 n, 725 n, 728 n, 729 n, 731 n, 738 n, 740 n, 771 n, 965 n, 971 n, 1016 n.
Raskolinikoff, M., 1336 n.
Raspi Serra, J., 1164 n.
Rathje, A., 325 n.
Rauch, Christian Daniel, 1360-63.
Rave, P. O., 1357 n.
Raven, E., 189 n.
Rawlinson, H. G., 109 n.
Rawson, E., 1317 n.
Ray, H. P., 181 n, 186 n.
Raymond, Georges-Marie, 1305 e n.
Reck, Christiane, 87 n.
Redford, Donald B., 413 n, 414 n.
Redford, S., 806 n.
Reese, James M., 577 n.
Reeve, A., 1259 n.
Regni, M. A., 421 n.
Regoli, Paola, 395 n.
Rehm, Albert, 901 n, 902 n, 904 e n.
Rehm, W., 1287 n, 1294 n.
Reibnitz, B. von, 1397 n - 1400 n, 1402 n, 1405 n - 1413 n.
Reichmann, V., 1035.
Reill, P. H., 1279 n.
Reinach, Théodore, 499 e n, 500.
Reinaud, J., 191 n.
Reiner, Erica, 93 n, 159 n.
Reinink, Gerrit Jan, 1022 n.
Reinsch, D. R., 553 n.
Reiser, Marius, 569 n.
Reiske, Johann Jacob, 1271.
Reisner, George, 475 n.
Reiter, S. A., 1265 n.
Reitzenstein, Richard August, 466 n.
Rekers, B., 1159 n.
Rembrandt, Harmenszoon van Rijn, 1131.

Renan, Ernest, 342 n.
Renger, J., 259 n.
Renou, L., 191 n.
Renoux, A., 1061 n.
Requleyne Longepierre, Hilaire, 1191 n.
Retorio, 134 n.
Retsö, J., 214 n.
Reudenbach, Bruno, 866 n.
Revel, J., 1350 n.
Revett, Nicolas, 1162, 1163, 1270.
Rexeheusen, A. von, 1005 n.
Rey-Coquais, Jeen-Pierre, 243 n.
Reynolds, Joyce, 902 n, 905 n.
Reynolds, Leighton Durham, 895 n, 1247 n, 1269 e n.
Rhalles, Georgios A., 662 n.
Ribichini, Sergio, 395 n.
Riccardo di Wallingford, 908, 914.
Ricci, Sebastiano, 1139.
Rice, Edward Earl, 488 n.
Riché, Pierre, 1247 n.
Richter, Gisela M. A., 100 n.
Ricl, Marijana, 66 n.
Riḍā, N., 719 n.
Riddle, J. M., 948 n.
Ridgway, Brunilde Sismondo, 327 n.
Ridgway, David, 376 n.
Riebesell, C., 1352 n.
Riedinger, Rudolf, 1025 n.
Ries, Julien, 100 n.
Riessler, Paul, 994 n.
Rigotti, Gianpaolo, 1044 n.
Riis, P. J., 291 n, 299 n, 303 e n, 304 n, 309 n, 341 n, 342 n, 354 n.
Ritter, A. M., 450 n.
Ritter Santini, L., 1228 n.
Rivolta Tiberga, Paola, 555 n.
Rizzo, Francesco Paolo, 206 n.
Rizzo Nervo, Francesca, 618 n, 1059 n.
Robbins, Frank Egleston, 863 n, 920 n.
Robert, Jeanne, 43 n.
Robert, Louis, 43 n, 44 n, 47 n, 58 n, 66 n, 68 n, 78 n, 520 e n.
Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln, 957, 1030, 1247, 1248.
Roberto il Guiscardo, duca di Puglia, 1163 e n.
Robertson, Clare, 1152 n.
Robertson, M., 300 n.
Robertson, William, 1324 n.
Robespierre, Maximilien-François-Isidore de, 1332, 1337.
Robin, C., 238 n, 252 n, 985 n.
Robin, Charles-J., 272 n, 275 n, 279 n.
Robins, Robert Henry, 600 n.
Robinson, Christopher, 1122 n.
Rochberg-Halton, Francesca, 93 n, 94 n.
Rochette, Bruno, 558 n.
Roda, Sergio, 539 n.
Rodenwaldt, G., 1351 n.
Rodinson, Maxime, 1004 n.
Rodzieewicz, E., 615 n.
Rohbeck, Johannes, 1394 n.
Rohde, Erwin, 1397 e n, 1407-14.
Rohlfs, Wolfgang, 1020 n.
Rolle, R., 5 n.
Rolley, Claude, 526 n.
Röllig, Wolfgang, 308 n, 336 n, 344 n, 383 n, 400 n, 589 n.
Rollinger, Robert, 89 n, 138 n.
Romano, Roberto, 594 n.
Romano, V., 886 n.
Rome, A., 920 n.
Ronca, I., 194 n.
Ronchey, Silvia, 623 n.
Ronchi De Michelis, Laura, 1100 n, 1101 n.
Ronsard, Pierre de, 1260.
Ronzevalle, S., 352 n.
Root, Margaret Cool, 100 n.
Rordorf, Willy, 576 n.
Rosand, D., 1122 n.
Rose, Paul Lawrence, 911 n.
Rosenberg, Charles, 849 n.
Rosenblum, Robert, 1141 n.
Rosenthal, Franz, 770 n, 938 e n, 940 n, 969 n, 1020 n.
Rossellini, M., 169 n.
Rossi, Adriano Valerio, 84 n, 87 n.
Rossi, Paolo, 972 n, 1388 n.
Rossi, V., 1113 n, 1135 n.
Rostovzev, Michael I., 97 n, 148 n, 489 n.
Rotschild, Jean-Pierre, 933 n.
Rouault, O., 306 n, 312 n.
Rougemont, M. de, 1339 n.
Rouillard, Pierre, 301 n, 501 n, 504 n, 505 n, 522 n, 523 n, 526 n, 531 n.
Roulin, A., 1311 n.
Rousseau, Jean-Jacques, 1213 n, 1325-28, 1334, 1338.
Rousselle, Aline, 579 n.
Ruano Ruiz, E., 532 n.
Rubens, Pierre Paul, 1119 n, 1133, 1138, 1140.
Rucker, I., 1061 n.
Rudolph, Ullrich, 945 n.
Ruffmann, K. H., 1005 n.
Ruggeri, Paola, 395 n.
Ruhnken, David, 1267, 1273 e n.
Rüpke, Jorg, 576 n.
Ruska, Julius, 951 n.
Ruskin, John, 1170, 1171 n.
Russell, James R., 122 n.
Rustam, 130.
Rustaveli, Šota, 1070 e n, 1370 e n.

Ryan, W. F., 693 n, 911 n.
Ryckmans, J., 277 n.
Rydén, Lennart, 629 n, 649 n.
Rykwert, Joseph, 1158 n, 1160 n, 1166 n.
Ryssel, Victor, 1014 e n.

Saadia Gaon, 683 n, 690, 691 e n.
Sabanisʒe, Ioane, 1064, 1067 e n.
Sabba da Castiglione, 1121.
Sabbadini, Remigio, 1033 n, 1096 n, 1251 n.
Sabra, A. I., 892 n.
Sacchi, Paolo, 228 n, 675 n, 994 n, 995, 998 n.
Sachau, Eduard, 126 n, 1017 n, 1019 n, 1020 n.
Sachs, Abraham J., 94 n, 142 n, 143 n.
Sachs, Ignacy, 93 n.
Saddam, *vedi* Ḥusain, Ṣaddām.
Sader, H., 305 n, 308 n - 310 n.
Sadous, A.-L. de, 1344 n.
Saffrey, Henry D., 709 n.
Saffuri, 760 n.
Şaḫin, Sencer, 63 n, 71 n, 76 n.
al-Şahrastani, 945.
al-Šahrazuri, 945.
Saïd, S. 169 n.
Saïdan, A. S., 708 n.
Sa'īd ibn Xurāsanxurrah, 134.
Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvrog conte di, 1330.
Sala-Molins, L., 1317 n.
Salama-Carr, Myriam, 1016 n.
Salamé-Sarkis, H., 348 n.
Salanitro, I., 1050 n.
Salia, K., 936 n.
Saliba, George, 917 n, 956 n.
Saliby, N., 320 n, 322 n, 342 n.
Salles, J.-F., 232 n, 236 n, 321 n.
Salmawayh, 720.
Salomon, R., 183 n.
Salutati, Coluccio, 1032, 1114, 1136, 1256.
Salviat, François, 515 n.
Salvini, Mirjo, 291 n.
Samsó, Julio, 917 n.
Samter, N., 697 n.
Samuel Ibn Tibbon, 695, 895.
Sánchez, C., 529 n, 1159 n.
Sancisi-Weerdenburg, Heleen, 15 n, 141 n, 143 n, 324 n, 481 n.
Sanders, Ed Parish, 587 n.
Sandevoir, Pierre, 580 n.
Sanfelice, Ferdinando, 1163 n.
Şangallo, Giuliano da, 1160.
Šaniʒe, A., 1054 n, 1056 n, 1060 n, 1066 n - 1068 n.
Sanmarti, Enrique, 501 n, 517 e n, 519 n.
San Nicolás Pedraz, Maria Pilar, 391 n.
Santiago, R. A., 519 n.
Santos Retolaza, Marta, 501 n, 506 n, 517 e n, 521 n.
Sanudo, Giulio, 1136.
Sapin, J., 338 n, 356 n, 366 n.
Saradi, Helen, 662 n, 664 n, 667 n.
as-Sarakhsi, 773.
Sargīs di Rīš-'ainā, 126.
Sargis Malean, 975.
Sarkissian, Gagit, 974 n.
Sarton, G., 746 n.
Sartre, Maurice, 40 n, 48 n, 323 n, 332 n.
Sassi, Maria Michela, 1383 n.
Sathas, Konstantinos N., 594 n, 595 n, 602 n, 603 n.
Saunders, A., 1142 n.
Sauneron, Serge, 460 n.
Saurma, L., 866 n.
Sauvaget, J., 362 n.
Savage-Smith, Emilie, 924 n, 925 n.
Savalli, Ivana, 57 n.
Säve-Söderberg, Torgny, 475 n.
Saville, Henry, 1259.
Şavonarola, M., 1050 n.
Šavrov, M., 1058 n.
Saxl, Fritz, 133 n, 873 n, 874 n, 887 n.
Sayegh, 350 n, 352 n.
Sayf ad-Dawla, 661.
Sayfaddīn al-Āmidī, 795.
Sayili, Aydin, 916 n, 927 n.
al-Sayyid, R., 716 n.
as-Sayyid ash-Sharīf al-Jurjānī, 796.
Sbath, P., 726 n.
Sbordone, Francesco, 421 n, 1005 e n, 1006 n.
Scaligero, Giovanni Giusto, 1259.
Scandone Matthiae, G., 323 n, 352 n.
Scarcia, G., 965 n, 967 n.
Schachner, A., 316 n.
Schachner, S., 316 n.
Schadewaldt, W., 862 n, 869 n.
Schaeffer, Claude F. A., 289, 290.
Schäfer, P., 420 n.
Schandeler, J.-P., 1330 n.
Schanidze, A., 1064 n.
Schanz, Martin, 1077 n.
Schechter, Solomon, 685 n.
Schecner Genuth, Sara, 913 n, 916 n, 917 n.
Schefold, Karl, 451 e n.
Scheidig, Walther, 1141 n.
Schelle, G., 1321 n.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 1169 e n, 1170, 1408.
Schenkl, Heinrich, 942 n, 1080 n.
Schettino, Maria Teresa, 210 n.
Schiller, Friedrich, 427, 1241, 1309.
Schindel, U., 1271 n, 1272 n.
Schindler, W., 1413 n.

Schinkel, Karl Friedrich, 1171, 1356-59, 1363.
Schippmann, Klaus, 111 n, 123 n.
Schlanger, Jacques, 693 n.
Schlegel, August Wilhelm von, 1324, 1408.
Schlegel, Friedrich von, 1324 n, 1408.
Schleier, Reinhart, 1122 n.
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, 1264.
Schleifer, J., 948 n.
Schlenoff, Norman, 1140 n.
Schlerath, B., 1405 n.
Schlesier, R., 1398 n - 1400 n, 1404 n 1406 n, 1410 n, 1411 n, 1413 n, 1416 n.
Schliemann, Heinrich, 1410.
Schlözer, August Ludwig, 1278.
Schlumberger, D., 179 n, 338.
Schmidt, Ernst A., 1038 n.
Schmidt, Ernst Günther, 946 n.
Schmidt, M., 34 n.
Schmidt, Victor M., 850 n.
Schmitt, Charles B., 693 n, 933 e n, 943 n, 972 n, 1254 n.
Schmitt, Rudiger, 87 n - 89 n, 114 n.
Schmitt, W. O., 1036 n, 1044 n.
Schnabel, Paul, 159 n, 164 n.
Schneemelcher, Wilhelm, 995 n.
Schneider, H., 1109 n, 1131 n.
Schneider, R., 986 n, 990 n.
Schoedel, William R., 1002 n.
Schoenert-Geiss, E., 17 n, 18 n.
Schöffler, Heinz Herbert, 126 n, 128 n.
Scholem, Gershom, 703 n.
Scholz, Bernhard F., 1142 n.
Schöne, Hermann, 928 n.
Schoonheim, Pieter, 895 n.
Schopenhauer, Arthur, 1169, 1170 e n.
Schott, André, 1088.
Schott, Siegfried, 467 n.
Schottky, Martin, 154 n.
Schouler, Bernard, 559 n.
Schrade, L., 1176 n.
Schraudolph, E., 1358 n.
Schreiber, C., 1370 n.
Schreiner, P., 618 n, 627 n.
Schrier, Omert J., 1015 n.
Schubert, Werner, 1051.
Schucan, Luzi, 590 n.
Schultze, W., 1293 n.
Schulz, Johann Peter, 1223 e n.
Schürer, Emil, 204 e n, 221, 565 n, 675 n.
Schwabacher, Willy, 56 n.
Schwabl, Hans, 1382 n.
Schwanbeck, E. A., 109 n.
Schwartz, E., 1024 n, 1025 n.
Schwartz, Eduard, 829 n.
Schwarz, F. F., 167 n, 171 n.
Schwarz, W., 971 n.
Schwemer, Anna Maria, 567 n.
Schwertheim, Elmar, 69 n.
Schweyer, Anne-Valérie, 50 n.
Schwimm, Christa, 1119 n.
Scilitze, Stefano, 609.
Scopello, Maddalena, 1002 n.
Scoto Eriugena, Giovanni, 956, 1026, 1027.
Scott, Robert, 128 n, 598 n, 638 n, 643 n, 645 n, 647 n, 652 n, 902 n.
Screech, Michael Andrew, 1259 n.
Scrödern, E., 1275 n.
Scuderi, Ritam, 539 n.
Seaford, R., 6 n.
Sedley, David, 910 e n.
Sedov, A. V., 270 n, 273 n, 278 n.
Segal, Judah Benzion, 1011 n.
Segni, Antonio, 1126.
Segni, Fabio, 1126.
Segonds, Alain, 919 n, 920 n.
Seguin, A., 460 n.
Seibert, Jakob, 171 n.
Seibt, G. F., 92 n.
Sellwood, David, 112 n - 114 n.
Sensal, Catherine, 1010 n.
Serlio, Sebastiano, 1153 e n.
Serra, Giuseppe, 970 n, 971 n.
Serra, Luigi, 388 n.
Serrai, Alfredo, 1100 n.
Serveto, Michele, 748.
Sesiano, Jacques, 895 n.
Sester, K., 70.
Sethe, K., 410 n.
Settis, Salvatore, 644 n, 819 n, 831 n, 834 n, 889 n, 911 n, 1117 n, 1118 n, 1121 n, 1122 n, 1141 n, 1143 n.
Ševcenko, Ihor, 554 n, 610 n, 614 n, 668 n, 669 n, 1101 n.
Sevenster, Johan Nicolas, 566 n.
Seyrig, Henri, 359 n, 367 n.
Sezgin, Fuat, 131 n, 133 n, 134 n, 707 n, 935 n, 949 n, 951 n.
Seznec, Jean, 1141 n, 1143 n, 1145 n, 1146, 1148 n, 1151 n.
Shafi'i, 761, 762.
Shahid, Irfan, 498 n, 558 n.
Shaiban, S., 746 n.
Shaki, Mansur, 123 n, 127 n, 132 n.
Shapiro, Harvey Alan, 325 n, 327 n.
Sha'rani, 757 n.
Sharp Joukowsky, M., 292 n.
Sharples, Robert, 937.
Shavit, Yaacov, 569 n.
El-Shayyal, 795 n.
Shearman, J., 1122 n.
Shefton, Brian B., 346 n, 377 n.
Shelomoh Ibn Gabirol, 693.

Shelton, J. C., 413 n.
Shem Tov Ibn Falaquera, 700.
Shemuel di Marsiglia, 697.
Sherratt, S., 285 n, 291 n, 292 n.
Sherwin-White, Susan M., 143 n, 146 n, 148 n, 149 n.
Shihab al-Din, 759 n.
Shiratori, K., 195 n.
Shramko, Boris A., 36 n.
Shurgaia, Gaga, 1055 n, 1056 n, 1059 n, 1061 n, 1070 n.
Sichtermann, H., 1294 n, 1399 n, 1400 n, 1405 n.
Sidebothman, S. E., 181 n.
Sideri, S., 1046 n.
Siderides, Xenophon A., 1049 n, 1050 n.
Sidwell, Keith, 1122 n.
Sievers, Joseph, 217 n.
Sigero, Nicola, 622, 1113, 1135.
Signorelli, Luca, 1128.
Sijpesteijn, P. J., 183 n.
Silverstein, T., 947 n.
Sima, A., 235 n, 277 n.
Simon, B., 564 n.
Simon, E., 1411 n.
Simon, M., 568 n.
Simon, Richard, 1159.
Simonetti, Manlio, 564 n, 1013 n.
Simonsuri, K., 1280 n.
Simonyan, Hasmik, 979 n.
Simpson, P., 1269 n.
Sims-Williams, Nicholas, 114 n, 131 n.
Sincello, Giorgio, 995.
Sinān, Mimar, 814.
Singor, H. W., 15 n.
Siraisi, Nancy G., 1255 n.
Sirat, Colette, 677 n.
Siraȝe, R., 1055 n.
Sircar, D. C., 185 n.
Sivin, N., 1421 n, 1426 n, 1430 n, 1431 n, 1433 n.
Skeat, Walter W., 922 n.
Skorupski, J., 1348 n.
Skrzypek, M., 1390 n.
Slingerland, Howard Dixon, 221 n.
Sloane, Hans, 1355.
Smallwood, Edith Mary, 568 n.
Smelik, K. A. D., 401 n, 402 n, 408 n, 427 n, 442 n.
Smith, Adam, 1394.
Smith, Arthur Hamilton, 43 n.
Smith, Jonathan Z., 564 n.
Snodgrass, Anthony M., 291 n, 292 n, 298 n, 301 n, 303 n, 325 n - 327 n.
Snowden, Frank M., 471 n, 476 n, 478 n, 481 n.
Soden, Wolfram von, 86 n.
Söder, Rosa, 582 n.
Sofri, Gianni, 1452 n.
Sohn, Peter, 126 n, 127 n.
Solarino, M., 595 n.
Soler García, J. M., 503 n.
Solier, Y., 526 n.
Sorabji, Richard, 585 n, 586 n.
Sordi, Marta, 326 n, 844 n.
Soubiran, Jean, 863 n.
Soufflot, Jacques-Germain, 1165 e n, 1166 n.
Spadaro, M. D., 597 n.
Spanos, P. Z., 312 n, 313 n, 315 n.
Spanu, Pier Giorgio, 375 n.
Sparks, Hedley Frederick Davis, 994 n.
Speck, Paul, 600 n.
Speidel, Michael, 116 n.
Spencer, T., 1271 n.
Speyer, Wolfgang, 584 n.
Spielberg, W., 442 n.
Spieser, J.-M., 629 n.
Spitz, Lewis William, 1262 n.
Spon, Jackob, 1160.
Spuler, Berthold, 112 n.
Sørensen, L. W., 384 n.
Staël-Holstein, Anne-Louise-Germaine Necker, baronessa di, 1321 n, 1330, 1341 n.
Stahlmann, Ines, 579 n.
Stark, K. B., 116 e n.
Staviskij, Boris J., 111 n.
Stayer, J., 1254 n.
Stead, Christopher, 584 n, 585 n.
Steel, Carlos, 941 n.
Stefanoni, Mario, 821 n.
Steffens, F., 1112 n, 1134 n.
Stein, O., 183 n.
Steinbrügge, Lieselotte, 1394 n.
Steinmeyer-Schareika, Angela, 451 n.
Steinschneider, Moritz, 702 n, 740 n, 932 e n, 934 n, 935 n.
Stemberger, G., 674 n, 684 n.
Sterling, Gregory E., 583 n.
Stern, E., 291 n, 298 n, 321 n.
Stern, Menahem, 203 n, 207 n, 208 n, 213 n, 216 n, 219 n - 223 n, 228 n, 229 n, 420 n, 674 n, 693 n.
Stern, Sacha, 567 n.
Sternbach, L., 662 n.
Sternberg - El Hotabi, H., 421 n.
Stertz, Stephen, 540 n.
Steven Turner, R., 1275 n.
Stevenson, Edward Luther, 925.
Stewart, Dugald, 1323.
Stier, K., 88 n.
Stolper, Matthew W., 148 n.
Stolz, Fritz, 410 n.
Stone, Laurence, 1275 n.
Stone, Michael E., 976 n, 1067 n.

Störk, L., 427 n.
Stosch, W., 1287, 1290 n.
Stradano, Giovanni, 1139.
Strange, John, 404 n.
Stravinskij, Igor, 1174.
Strayer, Joseph Reese, 1254 n.
Strazzeri, M. V., 1030 n.
Stricker, B. H., 447 n, 449 n.
Striker, Gisela, 1440 n.
Stroheker, K. F., 393 n.
Strohmaier, Gotthard, 969 n, 1016 n.
Strøm, I., 308 n.
Strömgren, Bengt, 916 n, 928 n.
Strömgren, Elis, 928 n.
Stuart, James, 1270, 1162, 1163, 1165, 1270.
Stückelberger, A., 867 n.
Stucky, R. A., 320 n, 323 n, 347 n.
Stupperich, Reinhardt, 671 n.
Sturm, Johannes, 1261, 1262.
Sudhoff, K., 972 n.
as-Suhrawardī, 794.
Sullivan, Richard D., 70 n, 73 n.
Sulzer, J. G., 1291.
Sundermann, Werner, 121 n, 123 n, 125 n.
Sutton, Dana Ferrin, 138 n, 438 n.
Sutton, Robert F. jr, 138 n.
Svilar, Maja, 575 n.
Swain, J. W., 475 n, 539 n, 541 n, 574 n.
Sykutris, Ioannes, 547 n.
Sylburg, Friedrich, 1271.
Sylla, Edith Dudley, 708 n.
Szambien, W., 1167 n.
Szlezák, Thomas Alexander, 456 n.
Sznycer, M., 290 n.

Tabari, *vedi* Rabbān al-Tabarī.
Tabarsi, Abū 'Alī al-Fadl, 759 n.
Tabbaa, Y., 800 n.
Taddei, M., 179 n, 185 n.
Tafazzoli, Ahmad, 127 n.
Tafla, Bairu, 985 n.
Taine, Hippolyte-Adolph, 1343 e n, 1350.
Tait, W. J., 413 n.
Tajaddud, R., 705 n.
Takashi Soma, 195 n.
Talleyrand-Périgord, Charles-Maurice, principe di, 1336 n.
Tamani, G., 675 n, 690 n, 694 n, 697 n, 702 n.
Tamburello, Ida, 380 n.
Tandy, D. W., 326 n.
Tarán, L., 108 n.
Tarchnišvili, M., 1053 n, 1059 n, 1061 n - 1063 n, 1065 n.
Tardieu, Michel, 112 n.
Tardo, Valeria, 380 n.
Tarn, William Woodthrope, 109 n, 176 n.
Tatarkiewicz, Władisław, 890 n.
Tatton-Brown, V., 298 n.
Taub, Liba, 926 n, 927 n.
Taylor, Alfred Edward, 107 n.
Taylor, Justin, 569 n.
Tcherikover, Victor Alexander, 204 n.
Teixidor, Javier, 504 n.
Temkin, Owsei, 748 e n.
Temple, William, 1269.
Teodora Raulena Paleologina, 617, 618.
Teodoro di Gaza, 1137, 1050.
Teodoro II Ducas Lascaris, imperatore di Nicea, 609 n, 610, 667, 668, 671.
Teodoro Irtaceno, 593, 596, 610.
Teodoro Studita, 628, 656 e n.
Teofane, santo, 636 n, 647 n, 1027.
Teofilo di Edessa, 134 n, 1021.
Ter Petrosian, Levon H., 936 e n, 978 n.
Terian, Abraham, 571 n, 980 n.
Ternes, Charles-Marie, 1253 n.
Terrasson, Jean, 461 e n.
Testa, F., 1287 n.
Texier, C., 1369.
Thābit ibn Qurra, 708, 717, 720, 721, 736-38, 954.
Theiner, A., 1047 n.
Theodorescu, Dinu, 515 n.
Thiele, Georg, 862 n.
Thirwall, Connop, 1347 e n, 1348 n.
Thissen, H. J., 447 n, 458 n.
Thoenes, C., 1153 n.
Thomas, R., 7 n.
Thomasius, Christian, 1276.
Thompson, I., 1251 n.
Thompson, Lloyd A., 471 n.
Thomson, Robert W., 571 n, 585 n, 980 n, 1011 n.
Thorndike, Lynn, 864 n, 881 n, 932 e n.
Thorvaldsen, B., 1367.
Thuiersch, H., 258 n.
Thür, Gerhard, 68 n.
Thureau-Dangin, François, 151 n.
Tidrick, K., 266 n.
Tieck, F., 1360 n.
Tiepolo, Giambattista, 887.
Tinland, F., 1322 n, 1326 n.
Tinsley, Barbara Sher, 1262.
Tischendorf, Lobegott Friedrich Constantin von, 1095.
Titze, H., 1275 n.
Tokumaru, Isabelle, 308 n, 326 n.
Tolkiehn, J., 1110 n, 1132 n.
Tommaso Magistro, 605, 611, 1092.
Toomer, Gerald J., 891 n, 902 n, 916 n, 923 n.
Tore, G., 323 n.
Tornberg, C. J., 712 n.

Tornicio, Giorgio, 668.
Török, László, 475 n, 486 n, 488 n, 490 n, 491 n, 494 n.
Tortelli, Giovanni, 1256 n.
Totti, Maria, 432 n.
Touchefeu, Y., 1325 n.
Tourreil, Jacques de, 1283, 1284.
Townley, Charles, 1353.
Toynbee, Arnold, 821 n.
Trapp, Erich, 555 n.
Traversari, Ambrogio, 1137, 1258.
Treadgold, Warren T., 605 n, 668 n.
Treister, Michail Y., 314 n.
Trendall, Arthur Dale, 34 n.
Treu, Max, 393 n.
Treu, Ursula, 1005 n.
Treuber, Oskar, 52 n.
Trevelyan, Humphry, 1141 n.
Treves, Piero, 844 n.
Tréziny, Henry, 501 n, 508 n, 511, 513 n, 515 n, 517 n.
Trías de Arribas, Gloria, 501 n.
Triclinio, Demetrio, 605, 608, 609, 611, 619, 1091, 1093.
Triclinio, Nicola, 609, 1092.
Trillmich, W., 532 n.
Trisoglio, Francesco, 826 n.
Troiani, Lucio, 203 n, 204 n, 206 n, 210 n, 212 n, 214 n, 216 n, 217 n, 223 n, 226 n, 228 n, 397 n, 674 n, 680 n.
Trolle Larsen, M., 349 n.
Trombley, Frank R., 588 n.
Tronchetti, Carlo, 381 n.
Tronzo, William, 813 n.
Tsabari, Isavella, 1044 n.
Tsetskhladze, Gocha R., 10 n, 13 n, 301 n, 303 n.
Tubiana, J., 985 n.
Tucci, Giuseppe, 132.
Tuetey, A., 1355 n.
Tuetey, L., 1307 n.
Tuilier, André, 826-28.
Tukulti Ninurta II, re dell'Assiria, 289 n.
Tuplin, Christopher J., 27 n, 898 n.
Turgot, Robert-Jacques, 1321 e n, 1322, 1330.
Turnbull, G., 1296 n.
Turnèbe, Adrien, 1260.
Turner, Anthony, 183 n, 889 n, 900 n, 912 n, 916, 917 e n, 919 n, 921 n - 924 n, 927-29.
Turner, F., 1346 n, 1349 n.
Turner, P. J., 183 n.
Turyn, Alexander, 607 n, 608 n, 618 n, 622 n.
Tusa, Vincenzo, 378 n.
Tux, Carl Sigmund, 1355 e n, 1356.
Tychsen, Olaf Gerhard, 1021 n.
Tzicandile, Manuele, 611, 621.
Uberti, Maria Luisa, 390 n.
Ugo di San Vittore, 1107.
Ugo Eteriano, 1029, 1042.
Uhlig, L., 1309 n.
Uhlig, S., 993 n.
Ulansey, David, 116 e n.
Ullendorff, Edward, 498 n, 990 n, 991 n.
Ullmann, Manfred, 711 n, 935 e n, 941 n, 947 n, 952 n, 969 n.
Umm Salama, 754.
Ünal, A., 312 n.
Underwood, Paul A., 671 n.
Unte, W., 1404 n.
Updegraff, R. T., 496 n.
Ussishkin, D., 310 n.
Usteri, Leonhard, 1289 n.
Ustinova, Yu., 34 n.
'Uṭārid, 726.
'Uṯman, califfo, 964.

Vagnetti, Lucia, 285 n, 291 n.
Vajda, Georges, 704 e n.
Valckenaee, Lodewijk Caspar, 1273, 1274.
Valeriano, Pierio, 1148.
Valerio, Vladimiro, 924 n.
Valla, Lorenzo, 1253, 1258.
Vallaro, M., 968 n.
Vallat, François, 85 n.
Valvo, Alfredo, 697 n, 935 n, 974 n, 979 n, 1012 n, 1019 n, 1021 n.
Van Campen, Jacob, 1463 n.
Van Dale, A., 1392 n.
Vandenabeele, F., 346 n.
Van den Boeft, J., 421 n.
Vanden Berghe, Louis, 114 n.
Van den Ven, P., 1042 n, 1066 n.
Van der Horst, Pieter Willem, 420 n, 421 n, 456 n.
Vanderkam, James C., 996 n.
Van der Krogt, Peter, 925 n.
Vanderlip, Vera Federika, 432 n.
Van der Meijden, H., 388 n.
Van der Rohe, Ludwig, 1174.
Van der Paardt, 467 n.
Vandersleyen, C., 477 n.
Van der Spek, Robert J., 148 n.
Van der Toorn, K., 314 n.
Van der Waerden, Bartel L., 93 n, 902 n.
Van der Walle, B., 458 n.
Van Dieten, Jan Louis, 613 n, 620 n, 647 n, 671 n.
Van Esbroeck, M., 1055 n, 1056 n, 1060 n 1069 n.
Van Ess, Josef, 710 n, 715 n, 740 n, 769 n, 770 n.
Van Groningen, B., 44 n.
Van Grunbaum, G. E., 724 n.
Van Hasselt, C. J., 1147 n.

Van Hoesen, Henry Bartlett, 93 n, 115 n.
Van Hoonacker, Albin, 1015 n.
Van Kooij, K., 189 n.
Van Laarhoven, Jan, 834 n.
Van Landschoot, A., 1006 n.
Van Loon, M., 299 n.
Van Riet, S., 782 n.
Van Wees, Hans, 326 n.
Vantini, F. Giovanni, 498 n.
Varese, Ranieri, 887 n.
Vasari, Giorgio, 1127 n.
Vasile, V. D., 24 n.
Vasmer, Max, 97 n.
Vasseur, Georges, 511.
Vegas, Mercedes, 377 n.
Vegetti, Mario, 1383 n.
Vélissaropoulos, Julie, 68 n.
Velkov, V., 16 n, 17 n.
Veltri, Giuseppe, 568 n, 686 n.
Venedikov, I., 9 n.
Ventris, Michael, 476 n.
Venturi, F., 292 n.
Vercoutter, Jean, 403 n.
Vergote, J., 458 n, 459 n.
Vermaseren, Maarten J., 432 n.
Vermeule, Emily Townsend, 292 n.
Vernant, Jean-Pierre, 76 n, 326 n.
Verpeaux, J., 668 n.
Versaille, A., 1314 n.
Viano, Carlo Augusto, 779 n.
Vibert-Guigues, C., 806 n.
Vickers, Michael, 637 n.
Vico, Giambattista, 1280, 1162.
Vidal-Naquet, Pierre, 1311 n.
Vierneisel, K., 1352 n, 1358 n.
Vikan, G., 644 n.
Villalpando, Juan Bautista de, 1158, 1159, 1161 e n.
Villanueva-Puig, Marie-Christine, 501 n, 526 n.
Villard, François, 437 n, 508 n.
Villers, Charles de 1336 n.
Villoison, Jean-Baptiste Gaspard d'Anesse de, 1095, 1266.
Vinogradov, Yuri G., 5 n, 278 n.
Vinson, Martha Pollard, 596 n, 656 n.
Virgilio, Biagio, 42 n, 148 n, 149 n, 153 n, 154 n, 204 n.
Virolleaud, Charles, 93 n.
Visconti, Ennio Quirino, 1365.
Vittorino da Feltre, 1094, 1256.
Vivó Codina, D., 521 n.
Voelke, André-Jean, 579 n.
Vogel, A., 1398 n - 1400 n, 1408 n.
Vogliano, A., 431 n.
Vogt, B., 273 n.
Vogtherr, C. M., 1355 n - 1358 n, 1360 n, 1366 e n.
Volkmann, R., 1266 n.
Vollkommer, Rainer, 1132 n.
Volney, Constantin-François de Chasseboeuf, conte di, 1336.
Volpaia, Girolamo della, 913.
Volpe, G., 513 n.
Volpi, Caterina, 1149 n, 1150 n.
Voltaire, François-Marie Arouet de, 1314, 1324, 1334.
Von der Liek-Buyken, T., 1030 n.
Von Hase, F.-W., 325 n.
Vööbus, Arthur, 991 n, 1011 n, 1012 n, 1016 n.
Voos, J., 311 n.
Vovelle, Michel, 1328 n.
Vuillemier, F., 1142 n, 1143 n.
Vyveberg, H., 1261, 1313.

Waagen, G. F., 1366.
Wach, J., 1264 n.
Wachsmann, Shelley, 404 n.
Wachtel, Nathan, 1350 n.
Waddell, W. G., 863 n.
Waetzoldt, Hartmut, 144 n.
Wagner, Jörg, 73 n.
Wagner, P., 351 n.
Wagner, Richard, 1208, 1397, 1398.
Wagner, Wolfgang, 1030 n.
Waitkus, Wolfgang, 463 n.
Wā'iẓ Kāshifī, 781.
Walburg, R., 197 n.
Waldbaum, J. C., 321 n.
Waldmann, Helmut, 70 n, 76 n, 115 n.
Walker, Christopher B. F., 150 n, 892 n, 907 n, 921 n.
Wallenfels, Rykle, 159 n.
Wallerstein, Immanuel, 1396 e n.
Walpole, Robert, 1324 n.
Walser, Gerald, 84 n, 91 n.
Walter, Nikolaus, 211 n, 567 n, 577 n.
Walters, Alice, 924 n, 925.
Walther, Bernard, 917.
Walton, Brian, 1159.
Walzer, Richard, 740 n, 778 n - 781 n.
Wander, Bernd, 566 n.
Waquet, F., 1268 n.
Warburg, Aby, 133 n, 849 n, 886 n.
Warburton, William, 1385.
Ward, W. A., 292 n, 344 n.
Warmenbol, E., 318 n.
Warmington, E. H., 181 n.
Warner, Deborah Jean, 911 n, 913 n.
Waszink, Jan Hendrik, 1023 n.
Watanabe, K., 305 n.
Wazana, N., 310 n.

Webb, R. H., 1122 n, 1150 n.
Weber, Carl Friedrich, 1035 e n.
Weerakkody, D. P M., 171 n, 187 n, 197 n.
Weidner, Ernst F., 93 n.
Weinberg, S. S., 314 n.
Weischer, B. M., 1003 n.
Weiss, Gunter, 624.
Weiss, H., 299 n.
Weiss, Roberto, 1112 n, 1113 n, 1117 n, 1118 n, 1246 n.
Weiss, Ze'ev, 450 n.
Weissner, G., 1014 n.
Weitzmann, Kurt, 630 n, 634 n, 648 n, 654 n, 667 n, 672 n, 811 n.
Welcker, Friedrich Gottlieb, 1408.
Wellmann, Max, 952 n.
Wendel, Carl, 1044 n, 1045 n, 1085 n.
Wenger, Leopold, 1041 n.
Wenig, S., 489 n.
Wentzel, H., 661 n.
Werner, Jürgen, 88 n, 572 n.
Werner, P., 318 n.
West, Edward W., 103 e n, 104 n.
West, Martin L., 94 n.
West, S., 28 n.
Westendorf, Wolfhart, 432 n.
Westerink Leendert, G., 597 n, 620 n, 709 n.
Wettermann, pastore luterano, 1100, 1101.
Wheeler, M., 185 n.
Wheler, George, 1160 e n.
Whewell, William, 890 e n.
Whiston, William, 1161 n.
Whiting, R. M., 314 n.
Whitley, James, 292 n, 326 n.
Whittaker, John, 598 n.
Wicar, Jean-Baptiste, 1306.
Widengren, Geo, 82 n, 116 n, 122 n, 129 n.
Wiebenson, D., 1162 n.
Wiedewelt, Johannes, 1290 n.
Wiegand, Theodor, 1371 e n.
Wiener, Philip P., 94 n.
Wiesehöfer, Joseph, 80 n, 96 n, 109 n, 110 n, 113 n, 130 n.
Wiessner, Gernot, 1014 n.
Wiewelhove, H., 1358 n.
Wifstrand, Albert, 581 n.
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von, 909 n, 1091, 1397, 1405, 1408 e n, 1411-15.
Wilde, Johannes, 1273.
Wilhelm, G., 293 n.
Wilken, Robert L., 588 n.
Wilkes, John, 1292 e n.
Wilkins, John, 18 n, 31 n.
Will, Edmund, 116 n, 361 n, 364 n, 368 n.
Wille, G., 1290 n.
Willett, Steven J., 1450 n.
Wilson, Negel Guy, 99 n, 614 n, 895 n, 1099 n, 1117 n, 1118 n, 1129 n, 1247 n, 1268 n, 1269 n.
Wilson, Timothy, 1129 n.
Wilton-Ely, J., 1164 n.
Winckelmann, Johann Joachim, 1164, 1169, 1279, 1287-310, 1383 e n.
Wind, Edgar, 457 n.
Windengren, G., 967 n.
Winkelmann, Friedhelm, 652 n, 1399-1407.
Winler, John, 822 n.
Winner, M., 1299 n.
Winsted, Eric Otto, 902 n.
Winter, Erich, 421 n, 458, 460 n.
Winter, Frederick E., 421 n, 460 n.
Winter, Irem J., 285 n, 298 n, 308 n, 310 n, 312 n - 314 n, 318 n, 326 n, 327 n, 371 n.
Wippel, John F., 774 n.
Wise, M. O., 566 n.
Wise, Stephen S., 693 n.
Wisnovsky, R., 787 n.
Wittenburg, A., 1405 n, 1407 n.
Wittfogel, Karl August, 1452 n.
Wittkover, Rudolf, 846, 856 e n.
Wixom, William D., 644 n, 657 n, 668 n.
Woecpke, F., 737 n.
Wolf, Friedrich August, 1262-65.
Wolff, E., 1363.
Wolfson, Harry A., 680 n.
Wolski, Jozef, 109 n - 114 n, 118 n.
Wood, John, 1161.
Wood, Robert, 1280 e n.
Woolf, Greg, 1010 n.
Woolley, Leonard, 289 e n, 299 n.
Wörrle, Michael, 57 n, 59 n, 60 n, 64 n.
Worsley, Richard, 1353.
Wotton, William, 1269.
Wright, David H., 639 n.
Wright, Michael Trevillian, 900 n, 907 e n.
Wünsch, Dietrich, 1020 n.
Wünsche, Raimund, 1119 n.

Xella, Paolo, 394 n, 395 n.
Xevsuriani, L., 1061 n.
Xifilino, Giovanni, 600, 1091.
Xusraw Anōšag-ruwān I, re di Persia, 82, 125, 126, 129, 132-35, 965, 967 n, 968, 1016.
Xusraw II Parwīz, re di Persia, 129, 130, 813, 1022.

Yaḥyā ibn Abī Manṣūr al-Ḥāsib, 717, 739.
Yalouris, A., 1375 n.
Yalouris, N., 1375 n.
Yaltakaya, 196 n.
Ya'qūb ibn Ṭāriq, 713, 739.

Yarshater, Ehsan, 120 n, 123 n, 767 n, 774 n, 781 n.
Yellin, J., 402 n.
Yerushalmi, Yosef Hayim, 1461 n.
Yon, M., 290 n, 321 n, 323 n.
Yosef ben Yehudah Ibn 'Aqnin, 694.
Young, William, 1328.
Youroukova, J., 11 n.
Yousif, Ephrem-Isa, 954 n.
Yoyotte, Jean, 419 n, 430 n, 447 n.
Yuge, Toru, 109 n.
Yūḥannā Ibn Māsawayh, 719, 720, 726.

Zabidi, 757 n.
Zabkar, Louis V., 489 n.
Zaccagnini, Carlo, 259 n.
Zadro, A., 454 n.
Zaehner, Richard C., 107 n, 108 n, 126 n, 128 e n, 129 n, 132 n.
Zahle, Jan, 50 n, 56 n, 58 n.
Zakythinos, Dionysos A., 554 n.
Zamakhshari, 759 n.
Zambon, Francesco, 1005 n.
Zambrini, Aurelio, 174 n, 257 n.
Zanco, E., 421.
Zar'a Ya'qob, 994.
al-Zarqali, 912.
Zarubini, N., 1100 n.
Zauzich, Karl-Theodor, 414 n.
Ʒavaxišvili, Iv., 1054 n.
Zayid, S., 747 n.
al-Zayn, A., 724 n.
Zecchini, Giuseppe, 555 n, 844 n.
Zedelmaier, H., 1276 n.
Zeegers-Van der Vorst, Nicole, 1020 n.
Zeeman, E. C., 906 n.
Zeidler, J., 458 n.
Zeitlin, Froma, 822 n.
Zeller, Eduard, 105 n.
Zeses, Theodoros N., 1049 n.
Zgusta, Ladislav, 97 n.
Ziai, H., 794 n.
Ziegler, Konrat-H., 111 n, 1091 e n.
Zieme, Peter, 87 n.
Zilliacus, Heinrich, 558 n, 1037 n, 1039 n 1041 n.
Zimmer, G., 1353 n, 1354 n.
Zimmermann, F. W., 774 n.
Zinserling, G., 1309 n.
Zintzen, Clemens, 583 n.
Ziyāda, M., 716 n.
Zoega, Georg, 1282.
Zolla, Elémire, 820 n.
Zonara, Giovanni, 628, 1085 e n, 1091.
Zonta, Mauro, 676 n, 682 n, 689 n - 692 n, 694 n, 696 n - 698 n, 936 n, 941 n, 943 n, 958 n, 969 n, 1015 n.
Zorzi, M., 1353 n, 1354 n.
Zotenberg, Hermann, 130 n.
Zubaid Ahmad, M. G., 796 n.
Zuccari, Federico, 1136-40.
Zuccari, Ottaviano, 1137.
Zuccari, Taddeo, 1151.
Zucker, F., 401 n, 408 n.
Zuntz, G., 431 n.
Zunz, Leopold, 1264.
Zuurmond, R., 993 n.
Zvelebil, K., 185 n.
Zwingli, Ulderich, 573 e n.

Fonti

Tradizione manoscritta.

Acta Archelai:
62 sgg.: 198 n.
Aelianus:
De natura animalium:
2.34: 190 n.
11.36: 261 n.
Varia historia:
5.3: 505 n.
10.7: 902 n.
Aeschines:
In Ctesiphontem:
83: 1074 n.
171-72: 32 n.
Aeschylus:
Eumenides:
685-90: 30 n.
700-3: 28 n.
Persae:
715-16: 80 n.
Supplices:
284-86: 169 n.
fr. 198n (Matte): 28 n.
Agatharchides:
De mari Erythraeo:
fr. 20: 484 n.
frr. 22-29: 484 n.
fr. 29a: 487 n.
fr. 51: 486 n.
fr. 52: 487 n.
fr. 58: 487 n.
fr. 62: 487 n.
fr. 73a: 258 n.
fr. 73b: 258 n.
fr. 87a: 249 n.
fr. 92a: 251 n.
fr. 92b: 251 n.
fr. 97a: 251 n.
fr. 97b: 251 n, 260 n.
fr. 97c: 251 n.
fr. 99: 257 n.
fr. 99b: 251 n, 256 n.
fr. 104a: 262 n.
fr. 104b: 255 n, 256 n, 262 n.
Agathias Scholasticus:
Historiae:
2.28: 126 n.
4.30: 135 n.
Ammianus Marcellinus:
Res gestae:
14.4.3: 255 n, 266 n.
14.6.18: 1080 n.
22.16.15: 1081 n.
23.3.7: 639 n
23.67 sg.: 196 n.
Anacreon:
Fragmenta (Campbell):
fr. 347: 38 n.
fr. 356: 38 n.
fr. 417: 38 n.
fr. 422: 38 n.
Anaxandrides:
fr. 46 (Kock): 18 n.
Andocides:
De pace:
5: 31 n.
Andreas Cretensis:
In Sanctum Patapium:
19 (*PG*, XCVII, coll. 1217b-1221b): 450 n.
Anna Commena:
Alexias:
12.4.5 (= III 66 Leib): 548 n.
Anthologia Palatina:
5.132: 190 n.
7.27: 38 n.
9.528: 647 n.
9.730: 642 n.
9.734: 642 n.
9.773: 647 n.
15.23: 613 n.
16.70: 1085.
16.194: 647 n.
16.282: 646 n.
Antiphon:
De caede Herodis:
20: 14 n.

Antoninus Liberalis:
Metamorphoseon synagoge:
28: 427 n.
Apollodorus:
Bibliotheca:
1.6.3: 427 n.
2.5.11: 437 n.
Appianus:
Bellum civile:
2.379: 449 n.
11.9.55: 173 n.
Apuleius:
Apologia:
31: 104 n.
Florida:
15: 104 n.
Metamorphoseon libri:
11.5: 432 n.
11.23: 433 n.
Archilochus (West):
fr. 5: 14 n.
fr. 92: 14 n.
fr. 93a: 14 n.
Arethas:
Ad Demetrium metropolitam Heracleensem:
Scripta minora (Westerink), I, p. 305: 597 n.
Aristagoras:
FGrHist:
608 F 200: 483 n.
608 F 10: 483 n.
Aristeae epistula ad Philocratem:
30: 212 n.
31: 208 n.
51-82: 212 n.
83-104: 215 n.
84-100: 207 n.
108-9: 218 n.
128-71: 226 n.
187-294: 214 n.
194: 214 n.
201: 208 n.
314-16: 208 n.
Aristophanes:
Acharnenses:
54: 30 n.
100: 1458 n.
138-50: 20 n.
710: 33 n.
Nubes:
614 sgg.: 903 n.
Ranae:
1082 sgg.: 25 n.
Fragmenta (Kassell-Austin):
fr. 424: 33 n.
Aristoteles:
Analytica posteriora:
89b10-11: 787.
96b25-97b5: 775-76.
De anima:
412b5-6: 784 n.
De caelo:
291b24-28: 695 n.
302a15-18: 693 n.
De generatione animalium:
721a: 745 n.
721b: 752.
723b-724a: 752.
722a: 752.
722b: 752.
726b: 745 n.
730b: 745 n.
738b: 745 n.
Ethica Nicomachea:
1108a24: 578 n.
Historia animalium:
583b1-9: 580 n.
Metaphysica:
980a: 656 n.
981b: 442 n.
Meteorologica:
350b.11-14: 483 n.
362b: 484 n.
Poetica:
1449b12-13: 1448 n.
Politica:
1268b: 9 n.
1303b33: 84 n.
1329a-b: 441 n.
1334a11-b28: 779.
1334b15-17: 779 n.
1335b24-26: 580 n.
Fragmenta (Rose):
fr. 675: 839 n.
[Aristoteles]:
Oeconomicus:
2.13a: 44 n.
1351a18-23: 17 n.
Arrianus Flavius:
Alexandri anabasis:
1.7: 17 n.
1.23.7-8: 47 n.
1.24.4: 60 n.
2.11.9-11: 333 n.
2.11.10: 364 n.
2.15.1: 364 n.
2.25.4: 241 n.
2.27.1: 241 n.
3.1.2: 242 n.
3.1.1-2: 242 n.
3.1.3: 242 n.

3.5.4: 242 n.
3.16.3-5: 141 n.
7.16.2: 244 n, 245 n.
7.20.5: 246 n.
7.20.7: 246 n.
7.20.8: 233 n.
7.20.9: 233 n.
7.20.9-10: 244 n.
7.21.7: 248 n.
Dissertationes ab Arriano digestae:
2.9.19-20: 207 n.
Dissertationum Epictetearum sive ab Arriano sive ab aliis digestarum fragmenta:
2.7.12: 590 n.
Historia Indica:
20.1: 244 n.
32.3: 244 n.
32.6-7: 232 n, 245 n.
32.8: 244 n.
32.10-11: 244 n.
32.10-13: 244 n.
33.1-42.10: 244 n.
41.6-7: 245 n.
43.4-6: 248 n.
43.7: 246 n.
43.8: 246 n.
43.9: 246 n.
Artā Virāz Nāmak:
1.8: 537 n.
Artapanus:
fr. 3: 425 n.
Asclepiodotus:
Tactica:
7.3: 15 n.
Athenaeus:
Deipnosophistae (Kaibel):
4.131b-c: 19 n.
4.625f-653a: 173 n.
6.223e: 1075 n.
13.576: 508 n, 510 n.
14.627e: 22 n.
14.652f-653a: 173 n.
Atticus:
fr. 1 (Des Places): 586 n.
Augustinus:
Confessiones:
1.14.(23): 1107 n.
9.12.29: 578 n.
De civitate Dei:
5.4-7: 864 n.
20.9: 577 n.
De doctrina christiana:
2.29: 864 n.
Avesta:
Widēwdād:
7.44: 99, 127 n.
Avicebrion:
Fons vitae:
3.27: 693 n.
Avienus:
Ora maritima:
689-91: 513 n.

Barnabae epistula:
19.5: 580 n.
Berossus:
FGrHist, 680 F 11: 107 n.
Bion:
FGrHist, 668 F 1: 486 n, 488 n.

Caesar:
Bellum Alexandrinum:
1.1: 262 n.
7.24.1: 452 n.
De bello civili:
3.110.2: 452 n.
Callimachus:
Fragmenta (Pfeiffer):
fr. 443: 1073 n.
Callisthenes:
FGrHist, 124 F 25: 42 n.
Cassiodorus:
Institutiones:
1.17.1: 1025 n.
Chaeremon:
fr. 20d: 456 n.
Chronicon Paschale (Dindorf):
354: 551.
Chrysolaras:
Epistulae:
1 (*PG*, CLVI, coll. 45 sgg.): 672 n.
Cicero:
Epistulae:
Ad Atticum:
14: 902 n.
15: 902 n.
17.3: 254 n.
Orationes:
Pro Flacco:
28.69: 213 n.
Pro Rabirio postumo:
12.35: 452 n.
Philosophica:
Academicos:
2.2.5: 1252 n.
Cato maior, de senectute:
8.21: 1252 n.
De divinatione:
1.50: 1314 n.
De finibus:
3.15: 971 n.
De natura deorum:
2.34-35: 910 n.

De republica:
1.14: 910 n, 923 n.
3.9.15: 437 n.
Tusculanae disputationes:
1.25: 910 n.
Rhetorica:
De oratore:
2.2: 1314 n.
2.12: 1314 n.
2.36: 1314 n.
2.51: 1314 n.
Claudianus:
De consulato Stilichonis II:
424-30: 454 n.
Clemens Alexandrinus:
Pedagogus:
3.3.25.1: 260 n.
Protrepticus:
2.26.1: 190 n.
4.52.6: 442 n.
5.3: 107 n.
Stromata:
1.15: 104 n.
5.4.20.3: 459 n.
5.7.41.1: 438 n.
5.20.3-5.21.3; 456 n.
5.31.5: 427 n.
6.5.39-41: 590 n.
Corpus Hermeticum:
Asclepius (Nock-Festugière):
14 (II, pp. 312 sg.): 465 n.
24-26 (II, pp. 326-29): 469 n.
Κόρη κόσμου:
43-46 (Colpe-Holzhausen, II, pp. 400 sgg.): 465 e n.
Ὅροι Ἀσκληπιοῦ πρὸς Ἄμμωνα βασιλέα:
16 (Nock-Festugière II, p. 230): 465 e n.
Corpus Iuris Civilis:
Codex Iustinianus:
3.12.2: 576 n.
7.45.12: 557 n.
6.23.21: 557 n.
Novellae:
13 pr.: 559 n.
16.8: 557 n.
22.2: 559 n.
30.5: 559 n.
Codex Theodosianus:
2.8.1: 576 n.
14.9.2: 1080 n.
15.1.14: 649 n.
Cosmas Indicopleustes:
Topographia Christiana:
2.27: 201 n.
2.45-47: 200 n.
2.81: 201 n.
3.65: 200 n.
11.1-12: 200 n.
11.13-24: 200 n.
11.14: 200 n.
11.16: 201 n.
11.24: 201 n.
Craterus:
FGrHist, 342 F 28: 32 n.
Cratinus:
fr. 85 (Kassel-Austin): 22 n.
Critias:
fr. 43 Snell (= fr. 25 Diels-Kranz): 438 n.
Ctesias:
FGrHist:
688 F 14: 98 n.
688 F 45a2: 26 n.
688 F 45.17: 190 n.
Curtius Rufus:
Historia Alexandri Magni libri X:
2.20.4-5: 242 n.
3.8: 333 n.
3.12-27: 333 n.
3.12-23: 364 n.
4.2.24: 242 n.
4.6.15: 242 n.
5.1.11: 256 n.
5.1.12: 256 n.
5.17-23: 141 n.
9.7: 110 n.

Demosthenes:
In Aristocratem:
10-11: 18 n.
Philippica III:
72: 1074 n.
Dēnkard:
3.152.1-17: 125 n.
3.157: 127.
3.250.2-4: 125 n.
3.263: 127 n.
4.417.14: 127 n.
4.429.11 sgg.: 125 n.
Didache XII apostolorum:
2.2: 580 n.
Dio Cassius:
Historiae Romanae:
37.17.1: 207 n.
54.9: 189 n.
68.29: 191 n.
75.2.1: 264 n.
77.7: 1081 n.
77.22: 1081 n.
Dio Chrysostomus:
Borysthenitica:
1 sgg.: 37 n.

Diodorus Siculus:
Biliotheca historica:
1.8: 1382 n.
1.10: 446 n.
1.10.3: 446 n.
1.21: 426 n, 427 n.
1.22.4: 429 n.
1.34.1-11: 446 n.
1.37.5: 4776 n.
1.44: 445 n.
1.45.1: 435 n.
1.46: 442 n.
1.49: 442.
1.51: 461 n.
1.58.4: 442 n.
1.60: 483 n.
1.67: 437 n.
1.70 sg.: 436 n.
1.81: 446 n.
1.86: 427 n.
1.89.5: 425 n.
1.91-93: 461 n.
1.94.1-2: 426 n.
1.94.2: 106 n.
1.94.2-1.95.5: 442 n.
1.95: 87 n.
1.96: 449 n.
2.1.5: 265 n.
2.1.5-6: 265 n.
2.11.2: 233 n.
2.17.2: 261 n.
2.35-42: 187 n.
2.48.2: 258 n, 259 n.
2.48.3: 257 n.
2.48.4-5: 265 n.
2.50.2: 258 n.
2.50.3-6: 258 n.
2.51.1: 258 n.
2.51.3: 258 n.
2.52.1: 258 n.
2.52.5: 258 n.
2.54.1: 258 n.
2.54.2: 257 n.
2.54.4: 260 n.
2.54.6-7: 260 n.
2.54.7: 260 n.
3.2.1: 486 n.
3.3: 487 n.
3.3.4-5: 456 n.
3.3.5: 456 n.
3.3.6: 486 n, 488 n, 489 n.
3.5.1: 486 n.486 n.
3.5.1-2: 489 n.
3.7.2: 486 n.
3.42.5: 249 n.
3.43.5: 259 n.
3.46.4: 256 n.
3.46.5: 267.
3.47.5: 255 n, 256 n.
3.47.8: 262 n.
5.9: 386 n.
13.37.3-6: 241 nb.
13.46.6: 241 n.
13.114: 393 n.
14.53: 387 n, 394 n.
14.65: 393 n.
14.77.4-5: 395 n.
16.3.8: 1082 n.
17.24: 47 n.
17.82-106: 187 n.
17.100: 578 n.
18.39.1: 338 n.
19.94.2-9: 266 n.
19.94.2-10: 257 n.
19.94.6: 266 n.
19.94.6-10: 265 n.
19.97.3-5: 266 n.
19.97.3-4: 162 n.
19.97.4: 263 n, 264 n.
19.97.6: 264 n.
40.2: 219 n.
Diogenes Laertius:
Vitae philosophorum:
2.1: 898 n.
2.1-2: 924 n.
9.10: 686 n.
Dionysius:
Orbis descriptio:
1075-165: 191 n.
Dionysius Halicarnassensis:
De Demosthenis dictione:
13: 1073 n.

Epicurus:
Ratae sententiae:
2: 685 n.
Epiphanius:
Adversus haereses:
2.1.64: 201 n.
De gemmis:
15 sg.: 201 n.
De mensuribus et ponderibus:
PG, XLII, col. 252: 962 n.
Haeretica:
66.1: 198 n.
Eunapius:
Vitae sophistarum:
Libanius:
496 (p. 526 Wright): 543 n.
Euripides:
Alcestis:
962: 24 n.

Scholia:
In Euripidis Alchestem:
968: 25 n.
In Euripidis Phoenisse:
854: 25 n.
[Euripides]:
Rhesus:
934: 25 n.
Eusebius:
Historia ecclesiastica:
2.2.4-6: 1040 n.
2.25.4: 1040 n.
3.33.3: 1040 n.
5.5.5-7: 1040 n.
5.8.2: 570 n.
7.22: 580 n.
8.17: 1039 n.
Praeparatio Evangelica:
8.10.15: 227 n.
9.27.4 sg.: 425 n.
13.12.8: 223 n.
14.17-18: 691 n.
Vita Constantini:
2.48-60: 1039 n.
Expositio totius mundi et gentium (Rougé):
55: 549 n.

Galenus:
De anatomicis administrationibus:
7.16: 1424 n.
De semine:
pp. 512 sgg. Kuhn: 760 n.
pp. 527 sgg. Kuhn: 746 n.
De usu partium:
2.295: 910 n.
Hippocratis de natura hominis liber primus et Galeni in eum commentarius:
p. 24 Kühn: 1081 n.
Geminus:
Elementa astronomiae:
16: 486 n.
16.10-12: 910 n.
Genesis Rabbah:
65.1: 685 n.
Georgius Monachus:
Chronicon (De Boor):
293: 551 n.
Georgius Pisides:
Carmen 46 (Sternbach): 1085 n.
Gregorius Magnus:
Epistulae:
3.63: 573 n.
10.2: 644 n.
Gregorius Nazianzenus:
Orationes:
4.5: 590 n.
5.20: 546 n.
Gregorius Nyssenus:
Epistulae:
14.6-9 (pp. 47-48 Pasquali = 8.2 pp. 46-48 Jaeger): 556 n.

Hecataeus:
FGrHist, 264 F 326 sg.: 478 n.
Heliodorus:
Aethiopica:
2.27.3-2.28.2: 402 n.
2.28: 448 n.
Herodianus:
Ab excessu divi Marci:
4.15.5: 262 n.
Herodotus:
Historiae:
1.80: 260 n.
1.95-106: 83 n.
1.101: 105 n.
1.161-67: 509 n.
1.163: 506 n, 507 n.
1.173: 1391 n.
1.174-77: 84 n.
1.176: 52 n.
2.5: 446 n.
2.8: 235 n, 237 n, 238 n.
2.11: 236 n.
2.12: 235 n, 239 n.
2.14: 446 n.
2.15: 231 n.
2.15-16: 236 n, 237 n.
2.16: 237 n.
2.16.1: 236 n, 481 n.
2.17: 231 n.
2.19: 235 n, 447 n.
2.28: 447 n.
2.29-30: 481 n.
2.29.7: 481 n, 482 n.
2.30: 481 n.
2.30.4-5: 482 n.
2.35: 417 n.
2.41: 417 n.
2.42: 414 n, 425 n.
2.47: 440 n.
2.50-53: 418 n.
2.53: 1457 n.
2.57: 418 n.
2.58: 418 n.
2.65: 440 n.
2.137: 481 n.
2.139: 481 n.
2.141: 440 n.
2.142: 444 n.
2.143: 444 n.
2.144: 445 n.
2.145: 445 n.

2.146.2: 482 n.
2.152: 481 n.
2.154: 440 n, 1458 n.
2.164: 441 n.
2.171: 429 n.
2.179: 407 n.
3.5: 239 n.
3.5.9: 239 n.
3.17-25: 481 n.
3.17.1: 482 n.
3.27-29: 442 n.
3.29: 87 n.
3.30: 87 n.
3.39: 406 n.
3.64: 333 n.
3.75: 85 n.
3.80-84: 96 n.
3.88: 240 n, 263 n.
3.89: 241 n.
3.91: 240 n, 241 n, 263 n, 330 n.
3.94: 241 n.
3.95: 241 n.
3.97: 240 n, 341 n, 263 n.
3.107: 255 n, 257 n.
3.107-13: 257 n.
3.113: 255 n.
3.114: 482 n.
3.125: 98 n.
3.129-37: 98 n.
3.135-36: 95 n.
4.5: 25 n.
4.8-10: 34 n.
4.10: 5 n.
4.38-39: 237 n.
4.44: 235 n.
4.46: 8 n, 28 n, 29 n.
4.52: 38 n.
4.59: 36 n.
4.66: 36 n.
4.77: 28 n.
4.78-80: 36 n.
4.80: 8 n.
4.81: 26 n.
4.87: 88 n.
4.93: 12 n.
4.94: 10 n.
4.95: 12 n.
4.99: 34 n.
4.114: 1458 n.
4.152: 506 n, 522 n.
5.3: 8 n, 26 n.
5.6: 8 n, 12 n, 13 n.
5.104: 384 n.
5.118-21: 42 n.
6.20: 47 n.
6.34: 21 n.
6.34.5: 21 n.
6.40: 21 n.
6.75-84: 36 n.
6.84: 38 n.
7.11: 85 n.
7.69: 261 n.
7.86: 261 n.
7.99.2: 42 n.
7.111.1-2: 10 n.
7.112: 10 n.
7.137: 8 n, 17 n.
7.189: 22 n.
9.116: 18 n.
9.119: 10 n.
Hesiodus:
Opera et dies:
383: 862 n.
564: 862 n.
597, 862 n.
609: 862 n.
615: 862 n.
619: 862 n.
Fragmenta:
fr. 150 (Merkelbach-West): 28 n, 34 n.
Hieronymus:
Chronicon:
p. 4 Helm: 1032 n.
De viris illustribus:
134: 1040 n.
Epistulae:
57: 1032 n.
57.9: 971 n.
Hippocrates et *Corpus Hippocraticum*:
De aëre aquis et locis:
21: 28 n.
De natura hominis:
4: 127-28.
Hippolytus:
Chronica:
47: 201 n.
158 sgg.: 201 n.
190: 201 n.
192: 201 n.
195: 201 n.
237: 201 n.
Refutatio omnium haeresium (= *Philosophumena*):
1.2.12: 104 n.
Hipponax:
fr. 2 (West): 37 n.
Historia Alexandri Magni:
1.36: 838 n.
1.38: 839 n.
1.42: 842 n.
2.20: 839 n.
2.37: 839 n.

2.38-41: 841 n.
2.39-41: 841 n.
2.41: 850 n.
3.5-6: 840 n.
3.18-23: 840 n.
3.17: 840 n.
3.24: 840 n.
3.25-26: 840 n.
Homerus:
Ilias:
1.423: 477 n.
2.804: 961 n.
5.5: 641.
6.130 sgg.: 10 n.
11.452 sg.: 578 n.
13.5-6: 28 n.
13.301: 10 n.
18.484-90, 862 n.
23: 9 n.
23.741-45: 372 n.
Odyssea:
1.23: 477 n.
4.83: 477 n.
5.270-77: 862 n.
14.285-97: 372 n.
15.415-84: 372 n.
24.1-2: 449 n.
24.11-14: 449 n.
Horapollus:
Hieroglyphica:
1.25: 446 n.
Horatius:
Ars poetica:
133-34: 971 n.
268-69: 1252 n.
323-24: 1252 n.
Carmina:
1.24.7: 1127 n.
Epistulae:
2.1.156 sg.: 572 n.
Hyginus:
De astronomia:
2.28: 427 n.

Iamblichus:
De mysteriis:
7.4 sg.: 440 n.
Ioannes Cinnamus:
Epitoma (Meineke):
2.7: 638 n.
5.7: 553 n.
6.4: 553 n.
Ioannes Damascenus:
Orationes de imaginibus:
1.17: 656 n.
3.130: 636 n.
Ioannes Euchaites:
I. E. quae supersunt (Bollig-Lagarde):
p. 24: 598 n.
pp. 18 sg.: 601 n.
p. 116: 593 n.
Epistulae (Karpozilos):
pp. 71-87: 603 n.
p. 189: 602 n.
Ioannes Lydus:
De magistratibus populi Romani:
2.12: 558 n, 559 n.
2.30: 558 n.
Ioannes Malalas:
Chronographia (Dindorf):
36: 644 n.
78-79: 644 n.
214: 551 n.
235: 1082 n.
354: 643 n.
491: 1086 n.
Ioannes Philagatus:
De domo:
9: 642 n.
Iosephus Flavius:
Antiquitates Iudaicae:
1.38: 201 n.
1.147: 201 n.
1.176-83: 674 n.
4.204: 225 n.
4.207: 224 n.
8.164: 201 n.
10.278: 223 n.
11.8.5: 675 n.
12.126: 205 n.
12.127: 217 n.
13.15.1: 262 n.
14.1-3: 216 n.
14.2.1: 262 n.
14.186: 217 n.
14.223: 214 n.
16.59: 205 n.
17.300: 218 n.
Contra Apionem:
1.53: 214 n.
1.218: 211 n.
1.513-33: 215 n.
2.11.18 sg.: 427 n.
2.65: 228 n.
2.237: 224 n.
2.254: 580 n.
2.282: 576 n.
De bello Iudaico:
1.3: 214 n.
1.5: 214 n.
1.513-33: 214 n.
7.47: 228 n.

7.50: 228 n.
7.52: 228 n.
7.55: 228 n.
7.60: 228 n.
Vita:
29: 214 n.
Isocrates:
Orationes:
Busiris:
11-14: 449 n.
12: 449 n.
13: 446 n.
15: 441 n, 449 n.
21-23: 442 n.
24-28: 438 n.
28: 438 n.
Iulianus:
Contra Galileos:
148b/c (frr. 25-28 Masaracchia): 590 n.
Epistulae (Bidez):
61c: 590 n.
84a: 581 n, 590 n.
Ad Themistium:
6-7 (pp. 20-21 Bidez): 545 n.
Iustinus:
Epitoma historiarum Philippicarum Pompei Trogi:
15.4: 173 n.
20.5.12-13: 390 n.
43.3-4: 508 n, 510 n.
43.4-5: 510 n, 515 n.
Iustinus Martyr:
Apologiae pro Christianis:
1.9: 442 n.
Iuvenalis:
Satirae:
14.96-106: 229 n.

Libanius:
Epistulae:
668 (= X 609 sg. Förster): 556 n.
Orationes:
18.160 (= II 305-6 Förster): 556 n.
18.261: 191 n.
22.31: 615 n.
49.2 (= III 453 Förster): 551 n.
Liutprandus Cremonensis:
Relatio de legatione Constantinopolitana:
12: 553 n.
Livius:
Ab Urbe condita:
34.9: 517 n.
37.40.12: 261 n.
Lucanus:
Bellum civile:
7.427 sg.: 191 n.
10.172 sgg.: 449 n.
Lucianus:
Charon sive contemplantes:
13: 442 n.
De morte Peregrini:
39: 190 n.
De sacrificiis:
14: 427 n.
De saltatione:
17: 190 n.
De Syria dea:
2: 422 n.
Quomodo historia conscribenda sit:
31: 191 n.
Scytha:
1: 34 n.
Toxaris:
34: 189 n.
Lucretius:
De rerum natura:
5.925 sgg.: 1382 n.
Lycophron:
Alexandra:
633-43: 505 n.

Manasses:
Compendium chronicum:
1751-79: 551 n.
3838-39: 550.
Maximus Tyrius:
Philosophumena:
29.1e (120a): 442 n.
Megastenes:
FGrHist, 715 F 10: 482 n.
Mela Pomponius:
Chronographia:
3.7: 191 n.
Michael Attaliates:
Historia (Bekker):
193-97: 561 n.
218-20: 561 n.
Minucius Felix:
Octavius:
33.4: 214 n.
Mishnah:
Sanhedrin:
X,1: 682 n.
Mythographi Vaticani:
1.1.11: 427 n.
1.1.86: 427 n.

Nag Hammadi Codex:
VI.5 (Paichaud): 571 n.
Nicetas:
Thesaurus:
PG, CXL, col. 109: 642 n.
Nicolaus Damascenus:
FGrHist, 90 F 103m: 486 n.

Niddah:
24b: 580 n.
Nigidius Figulus:
Sphaera Graenica:
122-25: 427 n.

Olympiodorus:
In Aristotelis categoria commentarium:
1.14.11: 446 n.
Origenes:
Commentarii in evangelium Ioannis:
13.303 sg.: 586 n.
Contra Celsum:
1.12: 456 n.
1.67: 210 n.
De principiis:
1. *praef.* 10: 586 n.
Ovidius:
Ars amatoria:
1.53: 190 n.
Epistulae ex ponto:
3.1.118 sgg.: 437 n.
Fasti:
5.257-58: 10 n.
6.277-80: 910 n.
Metamorphoses:
1.422: 446 n.
3.5: 427 n.
4.605: 190 n.
Tristia:
1.2.79 sg.: 452 n.
3.11.39: 437 n.

Palladas:
Epigrammata (*Anthologia palatina*):
11.292: 545 n.
Pappus:
Synagoge:
8.3: 910 n.
Passio Perpetuae et Felicitatis:
10.11: 578 n.
Pausanias:
Graeciae descriptio:
3.16.7-9: 35 n.
6.26: 196 n.
10.11: 386 n.
10.32.17: 429 n.
Periplus Maris Erythraei:
5: 985 n.
23: 271 n, 277 n.
38 sg.: 185 n.
47: 182 n.
Persius:
Satirae:
5.180-84: 207 n.
Petronius:
Fragmenta (Ernout):
fr. 37: 208 n.
Philo Iudaeus:
Legatio ad Gaium:
150-51: 218 n.
156: 224 n.
278: 214 n.
346: 567 n.
347: 227 n.
De migratione Abrahami:
89: 230 n.
89-93: 220 n.
De specialibus legibus:
1.53: 224 n.
1.69: 225 n.
3.108 sg.: 580 n.
De vita Mosis:
1.5: 456 n.
2.41: 568 n.
Philostratus:
Vita Apollonii:
2.24: 190 n.
3.14: 190 n.
Philostratus Major:
Imagines:
2.22: 1147 n.
[Phocilides]:
Sententiae:
184 sg.: 580 n.
Photius:
Bibliotheca:
41.9a15-17: 1077 n.
49.1a13-21: 1076.
57.15b21-22: 1077 n.
109-111: 1077 n.
120a9-13: 1083 n.
224.222b2-3: 1077 n.
224.240a9-11: 1077 n.
Pindarus:
Peanes:
2: 10 n.
Pythia:
3.47-53: 99 n.
Plato:
Alcibiades I:
121-22: 104 n.
122b: 13 n.
Charmides:
156d-157: 24 n.
Epinomis:
3.13: 909 n.
Leges:
656d-657a: 439 n.
694c-696a: 84 n.
Phaedrus:
265: 775.

273d-274b: 455 n.
275d-276a: 456 n.
Philebus:
18b-d: 454 n.
Politicus:
263: 775.
Protagoras:
320c-322d: 1382 n.
Sophista:
221-23: 775.
Symposium:
221e: 659 n.
223d: 656 n.
Timaeus:
21e-22c: 443 n.
23a-b: 443 n.
36c-d: 910 n.
40c: 909 n.
89a: 127 n.
Scholia in Platonem:
Alcibiades I:
122a: 102 n.
Respublica:
600b: 104 n.
[Plato]:
Axiochus:
370c: 902 n.
Plinius:
Naturalis historia:
2.14: 227 n.
4.34: 91 n.
5.107: 44 n.
6.26.101-6: 181 n.
6.32.157: 252 n.
6.181-86: 496 n.
6.182: 494 n.
6.5.15: 40 n.
12.41.84: 181 n.
30.1: 102 n.
30.4: 962 n.
35.36.65: 642 n.
Plotinus:
Enneades:
5.8.5.19: 457 n.
5.8.6: 456 n.
5.8.6.11: 457 n.
Plutarchus:
Moralia:
Coniugalia praecepta:
32: 1143 n.
De Alexandri Magni fortuna aut virtute:
2.10 (332a): 190 n.
De animae procreatione in Timaeo:
2: 104 n.
De esu carnium:
2.1: 460 n.
De Iside et Osiride:
2 (351f): 433 n.
8 (354a-b): 435 n, 438 n.
9 (354b-c): 427 n.
9 (354c): 427 n.
10 (354e): 434 n.
11: 442 n.
31: 442 n.
31.9 (363c-d): 421 n.
44: 442 n.
46: 103 n.
47: 101.
54 (373a): 433 n.
68 (378c): 428 n.
72 (379f): 425 n.
75: 1143 n.
Quaestiones convivales:
671c-672b: 228 n.
Septem sapientium convivium:
16: 460 n.
Vitae parallelae:
Aemilius Paulus:
1.5: 1314 n.
1.6: 1314 n.
Alexander:
1.1: 835 n.
25.4-5: 245 n.
62: 842 n.
62.4: 173 n.
Artaxerxes:
21.3: 99 n.
Augustus:
50: 844 n.
Crassus:
33: 111 n.
Demosthenes:
9.5-6: 1075 n.
Marcellus:
17.3-5: 910 n.
Pericles:
20: 31 n.
Pompeus:
70.3: 191 n.
Solon:
2.7: 509 n.
Polyaenus:
Stratagemata:
7.3: 478 n, 482 n.
Polybius:
Historiae:
4.38: 13 n.
5.70.12: 243 n.
5.71.1: 243 n.
5.71.1-4: 243 n.
5.71.4: 243 n.
10.28: 86 n.

12.27.4: 1080 n.
13.94-95: 263 n.
22.5.2-3: 61 n.
Porphyrius:
De abstinentia:
2.5: 435 n.
2.26: 674 n.
2.52: 434 n.
3.16: 427 n.
4.10.3-5: 460 n.
Isagoge sive quinque voces:
pp. 4 sgg. (Busse): 776 n.
Vita Plotini:
3: 119 n, 189 n, 199 n.
Vita Pythagorae:
12: 104 n.
Proclus:
Hypotyposis astronomicarum positionum:
2.281.19: 909 n.
3.66-72: 911 n.
In Platonis Timaeum commentaria:
1.76: 441 n.
Procopius:
De aedificiis:
1.2.2: 641 n.
De bello Persico:
1.19.37: 649 n.
2.26: 126 n.
Historia arcana:
1.19.28-35: 496 n.
Propertius:
Elegiae:
3.4.1 sg.: 191 n.
3.11.35: 452 n.
Psellus:
Chronographia (Impellizzeri):
6.43: 553 n.
6.134: 555 n.
Geometria:
p. 158 Boissonade: 561 n.
Ptolemaeus:
Geographia:
1.11.6: 194 n.
4.12: 91 n.
4.36: 91 n, 204 n.
6.14-16: 194 n.
7.1.59: 185 n.
Hypotheses:
1.1: 910 n, 923 n.
Syntaxis mathematica (*Almagestum*):
1.12: 926 n.
2.5: 925 n.
3.1: 898 n.
5.1: 915 n.
5.12: 926 n.
5.14: 928 n.
7.1-2: 923 n.
8.3: 923 n.
Tetrabiblos (*Opus quadripartitum*):
3.2: 920 n.

Quintilianus:
Institutio oratoria:
1.1.17: 1252 n.

Rufinus:
Historia ecclesiastica:
11.26: 1081 n.

Sappho:
Fragmenta (Lobel-Page):
fr. 2.4: 235 n.
fr. 44.30: 235 n.
Scotus Eriugena:
Epistolae:
6 (*PL*, CXXII, col. 1031): 1026 n.
Scylax:
FGrHist 709 F 271: 236 n.
[Scymnus]:
Ad Nicomedem reggem:
201-10: 521.
211-14: 508 n.
Sefer Tora:
1.6: 568 n.
Seneca:
Epistulae:
51.3: 452 n.
Quaestiones naturales:
4a.2.9-10: 446 n.
Servius:
In Vergilii Aeneidos commentarii:
8.698: 427 n.
Sextus Empiricus:
Adversus mathematicos:
9.24 (= Democritus, DK 75 A): 1388 n.
Pyrrhoniae hypotyposes:
1.103: 1423 n.
Škand-gumānīg wizār:
6: 125 n.
35: 125 n.
45: 125 n.
Socrates Scholasticus:
Historia ecclesiastica:
1.22: 198 n.
Solinus:
Collectanea rerum memorabilium:
2.52: 508 n.
Sophocles:
Antigone:
970: 10 n.
Fragmenta:
fr. 473: 38 n.
fr. 582 (Lloyd-Jones): 10 n.

Statius:
Silvae:
4.3.136-38: 191 n.
Stephanus Byzantinus:
Ethnica:
s.v. «Θρᾴκη»: 25 n.
Strabo:
Geographica (Meineke):
2.1: 174 n.
2.2.1-2.3.8: 181 n.
2.4.1-7: 516 n.
2.5.7-8: 516 n.
2.5.12: 181 n.
2.5.14: 181 n.
3.2.14: 506 n.
3.4.6: 508 n, 521 n, 522 n.
3.4.8: 519 n, 521 n.
3.4.8-9: 517 n.
3.4.10: 522 n.
3.45.4: 260 n.
4.1.4: 509 n, 515 n.
4.1.4-5: 519 n.
4.1.5: 516 n.
7.3.7: 29 n.
11.2.16: 40 n.
11.9.2: 176 n.
11.11.1: 176 n.
12.1.2: 40 n.
12.4.4: 39 n.
12.4.6: 39 n.
13.1.59: 44 n.
14.2.10: 506 n, 521 n.
14.2.17: 47 n.
14.3.4: 63 n.
15.1.3 sg.: 187 n.
15.1.4: 181 n, 182 n.
15.1.10: 173 n.
15.1.73: 189 n.
15.2.8: 96 n.
15.2.9: 173 n.
15.2.13: 181 n.
15.3.5: 248 n.
16.1.11: 265 n.
16.1.26: 253 n.
16.1.27: 253 n.
16.1.28: 253 n.
16.2.1: 253 n.
16.2.10: 253 n.
16.2.11: 253 n, 254 n.
16.2.4-10: 359 n, 361 n.
16.2.16: 243 n.
16.2.18: 243 n, 254 n.
16.2.19: 338 n.
16.2.20: 243 n.
16.2.36: 219 n.
16.3.1: 251 n.
16.3.2-4: 246 n.
16.3.2-7: 252 n.
16.4.1: 248 n.
16.4.2: 251 n, 252 n.
16.4.2-4: 248 n.
16.4.4: 246 n.
16.4.5-20: 252 n.
16.4.15: 279 n.
16.4.21: 251 n.
16.4.24: 181 n.
16.4.25: 252 n, 257 n.
16.4.26: 252 n, 266 n.
17.1.3: 181 n, 446 n.
17.1.5: 447 n.
17.1.13: 181 n.
17.1.27: 442 n.
17.1.45: 181 n.
17.1.53: 494 n.
17.1.54: 492 n, 493 n.
17.2.2: 486 n.
Suda:
Lexicon (Adler):
s.v. «Πυθαγόρας»: 104 n.
s.v. «τῦφος»: 427 n.
Suetonius:
De vita Caesarum:
Divus Claudius:
25.4: 221 n.
42.5: 1082 n.
Divus Iulius:
52.1: 449 n.
Domitianus:
12.2: 220 n.
Tiberius:
32.2: 223 n.
Synesius:
Epistulae:
101.66-78: 615 n.

Tacitus:
Historiae:
4.15: 639 n.
5.5.1: 207 n.
5.5.4: 224 n.
Talmud Babyloniensis:
Hagiga:
14b: 685 n.
15b: 685 n.
Sotah:
49a: 684 n.
Talmud Hierosolymitanus:
Berakot:
IX,7: 686 n.
Sanhedrin:
X,1: 683 n.
Targum Neophites I:
Genesis 4.8: 685 n.

Testamentum Novum:
Acta apostolorum:
2.2-12: 963 n.
2.5-13: 207 n.
2.6-11: 225 n.
4.36: 204 n.
6.9-11: 215 n.
6.9-15: 220 n.
7.48: 227 n.
11.26: 568 n.
17.18: 223 n.
18.2: 204 n.
18.12-17: 217 n.
18.24: 204 n.
19.9: 223 n.
Ioannes:
18.36: 587 n.
Marcus:
10.12: 567 n.
12.17: 587 n.
Matthaeus:
4.5-7: 851 n.
16.18: 1250.
28.19: 587 n.
Paulus:
I ad Corinthios:
1.17-31: 583 n.
8.7: 229 n.
15.3 sg.: 583 n.
16.2: 576 n.
ad Ephesios:
5.4: 578 n.
ad Galatas:
3.28: 568 n.
4.9: 229 n.
5.1: 229 n.
ad Romanos:
1.18: 226 n.
2.20: 229 n.
2.28-29: 226 n.
Testamentum Vetus:
I Chronicon:
10.10: 975 n.
Daniel:
7-12: 677.
12: 577 n.
Exodus:
3.14: 583 n.
21.22 sg.: 580.
22.27: 224.
Ezechiel:
27.3-25: 372 n.
Genesis:
1.3: 962 n.
1.9: 962 n.
1.26: 580.
2.58: 218 n.
4.8: 685 n.
5.24: 995.
9.9: 962 n.
11.1-9: 851 n.
40.4: 578 n.
43.23: 417 n.
Ieremias:
52.32 (= *II Reges*, 25.28): 164 n.
Iob:
38.18-19: 691 n.
Iosue:
10.24: 578 n.
II Macchabaeorum:
2.21: 214 n.
Psalmi:
140(139).2: 990.
I Reges:
9.26-28: 374 n.
10.11: 374 n.
10.22: 374 n.
II Reges:
5.1-11: 371 n.
25.28 (= *Ieremias*, 52.32): 164 n.
Sapientia Salomonis:
1.5: 577 n.
15.8: 577 n.
Themistius:
Orationes (Maisano):
1.11: 544 n.
1.21: 544 n.
3.2: 549 n.
3.3: 549 n.
3.4: 549 n.
4.59d-60c: 1080 n.
6.1: 556 n.
6.16: 549 n.
14.3: 549 n.
Theocritus:
17.86 sg.: 484 n.
Theodorus Metochites:
Miscellanea:
37 (= pp. 230-37 Müller-Kiessling): 562 n.
38 (= pp. 237-44 Müller-Kiessling): 562 n.
39 (= pp. 244-50 Müller-Kiessling): 562 n.
67 (= pp. 432-35 Müller-Kiessling): 562 n.
93 (= pp. 591-96 Müller-Kiessling): 562 n.
Theodorus Studites:
Refutationes:
1.29 (*PG*, C, col. 277b): 656 n.
3.42 (*PG*, LXXXXIX, col. 392a): 656 n.
Theon:
De utilitate mathematicae:
3.16: 909 n.

Theophanes confessor:
Chronographia (De Boor):
a. m. 6064: 497 n.
p. 71, ll. 7-16: 647 n.
p. 112, ll. 29-32: 636 n.
p. 345, ll. 9-11: 647 n.
Theophrastus:
De causis plantarum:
9.4.4: 246 n.
Theophylactus Simocatta:
Historiae:
3.12.2: 135 n.
3.17.1: 135 n.
8.15.1-2: 135 n.
8.15.5-6: 136 n.
Thucydides:
Historiae:
1.3: 8 n.
1.5-6: 9 n.
1.13.6: 386 n.
1.14: 84 n.
2.29: 17 n, 20 n, 23 n.
2.96: 23 n.
2.97: 15 n, 26 n.
3.104: 822 n.
6.2.6: 380 n.
6.62.2-3: 393 n.

Vergilius:
Aeneis:
3.35: 10 n.
6.794 sg.: 191 n.
7.604 sg.: 191 n.
Georgica:
2.121: 196 n.
3.26 sg.: 5191 n.
Vita Leonis Armeni:
PG, CVIII, coll. 1024-28: 1087 n.
Vitruvius:
De architectura:
2.8.10: 43 n, 44 n.
2.8.11: 46 n.
9.7: 920 n.
9.8: 899 n, 927 n.

Wizīdagīhā ī Zādsprām:
29: 127 n.
30: 127 n.

Xenophanes:
DK 16: 37 n.
DK 21 B 16: 480 n.
Xenophon:
Anabasis:
7.2.31: 19 n.
7.2.38: 9 n.
7.3.16: 13 n.
7.3.15: 20 n.
7.3.39: 19 n.
7.4.2: 18 n.
7.5.2 sgg.: 18 n.
7.6.8: 20 n.
7.6.41 sgg.: 18 n.
7.13.16: 18 n.
7.30.48: 13 n.
Cyropaedia:
1.1: 27 n.
1.4.9-10: 338 n.
1.5.2: 247 n.
2.1.5: 247 n, 262 n.
4.2.31: 247 n.
6.1.2-7: 247 n.
7.4.16: 247 n.
8.16.16: 86 n.
Oeconomicus:
4.4: 86 n.

Zonaras:
Epitome historiarum:
14.2: 1085 n.
15.12.1: 1085 n.

Epigrafi.

Choix d'inscriptions grecques:
n. 4:
ll. 8-36: 62 n.
ll. 36-46: 62 n.
ll. 49-54: 62 n.
ll. 54-62: 62 n.
Cuneiform Brick Inscriptions:
p. 94 n. 115: 150 n.
p. 94 n. 116: 150 n.
Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum:
n. 118: 155 n.
n. 122: 155 n.
n. 123: 155 n.
n. 182: 155 n.
Darius Bīsūtum:
I, 24: 95.
IV, 61: 107 n.
IV, 62-63: 107 n.
Darius Naqsh ī Ruštan:
a 13-15: 96.
a 28-29: 89.
b 5-55: 95.
Darius Persepolis:
e 11-13: 91.
e 23: 91.
e 26: 91.

Darius Suez:
f 47-48: 99.
m 8-11: 89.
Das Delphinion in Milet, Die Inschriften:
n. 155, ll. 14-16: 47 n.
n. 149, ll. 10-12: 47 n.
Deutsche Aksun-Expedition:
4 = 6-7: 985 n.
11: 986 n.
Die Beichtinschriften Westkleinasien:
n. 68: 68 n.
n. 69: 69 n.
Inscriptiones Graecae:
II², 31: 18 n.
Inscriptions de l'Ethiopie antique:
n. 71: 990 n.
n. 72 (= *Recueil des inscriptions de l'Ethiopie*, n. 250): 990 n.
Labraunda. Greek Inscriptions:
n. 30: 50 n.
Mendes II (H. De Meulenaere e P. Mackay, Warminster 1976):
Urk II:
13: 410 n.
28-54: 410 n.
Orientis Graeci Inscriptiones selectae:
69/6: 233 n.
99: 61 n.
186/4: 233 n.
199/48: 233 n.
Recueil des inscriptions de l'Ethiopie des périodes pré-axoumite et axoumite:
185: 986 n.
185bis: 986 n.
250 (= *Inscriptions de l'Ethiopie antique*, n. 72): 990 n.
270: 986 n.
270bis: 986 n.
271: 986 n.
Répertoire d'épigraphie sémitique:
n. 3427: 239 n.
Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.:
Tod:
161: 43 n.
Meiggs e Lewis:
32: 42 n.
Supplementum Epigraphicum Graecum:
XLIII, 998: 47 n.
XLIV, 1205: 63 n.
*Sylloge Inscriptionum Graecarum*³:
167: 44 n.
169: 44 n.
The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters:
Papyrus 18: 567 n.
Tituli Lyciae lingua Lycia conscripti:
n. 44: 53 n.
Two new inscriptions from Nagidos in Cilicia:
n. 2, ll. 3-4: 47 n.

Papiri.

PCair.:
31222: 413 n.
PLond.:
10252, 11.3-34: 467 n.
POxy.:
2554: 413 n.
PParis:
3129 J 38-57: 467 n.
PSI:
760: 413 n.
982: 413 n.
PStanford:
G93bv: 413 n.
PTeb. Tait:
13: 413 n.
PVindob.:
40822: 183 n.
UPZ:
II, 27: 488 n.